

espero

Libertäre Zeitschrift | Neue Folge – Nr. 8 | Januar 2024
Im Web: www.edition-espero.de | ISSN (Online): 2700-1598

Themenschwerpunkt: Anarchismus und Wissenschaft

Editorial

Aufsätze und Artikel:

Interview mit **Noam Chomsky** über Kognitionswissenschaft und Anarchismus | **Ronald Hinner**: Anarchismus bei Paul Feyerabend und Max Stirner | **Thom Holterman**: Recht und Macht in einer libertären Perspektive | **Stephan Krall**: Führt uns die Wissenschaft zur herrschaftsfreien Gesellschaft? | **Jochen Schmück**: Science goes Anarchy! Die „gelebte Anarchie“ der Open-Science-Bewegung . . . | **Charles Thorpe & Ian Welsh**: Jenseits des Primitivismus. Für eine anarchistische Wissenschaftstheorie und Praxis im 21. Jahrhundert | **Siegbert Wolf**: „Erkenntnis für freie Menschen“ – Wissenschaftskritik aus libertärer Perspektive am Beispiel von Paul Feyerabend | **Weitere Beiträge** von **Alfred Betschart**, **Andreea Zelinka**, **Yağız Alp Tangün**, **Rolf Raasch** und **Jochen Knoblauch**.

Rezensionen, Vorabdrucke und Mitteilungen

Erscheint im Libertad Verlag, Potsdam

espero

Libertäre Zeitschrift

www.edition-espero.de

Neue Folge

Nr. 8

Januar 2024

Themenschwerpunkt:

Anarchismus
und Wissenschaft

Libertad Verlag
Potsdam

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

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

Jetzt spenden!

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

IMPRESSUM

espero, Neue Folge, Nr. 8 – Version: 1.2 (Februar 2024)

edition *espero* im Libertad Verlag, Potsdam

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

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

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

INHALT

EDITORIAL.....	7
THEMENSCHWERPUNKT: ANARCHISMUS UND WISSENSCHAFT	
Noam Chomsky über die Kognitionswissenschaft und den Anarchismus. Interview mit Žiga Vodovnik.....	13
Ronald Hinner: Anarchismus bei Paul Feyerabend und Max Stirner.....	29
Der erkenntnistheoretische Anarchismus.....	29
Der individualistische oder existentielle Anarchismus.....	34
Der pädagogische Anarchismus.....	39
Grenzen der anarchistischen Ideologiekritik.....	45
Literatur.....	46
Thom Holterman: Recht und Macht in einer libertären Perspektive.....	49
Vorwort.....	49
1. Reflexive Erwartungen.....	51
2. Polykephale Gesellschaften.....	55
3. Neutralisierung von Macht.....	57
4. Komplexität.....	58
5. Anfechtung des Paradigmas.....	60
Literatur.....	64
Stephan Krall: Führt uns die Wissenschaft zur herrschaftsfreien Gesellschaft?.....	67
Einleitung.....	67
Wissenschaftsverständnis dreier anarchistischer Klassiker.....	68
Entwicklung der Wissenschaft im 19. Jahrhundert.....	72
Wissenschaftliche Fakten.....	72
Monismus, Dualismus und Teleologie.....	77
Quantenphysik.....	79
Harte und weiche Wissenschaft.....	83
Wissenschaftlicher Anarchismus.....	84
Paradigmenwechsel.....	84
Einfluss der Wissenschaft auf den Anarchismus.....	85
Der Mensch, seine Entwicklung und Zukunft.....	91
Fazit.....	94
Literatur.....	95

Jochen Schmück: Science goes Anarchy!	
Die „gelebte Anarchie“ der Open-Science-Bewegung und ihre verborgenen ideologischen Wurzeln im traditionellen Anarchismus.....	99
Prolog.....	99
I. Das Wissenschaftsverständnis des traditionellen Anarchismus.....	101
II. Die „gelebte Anarchie“ der Open-Science-Bewegung.....	141
III. Die verborgenen ideologischen Wurzeln des traditionellen Anarchismus in der Open-Science-Bewegung.....	153
Epilog.....	169
Literatur.....	178

Charles Thorpe und Ian Welsh: Jenseits des Primitivismus.

Auf dem Weg zu einer anarchistischen Theorie und Praxis für die Wissenschaft im 21. Jahrhundert.....	183
Einführung.....	183
Die Wissenschaft, die etatistische Moderne und oppositionelle Bewegungen	186
Bakunins Kritik der „Gelehrten“.....	192
Auf dem Weg zu einer befreienden Wissenschaft.....	199
Soziale Bewegungen und die Wissenschaft.....	206
Soziale Bewegungen, Wissenschaft, Umwelt und Gesundheit.....	210
Fazit: Anarchistische Praxis und Wissenschaft.....	221
Literatur:.....	225

Siegbert Wolf: „Erkenntnis für freie Menschen“ – Wissenschaftskritik aus libertärer Perspektive am Beispiel des Wissenschaftstheoretikers

Paul K. Feyerabend (1924-1994).....	233
Weiterführende Literatur [Auswahl]:.....	253

BEITRÄGE ZU WEITEREN THEMEN

Alfred Betschart: Vom Marxisten zum Anarchisten: Sartre 1972–1980.....	257
Sartre und die antihierarchisch-libertäre Bewegung.....	264
Macht und Freiheit.....	279
Geschwisterlichkeit, eine neue Gesellschaftsform.....	292
Sartres Weg vom Marxisten zum Anarchisten.....	307
Quellen.....	317
Andreea Zelinka: Bomben und Blumen.....	323
Wo ist die Vielfalt?.....	323
Kritik der Gewalt.....	325

Menschen sind keine Eier.....	327
Die Propaganda der Tat.....	328
Revolutionäre Theorie.....	330
Die revolutionären Gewerkschaften.....	331
Gewaltfreier Anarchismus.....	335
Sozialistischer Aktivismus.....	336
Ziviler Ungehorsam.....	337
Prinzipien töten.....	337
Was uns bleibt, sind neue Bilder.....	339
Quellenverzeichnis:.....	341
 Yağız Alp Tangün: 150 Jahre später: Das Internationale Antiautoritäre Treffen und die Reise zur Kommune St. Imier.....	 343
 Rolf Raasch: Ideale und Wirklichkeit der Mexikanischen Revolution bei Mariano Azuela und B. Traven.....	 357
Literaturhinweise.....	363
 Jochen Knoblauch: „Ich gehe nicht irgendwohin, wo günstigere Kampfbedingungen herrschen.“ Zum Tod des Dichters Bert Papenfuß (11. Januar 1956 – 26. August 2023).....	 365
 REZENSIONEN UND VORABDRUCKE	
 Jochen Schmück: Eine „frohe Botschaft“ . . . der Anarchie!.....	374
Jochen Schmück: Auf der Suche nach dem Neuen Menschen.....	378
Jochen Knoblauch: Bernd Kramer – Unsere Wünsche sind Erinnerungen an die Zukunft.....	382
 MITTEILUNGEN	
 Das 5. Anarchismus-Forschungstreffen auf der Bakuninhütte vom 15. bis 17. September 2023.....	 399
 Die Autor:innen dieser Ausgabe.....	405



Winter in the City. KI-Illustration by *espero ArtsLab* @ Midjourney, 2023, **CC BY 2.0 DEED**.

Editorial

Winterzeit ist Lesezeit, und unsere aktuelle Winterausgabe bietet auch diesmal wieder reichlich „Lesefutter“. Der diesmalige Themenschwerpunkt befasst sich mit der Beziehung von Anarchismus und Wissenschaft.

Seit jeher ist diese Beziehung ausgesprochen facettenreich. Sie reicht von der bewussten Inanspruchnahme wissenschaftlicher Methoden als mögliches Werkzeug von Analyse und Emanzipation bis hin zu fundamentaler Kritik am herrschaftlichen Charakter von Wissenschaft und ihrer institutionellen Strukturen. Jenseits dieses Spektrums anarchistischer Positionierungen waren und sind libertäre Ideen aber auch unter vielen Wissenschaftler:innen populär, die sich selbst nicht explizit zum Anarchismus bekennen.

Diese verschiedenen anarchistischen bzw. libertären Haltungen gegenüber der Wissenschaft wollen wir mit den Beiträgen zu unserem Themenschwerpunkt erkunden und zur Diskussion stellen.

Den Auftakt macht ein Interview, das **Žiga Vodovnik mit Noam Chomsky** führte. Aus einer kritischen Bestandsaufnahme der kognitionswissenschaftlichen Forschung leitet Chomsky Maßgaben ab, durch die der zeitgenössische Anarchismus seine mangelnde Effektivität überwinden und wieder anschlussfähig an aktuelle Problemlagen werden könnte.

Eine ideologiekritische Sicht auf Wissenschaft, Bildung und Erziehung vertraten auf je eigene Weise Max Stirner und Paul Feyerabend. Gemeinsames und Trennendes der beiden libertären Denker arbeitet **Roland Hinner** in seinem Aufsatz heraus.

Thom Holterman spürt anarchistischen Potentialen in Teilen der Rechtswissenschaft nach. Seiner von anthropologischer Forschung gestützten These entsprechend müssen Recht und soziale Ordnung nicht notwendig mit Zentralgewalt und Erzwingungsinstanzen verbunden sein.

Angesichts multipler globaler Krisen scheinen die konkreten Möglichkeiten zur Realisierung einer herrschaftsfreien Gesellschaft im Augenblick jedoch eher gering zu sein. Der grundsätzlichen Frage, ob und in welcher Form uns wissenschaftliche Erkenntnisse diesbezüglich weiterbringen können, widmet sich der Beitrag von **Stephan Krall**.

Die Vorwegnahme der angestrebten Zukunft im Hier und Jetzt ist seit jeher ein wesentliches Moment anarchistischen Beginns. Wie sich heute gelebte Anarchie in der modernen Wissenschaftspraxis darstellt, zeigt **Jochen Schmück** in seiner Untersuchung der Open Science-Bewegung.

Auch **Charles Thorpe** und **Ian Welsh** betonen, dass für die Entwicklung einer sozial-ökologisch verantwortlichen Wissenschaft und Technologie die Umsetzung anarchistischer Prinzipien wie Freiwilligkeit und Dezentralisierung, Kooperation und Diversität im Hier und Jetzt von grundlegender Bedeutung ist. Für eine demokratische Form der Wissenschaftskontrolle verweisen sie beispielhaft auf die globale Bewegung der Sozialforen.

In ähnlicher Richtung hatte wiederum Paul Feyerabend argumentiert. Der Beitrag von **Siegbert Wolf** prüft die politischen Implikationen von Feyerabends anarchistischer Erkenntnistheorie, ihre Tragfähigkeit und ihre Grenzen für einen zeitgemäßen Gesellschaftsentwurf.

Libertäres Denken und Handeln bezieht sich aber auch unabhängig vom erklärten Bezug zu Wissenschaft und institutionalisierter Forschung immer auf die Verbesserung gesellschaftlicher Verhältnisse. Das ist das inhaltliche Leitmotiv, das die Beiträge in unserer neuen Ausgabe von *espero* trotz ihrer thematischen Vielfalt verbindet.

Mit der anarchistischen Spätphase in Jean-Paul Sartres Philosophie rekonstruiert **Alfred Betschart** eine bislang kaum aufgearbeitete und selbst im libertären Diskurs nur wenig reflektierte Materie.

Die komplexen Beziehungen, die der Anarchismus zur Gewalt einnimmt, zeichnet **Andreea Zelinka** aus bewegungsgeschichtlicher Perspektive nach. Ihr Fazit ist nach vorne gerichtet: Worauf es bei allen Differenzierungen ankommt, ist die öffentliche Sichtbarmachung anarchistischer Lebensvielfalt als Alternative zur gewaltförmigen Vergesellschaftung durch Herrschaft, Zentralismus, Staat und Militarismus.

Diese Sichtbarmachung hatte auch der Internationale Antiautoritäre Kongress zum Ziel, der im Juli 2023 in St. Imier stattfand. **Yağız Alp Tangün** zieht ein politisches Resümee aus Teilnehmerperspektive.

Wie unterschiedlich gesellschaftliche Umbrüche wahrgenommen werden, beschreibt **Rolf Raasch** am historischen Beispiel der Mexikanischen Revolution und ihrem literarischen Echo in den Romanen von Mariano Azuela und B. Traven.

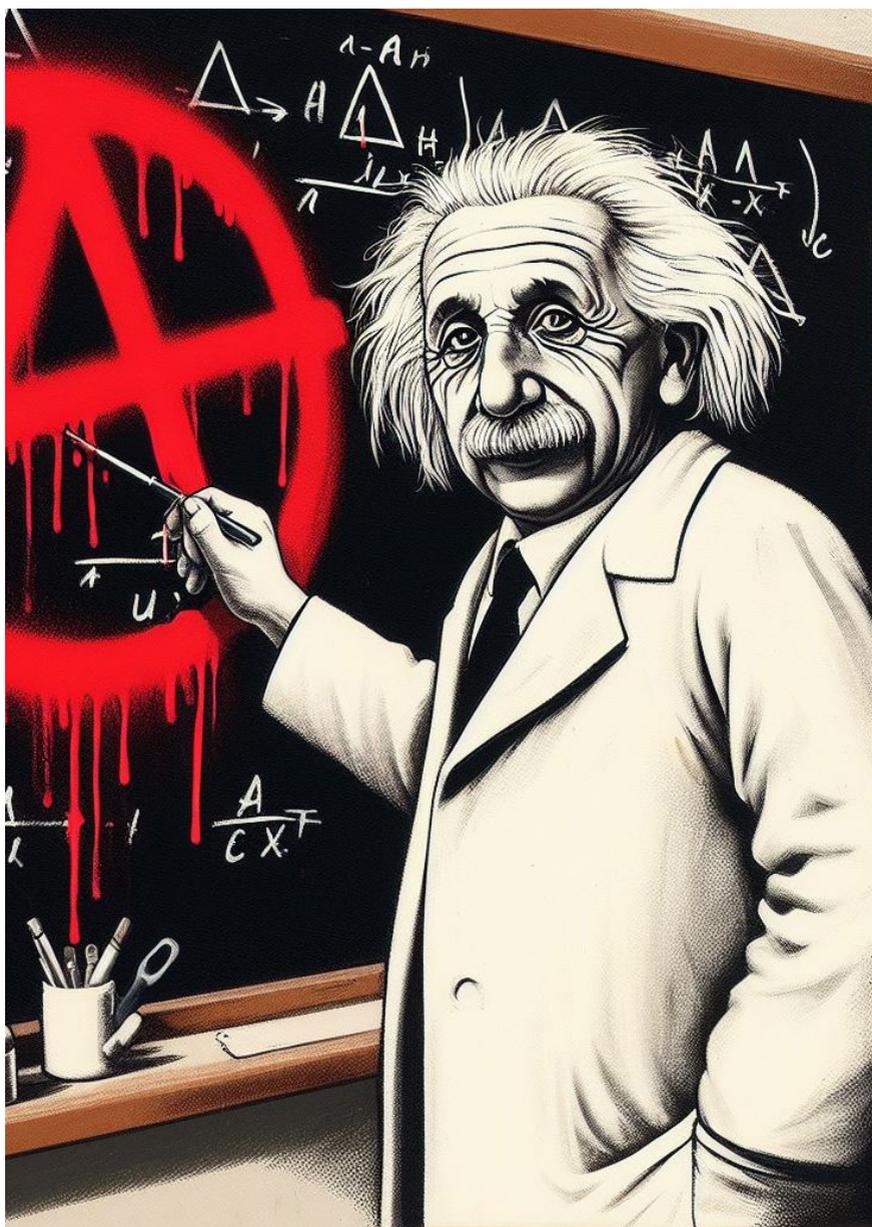
In seinem Nachruf auf Bert Papenfuß erinnert **Jochen Knoblauch** an einen der bedeutendsten deutschsprachigen Lyriker der letzten Jahrzehnte. Bert Papenfuß war auch *espero*-Autor. Wir verneigen uns vor seinem Lebenswerk.

Inhaltlich beschließen wir unsere diesjährige Winterausgabe mit zwei **Buchbesprechungen**, einem **Vorabdruck** aus dem mit Spannung erwarteten ersten Band der *Gesammelten Schriften* von Bernd Kramer und einem Bericht über das **5. Anarchismusforschungstreffen** auf der Bakuninhütte vom 15. bis 17. September 2023.

Auch diese Beiträge stehen auf unterschiedliche Art für die Einsicht, dass eine humane und selbstbestimmte Zukunft nur durch den mentalen Gehalt der Hoffnung und durch unser gemeinsames Handeln in der Welt entstehen kann.

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

Das *espero*-Redaktionskollektiv:
Markus Henning, Jochen Knoblauch, Rolf Raasch und Jochen Schmück
in Berlin, Frankfurt am Main und Potsdam



KI-generiertes Symbolbild zum Thema *Anarchismus und Wissenschaft*.
Created by *espero ArtsLab* @ Bing Image Creator, 2023, **CC BY 2.0 DEED**.

Beiträge zum
Themenschwerpunkt:
Anarchismus und Wissenschaft



Noam Chomsky auf einer Veranstaltung im Jahr am 20. März 2004 in Vancouver, Kanada.
Foto: Duncan Rawlinson, [CC-BY 2.0 DEED](#), Quelle: [Wikimedia](#).

Interview mit Noam Chomsky über die Kognitionswissenschaft und den Anarchismus

Noam Chomsky im Interview mit Žiga Vodovnik

Frage: *Bemerken Sie gegenwärtig immer noch einen Elefantenraum („elephant room“)¹ der Kognitionswissenschaft², so wie Sie ihn schon vor 50 Jahren benannt haben? Mir scheint, dabei handelt es sich um etwas, was meiner Kritik am Radikalen Behaviorismus³ ähnelt, also um etwas, das angesprochen werden müsste, aber zu wenig Aufmerksamkeit erhält.*

Noam Chomsky: Nun, eine Sache, die meiner Meinung nach im diskursiven Raum der Kognitionswissenschaft zu wenig Beachtung findet, ist die Kognitionswissenschaft selbst. Die meiste Arbeit, die geleistet wurde, scheint mir einfach keinen echten Bezug zur Kognitionswissenschaft zu

¹ Diese Formulierung bezieht sich auf die im englischen Sprachraum verbreitete Metapher „elephant in the room“. Sie umschreibt ein inhaltliches Problem, das von den am Diskurs Beteiligten nicht thematisiert wird, obwohl es für sie klar erkennbar und bedeutsam ist. (*Anm. d. Übers.*)

² Die Kognitionswissenschaft ist ein multidisziplinäres Forschungsfeld, das sich mit der Untersuchung von kognitiven Prozessen und Funktionen befasst, die in Verbindung mit dem menschlichen Denken, Wahrnehmen, Lernen, Erinnern, Entscheiden und Problemlösen stehen. Wenn man so will, dann ist die Kognitionswissenschaft wie ein Detektivspiel, mit dem wir unser Denken erforschen. Sie erforscht, wie unser Gehirn arbeitet, wenn wir Dinge lernen, uns erinnern, Entscheidungen treffen oder sogar Probleme lösen. Forscher aus verschiedenen Wissenschaftsbereichen – wie der Psychologie, den Informations-, Kommunikations- und Computerwissenschaften und sogar der Philosophie – arbeiten dabei zusammen, um herauszufinden, wie unser Gehirn und unser Denken funktioniert. Sie wollen verstehen, wie wir Informationen verarbeiten, wie wir Dinge wissen und wie wir die Sprache verwenden. (*Anm. d. Übers.*)

³ Das wissenschaftstheoretische Konzept des Behaviorismus entstand zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Es vertritt den Anspruch, das Verhalten von Menschen und Tieren mit naturwissenschaftlichen Methoden untersuchen und erklären zu können. Die reduktionistische Zerlegung allen Verhaltens in ein Zusammenspiel von „Reiz“ und „Reaktion“ blendet Analyseansätze wie Introspektion und Einfühlung ebenso aus wie sozial- und kulturwissenschaftliche Erklärungsmodelle. Der Radikale Behaviorismus erweitert den methodischen Grundansatz zu einer Gesellschaftsutopie technoider Verhaltenssteuerung, beispielhaft in dem 1948 veröffentlichten Roman *Walden Two* von Burrhus Frederic Skinner (1904-1990). (*Anm. d. Übers.*)

haben. Zum Beleg meiner These könnte ich einige Zeitschriften herausgreifen und Beispiele anführen.

Die Kognitionswissenschaft sollte sich mit der Biologie befassen – sie sollte sich einfach als Teil der Biologie verstehen. Bei ihr geht es um die Natur, um das Wachstum, um die Entwicklung, am Ende vielleicht sogar um die Evolution eines bestimmten Teilsystems des Organismus. Nämlich des kognitiven Systems, das genauso behandelt werden sollte wie das Immunsystem oder das Verdauungssystem, das visuelle System usw. Wenn wir derartige Systeme untersuchen, gibt es eine ganze Reihe von Fragen, die wir zu stellen haben.

Wie Sie wissen, ist eine Frage natürlich, um was es sich bei diesen Systemen überhaupt handelt: Können wir sie charakterisieren? Aber genau dieser Fragestellung wird in der Kognitionswissenschaft so gut wie gar nicht nachgegangen. Nehmen wir beispielsweise mein eigenes Interessengebiet, die Sprache. In der sog. „Kognitionswissenschaft“ wird viel zu dem gearbeitet, was sie dort als „Sprache“ bezeichnen. Allerdings wird sich nur äußerst selten darum bemüht, dieses Themengebiet wirklich zu charakterisieren. Nun, wenn man das nicht schafft, ist es relativ unerheblich, was man darüber hinaus noch macht.

Zu jedem Organ oder – wenn man so will (manche verwenden den Begriff sehr weitläufig) – zu jedem Teilsystem des Körpers öffnet sich ein zweiter Fragenbereich. Er möchte ergründen, auf welche Art dieses Teilsystem so wird, wie es ist. Also, wie entwickelt es sich von seinen genetisch bedingten Anfängen zu einem wie immer gearteten anderen Zustand? Bei der Suche nach einer Antwort gilt es, eine Reihe verschiedener Faktoren zu analytischen Zwecken auseinanderzuhalten. Einer davon ist die spezifische genetische Konstitution, die mit diesem besonderen System zusammenhängt. Das bedeutet nicht, dass jeder Bestandteil der genetischen Konstitution ausschließlich für dieses System Verwendung findet. Vielmehr geht es darum, welche – wie auch immer geartete – Kombination genetisch bedingter Eigenschaften darüber entscheidet, ob man es beispielsweise mit dem visuellen System eines Säugetiers und nicht mit dem eines Insekts zu tun hat, oder ob man es mit einem Darm-Hirn („gut-brain“)⁴ zu tun hat, oder mit was auch

⁴ Der menschliche Darm besitzt ein vollkommen autonomes, sog. enterisches Nervensystem. Da es die Verdauung selbstständig steuert, wird es häufig auch als „Darm-Hirn“ bezeichnet. (Anm. d. Übers.)

immer. Das ist der erste Faktor. Beim zweiten Faktor handelt es sich um die – wie auch immer gearteten – äußeren Einflüsse, die die anfängliche Verfassung des Systems in Richtung auf einen bestimmten Zustand verändern. Und der dritte Faktor beschreibt, wie die Naturgesetze sich auf das Wachstum und die Entwicklung des Systems auswirken. Das tun sie selbstverständlich, und zwar auf überwältigende Weise. Ich denke zum Beispiel, dass niemand von der Existenz eines bestimmten genetischen Programms ausgeht, welches vorherbestimmen würde, dass sich Zellen kugelförmig teilen und nicht würfelförmig – denn, wie Sie wissen, resultiert das aus dem Prinzip vom Energieminimum⁵ und aus anderen Naturgesetzen. Und das Gleiche gilt für den gesamten Entwicklungsverlauf. Und selbstverständlich gilt es auch für die Evolution. Die Evolution vollzieht sich in einem spezifischen physikalisch-chemischen Kanal von Optionen und Möglichkeiten. Und ständig haben physikalische Gesetze entscheidenden Einfluss darauf, was geschieht.

Die dritte Frage schließlich ist so etwas wie eine „Warum“-Frage: Warum ist das System so und nicht anders? Nun, hierfür müssen wir weit zurückgehen – an diesem Punkt haben wir es tatsächlich und nicht zuletzt auch mit historischen Unfällen zu tun, beispielsweise mit einem Asteroideneinschlag auf der Erde. Aber was noch wichtiger ist: Auf welche Weise bestimmen die physikalischen und chemischen Eigenschaften des Universums, dass bestimmte evolutionäre Veränderungen unter bestimmten Umständen stattfinden?

Nun, das ist das Feld der Fragen, die man stellen sollte. Es ist sehr schwer, jemanden zu finden, der diese Fragen in den Mittelpunkt rückt, zumindest in jenen Bereichen der Kognitionswissenschaften, die mich besonders interessieren, wie z.B. die Sprache. Was man findet, sind extreme und manchmal sehr seltsam anmutende Bemühungen aus dem Bereich großangelegter Datenanalyse. Sie sollen irgendwie geartete Lösungsmöglichkeiten für triviale Probleme aufzeigen, für die wir im Grunde längst die Antworten kennen, und das schon seit 60 Jahren.

⁵ Das Prinzip vom Energieminimum besagt, dass chemische Systeme, wie z.B. Zellen, immer einen möglichst energiearmen Zustand anstreben. Denn mit abnehmendem Energiegehalt wächst die Reaktionsträgheit und damit die Stabilität eines chemischen Systems. (*Anm. d. Übers.*)

Hierfür könnte ich Beispiele anführen – und tatsächlich habe ich über solche Beispiele bereits geschrieben. Aber ich denke, das würde uns jetzt irgendwie vom Thema abbringen.

Ich würde mir wünschen, dass die Kognitionswissenschaft sich auf die Themen konzentriert, mit denen sie sich befassen sollte. Nun, das ist von mir jetzt sehr pauschal formuliert. Vieles von dem, was ich einfordere, wird bereits getan, und in der Kognitionswissenschaft wird auch sehr gute Arbeit geleistet. In meinen Augen ist sie allerdings viel zu eingeschränkt. Ich finde, dass ein Großteil der vielen Zeit und Mühe verschwendet wird mit peripheren Themen, die bei genauerem Hinsehen einfach keinen Sinn machen, und mit Forschungsansätzen, die einfach zusammenbrechen, und zwar ständig. Tatsächlich sind viele von ihnen eine Art Überbleibsel des Radikalen Behaviorismus, den die Gemeinschaft der Forschenden im Laufe ihrer Entwicklung zu überwinden suchte. Ich könnte Beispiele nennen, aber das wäre – nach meiner sehr allgemeinen und pauschalen Einschätzung – unfair gegenüber einer Menge sehr guter Arbeit. Hier geht es ja darum, Tendenzen herauszuarbeiten, von denen ich denke, dass sie aus der Spur geraten sind und wesentliche Dinge übersehen.

Frage: *Bitte benennen Sie uns einige Ihrer Kritikpunkte an der heutigen anarchistischen Bewegung! Wie man so effektiv wie möglich agieren kann, ist eine Fragestellung, die von vielen Anarchist:innen ignoriert wird. Da Sie zu diesem Thema die vielleicht produktivste Stimme verkörpern, könnten Ihre Gedanken sehr einflussreich sein.*

Chomsky: Nun, Ihrer letzten Bemerkung stimme ich zwar nicht zu. Aber meine Kritikpunkte an der heutigen anarchistischen Bewegung gehen ein bisschen in dieselbe Richtung, wie es meine Kritik an der Kognitionswissenschaft tut. Worin besteht die anarchistische Bewegung von heute? Wie Sie selbst wissen, gibt es nicht nur eine ganze Menge, sondern eine wirklich beeindruckende Anzahl von Menschen, die sich auf die eine oder andere Weise dem verpflichtet fühlen, was sie „Anarchismus“ nennen. Aber entsteht daraus schon eine anarchistische Bewegung? Gibt es so etwas im normalen Alltag . . . ?

Vor zwanzig Jahren war ich zufällig in Madrid. Das war gerade am 1. Mai. Und es fand eine riesige Demonstration statt – eine 1. Mai-Demonstration, an der hunderttausende Menschen von der CNT⁶ teilnahmen, dieser alten anarchistischen Arbeiter:innen-Organisation. Nun kann man sicherlich alles Mögliche an den anarchistischen Bewegungen in Spanien usw. kritisieren. Aber zumindest gab es etwas, auf das man hinweisen konnte. Da war etwas da. Da gab es etwas, das man kritisieren oder unterstützen konnte, vielleicht verändern konnte, oder was auch immer.

Der heutige Anarchismus in den Vereinigten Staaten dagegen ist – soweit ich sehen kann – extrem zersplittert und äußerst sektiererisch, so dass jede einzelne Gruppe einen Großteil ihrer Zeit damit verbringt, irgendeine andere Richtung anzugreifen. Mitunter werden auch nützliche und wichtige Dinge getan, aber die Situation ist extrem schwierig ... Ich denke, das gilt nicht nur für Menschen, die sich selbst als Anarchist:innen betrachten, sondern für die gesamte aktivistische Linke. Wenn Sie die Köpfe zählen, werden Sie sehen, dass es in diesem Lager eine Menge Menschen gibt. Ich denke, es sind mehr als zu jedem anderen Zeitpunkt der Vergangenheit, an den ich mich erinnern kann – mit Ausnahme vielleicht des winzigen und sehr kurzen Moments am Ende der 1960er Jahre, oder der Gewerkschaftsorganisation der 1930er Jahre, oder ähnlicher Perioden. Es gibt sehr wohl Menschen, die sich für alle möglichen Dinge interessieren. Wenn man den Hauptkorridor dieser Universität entlanggeht, kann man die Info-Tische der Student:innen sehen. Sie sind sehr aktiv, sehr engagiert, verfolgen viele große Themen, sind aber untereinander total zersplittert. Es gibt sehr wenig Koordination. Das Maß an Sektierertum und Intoleranz ist enorm. Es gibt

⁶Die Confederación Nacional del Trabajo (CNT) wurde 1910 in Barcelona als Zusammenschluss spanischer anarcho-syndikalistischer Einzelgewerkschaften gegründet. Während des Spanischen Bürgerkrieges 1936-1939 erlebte die CNT mit über 2 Millionen Mitgliedern den Höhepunkt ihrer Geschichte. Sie wurde zu einer der wichtigsten Kräfte im Widerstand gegen die Truppen General Francos und initiierte in den republikanisch gebliebenen Territorien maßgeblich die z.T. erfolgreichen Ansätze einer libertären Sozialen Revolution. Nach der militärischen Niederlage im Jahr 1939 zerschlagen, reorganisierte die CNT während der folgenden Jahrzehnte ihren Widerstand gegen die Diktatur im Untergrund und im Exil. Nach Francos Tod im Jahr 1975 und dem Übergang Spaniens zur Demokratie formierte sich die CNT erneut, letztlich jedoch ohne an ihre vorherige Bedeutung anknüpfen zu können. (*Anm. d. Übers.*)

eine wechselseitige Intoleranz. Sie werden das kennen: Man beharrt auf seiner eigenen, speziellen Wahl von dem, was die Prioritäten sein sollten, usw.

Meiner Meinung nach muss die Hauptkritik an der anarchistischen Bewegung darauf hinauslaufen, dass sie sich endlich zusammenreißen und lernen sollte, Fraktionierungen und Kontroversen zu akzeptieren. Schließlich haben wir keine fertigen Antworten – wenn überhaupt, haben wir allgemeine Richtlinien für die Art von Gesellschaft, die wir uns wünschen würden. Aber wir haben keine konkreten Antworten; soviel Wissen hat niemand. Und sicherlich gibt es genug Spielräume, in denen die Meinungsverschiedenheiten über die zu wählenden Taktiken, Prioritäten und Optionen auf eine entspannte, wohltuende und konstruktive Art ausgetragen werden könnten. Aber ich vermisse einfach, dass dies auf eine kameradschaftliche, zivilisierte Art und Weise gehandhabt wird, mit einem Sinn für Solidarität und gemeinsame Ziele.

Was die Fragestellung angeht, wie wir so effektiv wie möglich sein könnten – ja, das ist genau der Punkt: Womit sollen wir uns befassen? Sie brauchen nicht erst eine Liste der schwerwiegenden Probleme zu erstellen, mit denen die Welt konfrontiert ist. Einige von ihnen sind extrem schwerwiegend. Die menschliche Spezies beispielsweise sieht sich vor wirkliche Überlebensfragen gestellt – und zwar buchstäblich. Von diesen Überlebensfragen gibt es mindestens zwei, wenn nicht mehr.

Eine davon ist die Existenz von Atomwaffen. Würde uns jemand vom Mars aus beobachten, so würde er es für ein Wunder halten, dass wir die letzten 60 Jahre überlebt haben. Und im Moment ist die Situation extrem gefährlich, so dass ich nicht verstehen würde, wenn wir diesem Thema keine Priorität beimessen.

Die andere Überlebensfrage ist die eskalierende Umweltkrise. Gerade dieser Frage sollten sich Anarchist:innen ganz besonders widmen.

Denn zum einen geht es dabei um Fragen der Technologie, wie z.B., ob man die Nutzung von Solarenergie wirklich auf den Weg bringen kann, usw. Und die wissenschaftsfeindliche Tendenz, die es im Anarchismus durchaus gibt, ist in dieser Hinsicht vollkommen selbstzerstörerisch. Meiner Ansicht nach werden hochentwickelte Technologien und wissenschaftliche Entdeckungen erforderlich sein, um der menschlichen Gesellschaft überhaupt eine Überlebenschance zu eröffnen zu können – es sei denn, wir beschließen,

sie sollte halt nicht überleben und wir sollten unsere Population auf eine Schar von 100.000 Jägern und Sammlern reduzieren, oder so etwas. Okay, lassen wir das beiseite. Wenn wir es ernst meinen mit den Milliarden von Menschen auf der Welt und deren Kindern und Enkelkindern, dann brauchen wir wissenschaftliche und technische Fortschritte.

Zum anderen wird auch ein radikaler sozialer Wandel erforderlich sein. Besonders in den Vereinigten Staaten – aber natürlich auch anderswo – forcierten Staat und Konzerne seit dem Zweiten Weltkrieg massive Social Engineering-Projekte⁷. Problematischer Weise basiert das soziale System, das diese Projekte sehr selbstbewusst und in aller Offenheit kreierten, auf der verschwenderischen Ausbeutung fossiler Brennstoffe. Das schloss Suburbanisierung ein⁸, den Bau von Autobahnen, die Zerstörung von Eisenbahnsystemen usw. – eben die ganze Bandbreite umgesetzter Planungen. Sie können sich vorstellen, dass ein Umbau dieser Ordnung erhebliche soziale Veränderungen voraussetzt. Und darüber sollten Anarchist:innen nachdenken.

Darüber nachzudenken bedeutet aber mehr als nur zu betonen, dass man eine freie und gerechte Gesellschaft haben möchte; wissen Sie, das wäre kein Nachdenken darüber. Wir müssen eine Unterscheidung treffen, wenn wir effektiv sein wollen. Das genau ist der Punkt: Wenn wir effektiv sein wollen, müssen wir unterscheiden zwischen dem, was man als „Vorschläge“ bezeichnen könnte, und dem, was man als „Eintreten für etwas“ bezeichnen könnte. Man kann vorschlagen, dass alle Menschen in Frieden leben sollten, dass wir keine Hierarchien haben sollten, dass alle Menschen kooperieren sollten usw. Okay? Das ist ein schöner Vorschlag, der irgendwie gut in ein akademisches Seminar passt.

⁷ Im politik- und sozialwissenschaftlichen Diskurs steht der Begriff „Social Engineering“ (dt.: soziale Ingenieurwissenschaft) für eine Praxis der politischen Beeinflussung bzw. Steuerung von gesellschaftlichen Teilsystemen mittels zielgerichteter Kommunikation und Schaffung geeigneter Institutionen und Infrastrukturen. (*Anm. d. Übers.*)

⁸ Der Begriff der Suburbanisierung beschreibt den historischen Prozess der Ausdehnung städtischer Lebens- und Siedlungsweisen aus den Kernstädten in ländliche Umlandgemeinden (engl.: „suburbs“). Infrastrukturelle Grundlagen sind die Entwicklung und Förderung des motorisierten Individualverkehrs und die räumlich-funktionale Entdifferenzierung der Städte (räumliche Trennung von Wohnen, Arbeiten und Freizeit). (*Anm. d. Übers.*)

Für etwas einzutreten, setzt mehr voraus als nur Vorschläge. Es bedeutet, dass man seine Ziele festlegt („Vorschlag“), aber auch, dass man einen Weg von hier nach dort skizziert (das genau meint: „Eintreten für etwas“). Und der Weg von hier nach dort erfordert fast immer kleine Schritte. Er erfordert die Anerkennung der bestehenden sozialen und wirtschaftlichen Realitäten. Und – um Bakunin⁹ zu zitieren – er erfordert Ideen, wie man die Institutionen der Zukunft innerhalb der bestehenden Gesellschaft aufbauen kann, aber genauso, wie man diese Gesellschaft verändern kann. Das bedeutet, dass Schritte unternommen werden müssen, die der Realität Rechnung tragen und deren Existenz nicht leugnen („Da sie mir nicht gefällt, werde ich mich mit ihr nicht abgeben“). Dies sind die einzigen Wege, um effektiv zu sein.

Das kann man erkennen, wenn man sich die seriösen und wirklich substantiellen anarchistischen Zeitschriften ansieht. Nehmen wir z.B. *Freedom*¹⁰ aus England, die vielleicht älteste oder zumindest eine der ältesten anarchistischen Zeitschriften. Wie Sie wissen, gibt es *Freedom* schon ewig. Wenn man ihre Seiten durchgeht, erkennt man, dass sich das meiste mit milden reformistischen Taktiken befasst. Und das meine ich jetzt nicht als Kritik. Denn eine anarchistische Zeitschrift sollte so agieren. Sie sollte sich mit den Rechten der Arbeiter:innen beschäftigen, mit spezifischen Umweltthemen, mit Problemen von Armut und Elend, mit dem Imperialismus usw. Ja, damit sollte sie sich befassen, wenn sie sich für einen langfristigen, signifikanten sozialen Wandel hin zu einer freieren und gerechteren Gesellschaft einsetzen will. Um effektiv zu sein, kann ich mir keinen anderen Weg vorstellen. Das Beharren auf der reinen Lehre würde einem ansonsten jede Möglichkeit nehmen, auf effektive Art und Weise in Aktion zu treten. Es

⁹ Der russische Revolutionär **Michail Aleksandrowitsch Bakunin** (1814-1876) gilt als einer der einflussreichsten Vordenker, Aktivisten und Organisatoren des internationalen Anarchismus. Seine Ideen gehören strömungsübergreifend dem gesamten libertären Sozialismus an, wobei insbesondere seine Konzeption des kollektivistischen Anarchismus bewegungsgeschichtlich relevant wurde. (*Anm. d. Übers.*)

¹⁰ *Freedom* ist die langlebigste anarchistische Zeitschrift im englischen Sprachraum. Sie wurde 1886 von einem anarcho-kommunistischen Herausgeber:innen-Kreis um Charlotte Wilson (1854-1944) und Pjotr Alexejewitsch Kropotkin (1842-1921) begründet. Seitdem erscheint *Freedom* im Londoner Verlag Freedom Press, seit einem Neudesign im Jahr 2008 zweiwöchentlich, seit 2014 nur noch in digitaler Form (**online**). (*Anm. d. Übers.*)

würde einen ganz einfach vom Erreichen der eigenen Ziele abschneiden, ja sogar von der bloßen Annäherung an diese Ziele. Und es würde in eine Form von Sektierertum münden, in Engstirnigkeit, in einen Mangel an Solidarität und gemeinsamer Zielsetzung, die meiner Meinung nach schon immer eine Art Pathologie marginalisierter Kräfte, insbesondere der Linken, waren. Aber was die Effektivität der anarchistischen Bewegung angeht, ist diese Pathologie ganz besonders gefährlich.

Frage: *Auch, wenn wir auf lange Sicht eine staatenlose Gesellschaft bevorzugen, wäre es ein Fehler, kurzfristig auf die Abschaffung des Staates hinzuwirken – diese Meinung habe ich vertreten. Denn ich ging davon aus, dass wir versuchen sollten, den Staat zu stärken, weil er gebraucht wird, um die Macht der großen Konzerne zu kontrollieren. Allerdings neigen viele anarchistische Untersuchungen – meine eigenen eingeschlossen – zu dem Befund, dass sich die Macht großer Unternehmen aus staatlichen Privilegien ableitet und dass Regierungen dazu tendieren, sich von konzentrierten privaten Interessen vereinnahmen zu lassen. Dies scheint zu implizieren, dass die wahrscheinlichen Nutznießer eines mächtigeren Staates dieselben Unternehmenseliten sein werden, die wir zu bekämpfen versuchen. Offensichtlich verdankt die Wirtschaft sich dem staatlichen Schutz und ist zugleich verdammt gut darin, den Staat zu vereinnahmen. Wenn wir die Macht der Wirtschaft besiegen wollen – wäre es dann nicht eine bessere Strategie, den Staat abzuschaffen, anstatt zu versuchen, die staatliche Macht zu stärken?*

Chomsky: Nun, hierauf gibt es eine sehr einfache Antwort: Es handelt sich dabei um keine Strategie, und da es gar keine Strategie ist, kann es auch keine bessere Strategie sein. Wenn wir die „Abschaffung des Staates“ eine Strategie nennen, fallen wir zurück auf das Niveau von „Wir wollen Frieden und Gerechtigkeit“. Wie wollen Sie vorgehen, um den Staat abzuschaffen? Geht das? Fällt Ihnen eine Möglichkeit ein, das zu tun? Ich denke, wenn es einen Weg gäbe, dies in der bestehenden Welt zu tun, würde alles zusammenbrechen und zerstört werden. Man kann es einfach nicht tun. Denn es gibt nichts, was den Staat ersetzen könnte. Sie wissen schon: Wenn es ein lebendiges, machtvolleres Netzwerk von Kooperativen, von Gemeinschaftsorganisationen und von durch Arbeiter:innen kontrollierten Industrien

geben würde, das sich über den ganzen Kontinent und die ganze Welt erstreckt – ja, dann könnte man tatsächlich über die Abschaffung des Staates reden. Aber mit der Erwägung, den Staat in der Welt, so wie sie besteht, abzuschaffen, verorten Sie sich eher in irgendeinem randständigen akademischen Seminar oder in einer kleinen Gruppe, wo gesagt wird: „Mensch, das wäre doch schön.“ Es ist keine Strategie und kann daher auch keine bessere Strategie sein.

Wir sind mit Realitäten konfrontiert. In Ihrer Frage beschreiben Sie – und tatsächlich ist es so (ich habe ebenfalls viel darüber geschrieben) –, dass wir eine Reihe von Machtsystemen haben, die eng miteinander verbunden sind. Eines dieser Systeme ist die Macht der Konzerne, die Macht der Wirtschaft. Es ist bei weitem das gefährlichste von allen. Es umfasst eine im Grunde genommen unverantwortliche private Tyrannei. Ein zweites System, ziemlich eng mit dem ersten verbunden, ist die Staatsmacht. Und die Bemerkung ist richtig (auch hierüber habe ich viel geschrieben), dass die Staatsmacht dazu tendiert, sich überwiegend von konzentrierter privater Macht beeinflussen zu lassen.

Okay, das sind die realen Probleme. Nun halten wir nach Strategien Ausschau. Nehmen wir z.B. die Gesundheitsversorgung, okay? Ein Thema für die Titelseiten. Wie kann eine Strategie aussehen, die mit der Tatsache umgeht, dass viele Millionen Menschen in den USA keine ausreichende Gesundheitsversorgung haben? Sie werden erst dann in eine Notaufnahme geschleppt, wenn es bereits zu spät ist, noch irgendetwas zu tun. Ich finde, hierbei handelt es sich um ein echtes Problem, und es betrifft einen riesigen Teil der Bevölkerung. Das zweite Problem ist das in den Vereinigten Staaten bestehende Gesundheitssystem selbst. In diesem privatisierten, unregulierten Gesundheitssystem sind die Pharmakonzerne so mächtig, dass die Regierung nicht einmal über die Arzneimittelpreise verhandeln darf. In einem derartigen System wird die Gesundheitsversorgung erstens streng, und zwar sehr streng, nach Wohlstand rationiert, und zweitens ist dieses System so gestaltet, dass es den öffentlichen Finanzhaushalt systematisch untergräbt. Sie müssen sich nur die Entwicklungstendenzen anschauen. Es wird nichts mehr übrig bleiben für Schulen, für die Sozialversicherung, für die Sicherheit der Arbeitnehmer:innen oder für sonst etwas. Was übrigbleibt, fließt in den Militärhaushalt. Dieser ist unantastbar. Und er wird immer

umfangreicher – ein weiteres Problem, das wir berücksichtigen müssen. Obama¹¹ verfügt über den größten Militärhaushalt seit dem Zweiten Weltkrieg. Aber solange dieser Tatbestand wie ein weiterer Elefant im Kleiderschrank („another elephant in the closet“)¹² als unantastbar gilt, wirkt sich das völlig ineffiziente, privatisierte und unregulierte Gesundheitssystem für die Menschen extrem schädlich aus. Außer die Wohlhabenden – denen geht es gut – wird es alle anderen zerstören.

Was können wir also dagegen tun? Es ist sicherlich keine Strategie, einfach zu sagen: „Okay, lasst uns den Staat abschaffen!“ Das bringt nichts und ist im Grunde nur ein Geschenk an den Machtsektor von Konzernen und Staat. Denn es bietet keinerlei Alternativen. Eine kurzfristige Antwort wäre, das zu tun, was die große Mehrheit der Bevölkerung seit Jahrzehnten will, nämlich ein vernünftiges nationales Gesundheitssystem aufzubauen, wie es jedes andere Industrieland in der einen oder anderen Form besitzt. Nun, zufällig ist das der Wunsch einer großen Mehrheit, also müsste man nicht erst viele Mauern einreißen, um die Menschen dafür zu organisieren. Diesen Wunsch gibt es schon seit Jahrzehnten. Er wird durch ein Konglomerat von Konzernen und Staat vehement bekämpft, aber diese Verbindung ist nicht unumstößlich; wie Sie wissen, wurden schon größere Siege errungen. Wir könnten ins Detail gehen: Wie gehen Sie z.B. mit der Tatsache um, dass die Demokraten¹³ selbst bei kleinen Linderungsmaßnahmen wie einer öffentlichen Option für das Gesundheitswesen aus nachvollziehbaren Gründen abgestraft wurden? Wie gehen Sie mit dieser Tatsache, einer sehr konkreten Tatsache, um? Gerade gab es eine Wahl in Massachusetts, deren Ergebnis total überrascht hat – es wurde meist völlig falsch interpretiert, aber darauf werde ich nicht eingehen. Bei dieser Wahl war einer der auffälligsten Umstände, dass die Mehrheit der Gewerkschaftsmitglieder – Obamas traditionelle Wählerschaft – sich der Abstimmung enthielt. In den sozial

¹¹ Der US-amerikanische Politiker der Demokratischen Partei Barack Hussein Obama (geb. 1961) war von 2009-2017 der 44. Präsident der Vereinigten Staaten. (*Anm. d. Übers.*)

¹² Zu der im englischen Sprachraum verbreiteten „elephant“-Metapher siehe Anm. 1. (*Anm. d. Übers.*)

¹³ Gemeint ist hier die US-amerikanische Democratic Party. Im Jahr 1828 gegründet, ist sie die dienstälteste politische Partei der Welt. Neben der Republican Party (gegründet 1854) sind die Demokraten eine der beiden großen politischen Parteien in den Vereinigten Staaten. (*Anm. d. Übers.*)

schlechter gestellten Vierteln der Arbeiter:innen herrschte enorme Apathie vor (Die Wahl wurde von den wohlhabenden Vorstädten gewonnen). Aber von denen, die zur Wahl gingen, stimmten die meisten für Scott Brown¹⁴, den Republikaner, also gegen die Demokraten – und schossen sich damit selbst in die Füße. Denn eine der ersten Maßnahmen, die im Anschluss umgesetzt wurden, war die Entfernung eines der Gewerkschaftsnähe verdächtigen Mitgliedes aus dem National Labor Relations Board¹⁵. Aber die Wähler:innen hatten ihre Gründe, und diese Gründe sind sehr klar – lesen Sie einfach die Gewerkschaftspresse. Einer der wesentlichen Gründe waren die Äußerungen Obamas, dass er zu Kompromissen bereit sei und notfalls auf alles verzichten würde, außer auf eine Sache: die Besteuerung von Gewerkschaftsmitgliedern zur Umsetzung seiner Krankenversicherungspläne. Klar, dass die Leute darüber wütend sind. Ich meine, warum auch nicht? Einen anarchistischen Standpunkt beziehen sie damit zwar nicht; aber eben doch einen verständlichen, elementar menschlichen Standpunkt.

Wenn Sie an dem langfristigen Projekt des Fragestellers interessiert sind – nämlich an der Auflösung von Staats- und Konzernmacht –, sollten Sie diesen Dingen Aufmerksamkeit schenken und die Arbeiter:innen dafür organisieren. Es darf nicht Rush Limbaugh¹⁶ überlassen werden, Menschen mit echten und legitimen Beschwerden zu organisieren – Sie wissen, das wäre der Weg in den Faschismus. Sie sollten draußen bei den Menschen sein und ihnen helfen, sich selbst für ihre Anliegen zu organisieren. Diese Anliegen können auf vielfache Weise mit längerfristigen anarchistischen Projekten in Verbindung gebracht werden. Genau das ist der Bereich, in dem Anarchist:innen wirken sollten. Und das Gleiche gilt für jeden anderen Teil der Gesellschaft.

Sehen Sie mal, einige Dinge, die zurzeit passieren, wirken irgendwie surreal. Aber sie könnten echte Ansätze für anarchistische Organisation

¹⁴ Scott Philip Brown (geb. 1959) ist ein US-amerikanischer Politiker der Republikanischen Partei. (*Anm. d. Übers.*)

¹⁵ Das 1935 gegründete National Labor Relations Board (NLRB) ist eine US-amerikanische Bundesbehörde, die für die Überwachung, den Schutz und die Regulierung der Arbeitsbeziehungen zuständig ist. (*Anm. d. Übers.*)

¹⁶ Rush Limbaugh (1951-2021) war ein US-amerikanischer Radiomoderator und Entertainer. Er galt als einer der einflussreichsten Vertreter der rechtskonservativ-populistischen sog. New Right in den Massenmedien der Vereinigten Staaten. (*Anm. d. Übers.*)

bieten. Lassen Sie mich ein anderes Beispiel anführen. Aufgrund der Planung von Staat und Konzernen – und diese Dinge kommen nicht aus heiterem Himmel – weist der ökonomische Trend seit 30 Jahren in Richtung Finanzialisierung der Wirtschaft¹⁷. Und logische Folge davon ist die Unterminierung der einheimischen Produktion. Ist das klar? Beides gehört zusammen. Zur Verdeutlichung kann man den Anteil der Finanzinstitute am Bruttoinlandsprodukt (BIP) betrachten. Im Jahr 1970 betrug er vielleicht drei Prozent; heute liegt er bei fast einem Drittel. Und parallel dazu wird das produzierende Gewerbe abgebaut, was für die Eigentümer schön ist, wenn sie in Mexiko oder in China oder sonst wo produzieren können. Aber für die Gemeinden und die Arbeitnehmer:innen ist es schrecklich.

Gleichzeitig wird endlich erkannt – sogar von den Konzern-Eliten, die sich jahrelang erbittert gegen diese Einsicht gewehrt haben –, dass eine echte Umweltkrise auf uns zukommt, und dass auch sie in der Gefahr schweben, alles zu verlieren, was sie besitzen. Also wollen sie etwas dagegen tun. Daher betonen sie ganz zaghaft, dass wir nicht das einzige Land in der industriellen Welt sein sollten, dessen Verkehrssystem über keine Hochgeschwindigkeitszüge verfügt, auch wir sollten Hochgeschwindigkeitszüge haben – ein minimaler, aber bedeutender Schritt im Umgang mit einer schweren potentiellen Krise. Nun, in diesem Moment demontieren Regierung und Konzerne industrielle Standorte, zum Beispiel in Michigan und Indiana, indem sie u. a. GM-Werke¹⁸ schließen und die Produktion ins Ausland verlagern. Das ist das eine, was sie tun. Zugleich passiert aber auch etwas Anderes: Obamas Verkehrsminister weilt in Europa, genauer gesagt in Spanien. Dort ist er mit staatlichen Konjunkturmitteln, nämlich mit US-amerikanischen Steuergeldern, auf der Suche nach Vertragsabschlüssen mit spanischen Firmen, welche die von den Vereinigten Staaten benötigten Hochgeschwindigkeitszüge liefern könnten. Ich glaube, es ist schwer, sich eine drastischere Kritik am sozioökonomischen System von Staat und Kon-

¹⁷ Im ökonomietheoretischen Diskurs wird unter Finanzialisierung der Wirtschaft eine Tendenz des kapitalistischen Systems verstanden, durch die der Finanzsektor zunehmende Bedeutung und Dominanz gegenüber allen anderen wirtschaftlichen Bereichen gewinnt. (*Anm. d. Übers.*)

¹⁸ Gemeint sind hier Produktionsstandorte des global operierenden US-amerikanischen Automobilkonzerns General Motors Company (GMC). (*Anm. d. Übers.*)

zernen vorzustellen. Hier werden Gemeinden und Arbeitskräfte zerstört, während wir mit ihren Steuergeldern in Spanien das kaufen, was sie selbst produzieren könnten.

Nun, wenn man sich hiergegen nicht organisieren kann, hat man wirklich ein Problem: Man ist überhaupt keine Bewegung. Nehmen wir mal die Arbeiter:innen in Gary (Indiana) oder in Flint (Michigan) usw. Ist es wirklich so, dass sie einfach nur dasitzen und zusehen müssen, wie das alles passiert? Nein. Sie können die Arbeitsplätze und Fabriken übernehmen. Sie können sie selbst verwalten. Sie können die Produktion umstellen. Das ist schon einmal geschehen, und zwar während des Zweiten Weltkrieges im Zuge einer viel größeren Umstellung von ziviler Produktion auf Kriegsproduktion. Auf Anweisungen des Staates müssen sie dazu nicht warten, denn er ist die einzige existierende Institution, welche die Menschen beeinflussen können. Eine private Tyrannei kann man nicht beeinflussen. Man kann die Regierung beeinflussen. Das ist schon oft geschehen. Man bräuchte einige Unterstützung, aber bei weitem nicht so viel wie bei der Rettung von Goldman Sachs¹⁹ und anderen. Sicherlich bräuchte man etwas, man bräuchte eine Menge Unterstützung durch die Bevölkerung, aber es ist möglich. In meinen Augen könnte man sich sogar auf die konservative Wirtschaftstheorie berufen, die in dieser Hinsicht ziemlich eindeutig ist. Man muss nur die Lehrbücher über Wirtschaftsunternehmen lesen. Ihre ausschließliche Ausrichtung am Nutzen der „Shareholder“, also am Nutzen eines winzigen Prozentsatzes wohlhabender Aktionäre, ist keineswegs in Stein gemeißelt; sie können auch im Interesse der „Stakeholder“ arbeiten, also im Interesse der Belegschaft und der Gemeinde. Die Unternehmen selbst werden sich nicht dafür entscheiden, aber die Belegschaft und die Gemeinde können das für sie tun.

Diese Anstrengungen können durchaus geschultert werden. Tatsächlich gibt es Fälle, in denen es bereits geschehen ist. Ja, es gibt Fälle, in denen

¹⁹ Die 1869 gegründete Goldman Sachs Group, Inc. (GS) ist ein weltweit tätiges Investmentbanking- und Wertpapierhandelsunternehmen. Während der globalen Finanzkrise erhielt GS im Oktober 2008 von der US-Regierung Direkthilfen in Höhe von 10 Milliarden US-Dollar und gehörte damit zu den sechs großen US-Banken, die mit einem staatlichen Rettungsprogramm vor einer Kreditklemme bewahrt werden sollten. (*Anm. d. Übers.*)

es sogar in sehr großem Maßstab versucht wurde. U.S. Steel²⁰ etwa stand kurz davor, erfolgreich zu sein, und hätte es mit größerer Unterstützung des Konzerns auch geschafft.

Ich könnte damit noch fortfahren. Es geht um echte Organisationsstrategien, die kurzfristige Anstrengungen mit langfristigen Zielen kombinieren. Sie knüpfen an realen Problemen an, mit denen die Menschen in ihrem täglichen Leben konfrontiert sind. Zugleich schaffen sie zumindest ansatzweise die Basis für eine Gesellschaft, die auf freier Assoziation, auf Solidarität, Selbstverwaltung usw. beruht. Und das alles liegt direkt vor unseren Augen. Meiner Ansicht nach sollten wir uns mit diesen Dingen beschäftigen, und nicht mit abstrakten Fragen wie der, ob wir trotz fehlender Strategie versuchen sollten, den Staat zu zerstören. Nach meinem Empfinden ist damit die Richtung beschrieben, in der das Denken sich bewegen sollte. Das bedeutet nicht, dass wir unsere langfristigen Ziele aufgeben müssen. Im Gegenteil ist gerade dies der Weg, um sie zu verwirklichen. Und wenn es einen anderen Weg der Verwirklichung gäbe, habe zumindest ich noch nie etwas von ihm gehört.

Quelle: Dieser Beitrag wurde unter dem Titel *Chomsky on Cognitive Science, and Anarchism. Noam Chomsky interviewed by blog posters* auf libcom.org veröffentlicht ([online](#)). Das textgleiche Original des Interviews, das der slowenische Sozialwissenschaftler Žiga Vodovnik mit Noam Chomsky führte, war zuvor am 12. März 2010 im REDDIT Blog erschienen ([online](#)). Die Übersetzung aus dem Angloamerikanischen erfolgte durch Markus Henning, der den Text zum besseren Verständnis auch mit Fußnoten versehen hat, die als „(Anm. d. Übers.)“ kenntlich gemacht sind.

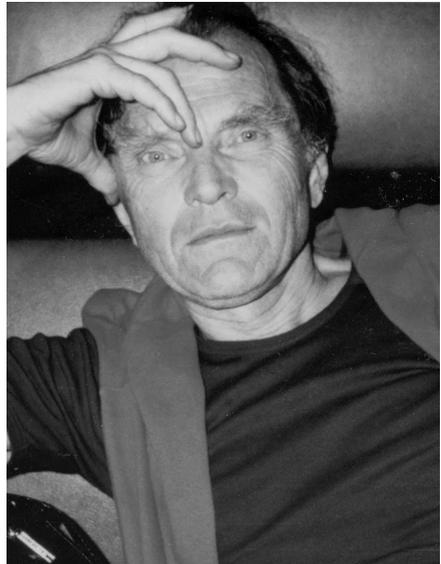
²⁰Die 1901 gegründete United States Steel Corporation (U.S. Steel) ist bis heute der größte integrierte Stahlkonzern der USA mit wichtigen Standorten im Inland und in Westeuropa. (Anm. d. Übers.)



Der deutsche Philosoph Max Stirner (d.i. Johann Kaspar Schmidt, 1806 -1856), der als einer der bedeutendsten Wegbereiter des individualistischen Anarchismus gilt. Nach einer Zeichnung von Friedrich Engels.

Public Domain, Quelle: [Wikimedia](#)

Der österreichische Wissenschaftsphilosoph Paul Feyerabend (1924 -1994), der sich mit seinem „erkenntnistheoretischen“ Anarchismus gegen Ideologien als Instrumente der Fremdbestimmung und für die geistige Autonomie des Individuums aussprach. Quelle: [Paul K. Feyerabend Foundation](#).



Anarchismus bei Paul Feyerabend und Max Stirner¹

Von Ronald Hinner

Paul Feyerabend, der freigeistige Schüler des großen Wissenschaftstheoretikers Karl Popper, provozierte den Kritischen Rationalismus, indem er seinen Vertretern die ungebrochene Erbschaft des Dogmatismus unterstellte. Max Stirner, der weitgehend unterschätzte Schüler Hegels, führte bereits sehr ähnliche, und noch weitergehende Argumente gegen den kritischen Humanismus und Liberalismus der Junghegelianer ins Feld.

Feyerabend, der sich nie intensiv mit der Geschichte der Philosophie, oder gar mit dem Deutschen Idealismus befasst hat, kannte Stirner vermutlich nicht. Dennoch weist der „erkenntnistheoretische“ Anarchismus, der im Rahmen der Wissenschaftstheorie als unhaltbar bzw. haltlos zurückgewiesen wurde, interessante Parallelen zu Stirners „individualistischem“ oder „existentiellem“ Anarchismus auf. Es geht dabei im Wesentlichen um ideologiekritische Argumente, die um das Thema Bildung und Erziehung kreisen und eine ebenso einfache wie unorthodoxe anthropologische Grundhaltung vermuten lassen.

Der erkenntnistheoretische Anarchismus

Was ist „die Wissenschaft“? Was ist das Kriterium ihres Erfolgs, und in welcher Beziehung steht dieser Erfolg zu den Möglichkeiten von Erkenntnis überhaupt? Paul Feyerabend verwarf die gängigen Antworten der Wissenschaftsphilosophie auf diese Fragen. Ihm zufolge können dogmatische Methoden die Wissenschaften nicht anleiten, weil auch sie durch die praktischen Erfahrungen fortwährend umgeformt werden.

„Erfolgreiches Forschen gehorcht nicht allgemeinen Regeln – es verläßt sich bald auf den einen, bald auf den anderen Maßstab, und die Schachzüge, die es fördern, werden dem Forscher oft erst nach Vollendung der Forschung klar.“²

¹ Dieser Beitrag ist die gekürzte und überarbeitete Version einer Seminararbeit, die im Jahr 2012 vom Autor verfasst wurde.

² Paul Feyerabend: *Wider den Methodenzwang*, revidierte und erweiterte Fassung, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, S. 376.

Es mache daher keinen wesentlichen Unterschied, dass „die Natur der Wissenschaften noch immer in Dunkel gehüllt“ ist, da diese philosophische Frage ohnehin „keine Rolle bei der Forschung intelligenter Wissenschaftler“ spielt.³ Gerade das Eingeständnis der Unwissenheit über die Natur halte den Wissenschaftler dazu an, die Möglichkeiten der Erkenntnis offen zu lassen, anstatt sie durch Methoden zu beschränken.

„Anything goes“: Das bekannte Motto Feyerabends verweist auf einen Pluralismus von Methoden, der das Privileg der Schöpfung von Erkenntnis nicht auf Experten beschränkt.

Denn „umfassende Irrtümer [. . .], die auf den Grundprinzipien eines ganzen Sachgebietes beruhen, können oft nur von Außenseitern oder von Wissenschaftlern mit einer etwas ungewöhnlichen Entwicklung korrigiert werden“.⁴

Darüber hinaus gilt: „*Kein Gedanke ist so alt oder absurd, daß er nicht unser Wissen verbessern könnte.*“⁵ Auch Mythen hätten ihren Platz in der wissenschaftlichen Forschung. Sie erscheinen „nur darum so sonderbar und unsinnig, weil ihr wissenschaftlicher Gehalt entweder unbekannt ist oder von Philologen und Anthropologen verfälscht wurde“.⁶

Die radikale Schlussfolgerung Feyerabends:

„Die Trennung zwischen der Geschichte einer Wissenschaft, ihrer Philosophie und der Wissenschaft selber löst sich in nichts auf, desgleichen der Unterschied zwischen Wissenschaft und Nichtwissenschaft.“⁷

Über die methodologischen Bedenken hinaus expliziert Feyerabend auch die Rolle von „Macht, Propaganda und Gehirnwäschemethoden in der Entwicklung der Erkenntnis und der Wissenschaft“.⁸ Der öffentliche Wissensstand spiegle nicht die tatsächlichen Ergebnisse der Forschung wider, sondern er orientiere sich an wissenschaftspolitischen Agenden und markt-relevanten Verkaufsargumenten. Feyerabend zufolge hat der „Chauvinis-

³ Ders.: *Erkenntnis für freie Menschen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, S. 113 f. und S. 212.

⁴ Ebd., S. 198.

⁵ Feyerabend: *Wider den Methodenzwang* (vgl. Anm. 2), S. 55 [Hervorhebungen im Original].

⁶ Ebd., S. 59.

⁷ Ebd., S. 56.

⁸ Ebd., S. 24.

mus der Wissenschaft“⁹ seine Wurzeln in der imperialistischen Geisteshaltung der westlichen Zivilisation:

„Man hat kolonisiert und die Lebensformen der kolonisierten Stämme unterdrückt. Diese Lebensformen wurden zuerst durch das Christentum und dann durch die Religion der Wissenschaften ersetzt.“¹⁰

Dieser Imperialismus behindere nicht nur die freie Entfaltung der Kulturen, sondern auch „die Entwicklung der Wissenschaften und des Rationalismus“.¹¹

„Die ‚normalen‘ Wissenschaften des späten 20. Jahrhunderts haben im Gegensatz zu den Wissenschaften, die ihnen vorangingen, jeden philosophischen Ehrgeiz aufgegeben und sind ein mächtiges *Geschäft* geworden, das das Bewußtsein der in ihm Tätigen beeinflusst. [. . .] Die größten Leistungen der Vergangenheit werden nicht als Mittel der Aufklärung verwendet, sondern zur Einschüchterung der Laien [. . .].“¹²

Feyerabends Verhältnis zum Rationalismus ist äußerst gespalten, was die Zuordnung seines Denkens zum postmodernen Diskurs durchaus begünstigt hat. Aufgrund des Mangels an sachlicher Argumentation in der Geschichte der Wissenschaften schließt er nicht nur, dass die Vernunft nicht das Monopol auf Erkenntnis hat, sondern „daß eine ‚systematische‘ Analyse Betrug ist“.¹³ Auch die Wissenschaft erzähle letztlich immer nur Geschichten, weshalb auch sie eigentlich Kunst und „die Natur selbst ein Kunsterzeugnis“ sei.¹⁴

Die radikale Absage an den Rationalismus und den Realismus findet sich erst in den Spätschriften. Der wesentliche Kern dieser Auffassung lässt sich jedoch bereits in der frühen Konzeption des „erkenntnistheoretischen Anarchismus“ nachweisen. Dieser orientiert sich am politischen Anarchismus, indem er den Glauben an autoritative Methoden, Modelle und Strukturen aufgibt, die sich im Zuge eines Paradigmenwechsels als „nicht nur

⁹ Ebd., S. 293 f.

¹⁰ Feyerabend: *Erkenntnis für freie Menschen* (vgl. Anm. 3), S. 202.

¹¹ Ders.: *Wider den Methodenzwang* (vgl. Anm. 2), S. 68.

¹² Ebd., S. 247 f. [Hervorhebung im Original].

¹³ Paul Feyerabend: *Zeitverschwendung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 222.

¹⁴ Ders.: *Die Vernichtung der Vielfalt. Ein Bericht*, Wien: Passagen, 2005, S. 39.

partiell unrichtig, sondern ganz falsch“ herausgestellt haben.¹⁵ Aber er unterscheidet sich darin, dass er noch kritischer und offener ist, indem er auch noch die letzten ideologischen Reste des religiösen Fanatismus abstreift.

„Für den Skeptiker sind alle Auffassungen entweder gleich gut oder gleich schlecht, oder er enthält sich überhaupt eines solchen Urteils; der erkenntnistheoretische Anarchist dagegen scheut sich nicht, die trivialste oder die empörendste Aussage zu verteidigen. Der politische oder der religiöse Anarchist möchte eine bestimmte Lebensform beseitigen, der erkenntnistheoretische Anarchist wird sie vielleicht verteidigen, denn für ihn gibt es keine ewige Treue und keine ewige Abneigung gegen irgendeine Institution oder Ideologie. Wie der Dadaist, dem er viel stärker ähnelt als dem politischen Anarchisten, hat er ‚nicht nur kein Programm, sondern (ist) gegen jedes Programm‘, obwohl er gelegentlich der beredteste Verteidiger des Status quo oder seiner Gegner ist: ‚Um ein wirklicher Dadaist zu sein; muß man auch Antidadaist sein.‘“¹⁶

Der politische Anarchismus ist nach Feyerabend dadurch gekennzeichnet, dass er sich gegen eine bestehende Ordnung und ihre Gesetze richtet. Er strebt die Freiheit von Herrschaft an, während er philosophische Prinzipien wie „Wahrheit“, „Wissenschaft“ oder „Ordnung“ nicht notwendigerweise negiert. Der erkenntnistheoretische Anarchist hingegen wendet sich „eindeutig und bedingungslos“ gegen „allgemeine Grundsätze, allgemeine Gesetze, allgemeine Ideen“ generell:

„wie ‚die Wahrheit‘, ‚die Vernunft‘, ‚die Gerechtigkeit‘, ‚die Liebe‘ und das von ihnen hervorgerufene Verhalten, wenn er auch nicht bestreitet, daß es oft taktisch richtig ist, so zu handeln, als gäbe es derartige Gesetze (Grundsätze, Ideen) und als glaube er an sie.“¹⁷

Diese dadaistische Haltung entspricht der „lockeren Art jener Anarchisten, die [überhaupt] kein Prinzip mehr haben“, wobei diese Haltung eigentlich nur jene offene Positionierung beschreibt, die „[a]lle fortschrittlichen Wissenschaftler immer für eine Trivialität gehalten [haben]“.¹⁸ Es geht

¹⁵ Ders.: *Wider den Methodenzwang* (vgl. Anm. 2), S. 248.

¹⁶ Ebd., S. 249.

¹⁷ Ebd., S. 249 f.

¹⁸ Ebd., S. 248. Feyerabend hat immer wieder betont, dass die in *Wider den Methodenzwang* ausgeführten Ideen über den wissenschaftlichen Fortschritt „nicht neu sind – für

dem erkenntnistheoretischen Anarchisten also nicht um die Bejahung des Chaos, sondern um die irrationalistische oder spielerische Auflockerung von todernten Überzeugungen und rationalistischen Argumentationsketten.

„Ein theoretischer Anarchist ist wie ein Geheimagent, der das Spiel der Vernunft mitspielt, um die Autorität der Vernunft (der Wahrheit, der Ehrlichkeit, der Gerechtigkeit usw.) zu untergraben. [. . .] Ähnlich könnte ein Schauspieler oder Dramatiker alle äußeren Zeichen ‚tiefer Liebe‘ darstellen, um dem Gedanken der ‚tiefen Liebe‘ selber den Nimbus zu nehmen.“¹⁹

Wenn aber das rationale Argument nicht ernst zu nehmen ist, so könnte man gegen Feyerabend einwenden, dann wäre auch der erkenntnistheoretische Anarchismus keine ernst zu nehmende Anweisung mehr. Er wäre ein performativer Selbstwiderspruch, der nur im künstlerischen Rahmen einer ironischen Realitätsauffassung Sinn (oder Unsinn) macht.

Insofern ließe sich das liberalistische Pathos der radikalen Freiheit und Offenheit sogar als eine verkappte Form jener Freiheitssehnsucht deuten, die Feyerabend selbst als „*religiöse[n]* oder *eschatologische[n]* Anarchismus“²⁰ bezeichnet: Auch der erkenntnistheoretische Anarchist versucht offensichtlich, einer Ordnung zu entfliehen, indem er sich von ihr distanziert – zwar nicht der materiellen, aber der geistigen. Ging es dem politischen Anarchismus um die Abschaffung der *politischen* Herrschaft, so geht es offenbar dem erkenntnistheoretischen Anarchismus um die Abschaffung der *geistigen* Herrschaft: der herrschenden Ideen, Grundsätze und Prinzipien.

Feyerabend führt das Anti-Prinzip der Herrschaftslosigkeit ad absurdum, um die Grenzen des Rationalismus und der logischen Argumentation aufzuzeigen. Wie so viele postmoderne Strategen scheint er damit allerdings auch den moralischen Anspruch der modernen Aufklärung zu verdecken, nämlich die Mündigkeit bzw. Selbstbestimmung des Individuums.

Physiker wie Mach, Boltzmann, Einstein, Bohr waren sie eine Selbstverständlichkeit“ (Ebd., S. 12).

¹⁹ Ebd., S. 38.

²⁰ Ebd., S. 246 [Hervorhebungen im Original].

Der individualistische oder existentielle Anarchismus

In direkter Reaktion auf Hegel und den Deutschen Idealismus hatte schon Max Stirner versucht, eine radikale Position gegen die Herrschaft der Ideen einzunehmen. Er kritisierte die humanistische Anthropologie von Ludwig Feuerbach, die an die Stelle Gottes den Menschen zum obersten Prinzip erklärt hatte.

Das „menschliche Wesen“, das von den Sozialisten als „Menschheit“ oder „Gesellschaft“ gefasst wurde, ist Stirner zufolge nicht realer als die Idee von Gott, und auch der Effekt sei derselbe: Der Mensch unterwirft sich seiner eigenen Schöpfung, indem er eine „fixe Idee“ über sich stellt und ein Gespenst verehrt, bzw. einem „Spuk“ huldigt. „Nun ist der Gegenstand nicht mehr für Mich, sondern Ich bin für ihn da.“²¹ Die „Besessenheit“ von solch einem geistigen „Heiligtum“ ist für Stirner das eigentliche Prinzip der religiösen Knechtschaft. „Alles, wovor Ihr einen Respekt oder eine Ehrfurcht hegt, verdient den Namen eines Heiligen [. . .].“²²

Das wirklich „Allgemeine“ sei nicht das von Feuerbach beschworene Prinzip der Liebe, sondern umgekehrt der *Egoismus*: das konkrete Eigeninteresse als das gedanklich nicht zu begreifende Prinzip jeder Handlung. Die religiöse oder philosophische Besessenheit unterwerfe dieses Eigeninteresse einem allgemeinen, „heiligen“ Interesse, nämlich dem absolut „Guten“, dem der wirkliche, einzelne Mensch niemals gerecht werden kann. Er erfährt sich als unvollkommener Sünder und strebt zeitlebens danach, dem wahren oder guten Menschen näher zu kommen. Da er das aber trotz allem zu seinem eigenen Heil tut, ist sein Egoismus ein „*uneingestandener*, [. . .] mithin unbewußter Egoismus“, der sich durch die Unterwerfung unter die fixe Idee in „Knechtschaft, Dienst, Selbstverleugnung“ verwandelt hat.²³

Auf die Ideale der französischen Aufklärung angewandt bedeutet dies, dass der Sinn der Gerechtigkeit in der rechtlichen Verfolgung des Eigeninteresses besteht: Der Egoist ist nun nicht mehr als Sünder vor Gott definiert, sondern als „Unmensch“ vor „dem“ Menschen. Die fixe Idee der

²¹ Max Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum*, durchgesehene und verbesserte Auflage, Stuttgart: Reclam, 2008, S. 326.

²² Ebd., S. 78.

²³ Ebd., S. 182 [Hervorhebung im Original].

Gleichheit wiederum sorgt dafür, dass der reale Bürger dem idealen Menschen immer ähnlicher wird. Das Prinzip der Freiheit schließlich bezieht sich auf den Geist im Sinne Hegels, auf *die Vernunft des idealen Menschen*.²⁴

Im aufstrebenden Liberalismus seiner Zeit erblickt Stirner daher nicht die Überwindung, sondern die Vollendung des religiösen Prinzips. Der universalistische Glaube des Christentums mündet in den humanistischen Glauben an die Wahrheit des Staates oder der Gesellschaft, was für Stirner letztlich bedeutet, dass sich die verschiedenen Meinungen der Menschen schrittweise einer totalitären, „allgemein menschliche[n] Meinung“ unterordnen sollen.²⁵

Auch Paul Feyerabend hat diesen Glauben an fixe Ideen im Blick, wenn er der westlichen Monotonie eine pluralistische Vielfalt gegenüberstellt.²⁶ Schon in seinem frühen Hauptwerk vertritt er die Auffassung, dass dem „Streit zwischen Rationalismus und Empirismus“ der tiefere Gegensatz von „dogmatischen und opportunistischen Methodologien“ zugrunde liegt, und „daß der Empirismus so streng und unnachgiebig sein kann wie die strengsten Formen des Rationalismus“.²⁷ Bekannt ist auch seine Auffassung, dass das Urteil der Kirche gegen Galilei durchaus „rational und gerecht“ war. Und dass hingegen seine andauernde Verteidigung durch die Modernen

„kein rationales Unternehmen [ist], sondern Bestandteil eines Machtkampfes, in dessen Verlauf die Wissenschaftler genau dieselbe Macht zu gewinnen hoffen, die die Kirche einst besaß“.²⁸

Wie Feyerabend ausführt, orientiert sich die wissenschaftliche Forschung an Hypothesen, wobei sich das vorübergehende Festhalten an die-

²⁴ Vgl. Ebd., S. 140 f.

²⁵ Ebd., S. 141.

²⁶ Vgl. Paul Feyerabend: *Irrwege der Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, S. 11.

²⁷ Ders.: *Wider den Methodenzwang* (vgl. Anm. 2), S. 90.

²⁸ Ebd., S. 206 und S. 217. „[G]emessen an den damals bekannten Tatsachen und Gesetzen war die Idee von der Bewegung der Erde in der Tat genauso absurd, wie etwa die Ideen Velikowskys absurd sind, wenn man sie mit anerkannten wissenschaftlichen Tatsachen und Gesetzen von heute vergleicht.“ (Ebd., S. 209 f.). [Immanuel Velikovsky war der maßgebliche Erneuerer des Katastrophismus, sowie Wegbereiter der Plasmakosmologie und der Chronologiekritik.]

sen Ideen prinzipiell nicht vom religiösen Glauben unterscheidet.²⁹ Wenn man etwa auf den Prämissen der Teilchenphysik oder der Krebsforschung beharrt, während die seit Jahrtausenden etablierte Astrologie als unwissenschaftlich verworfen wird, dann eben nur deswegen, „[w]eil man sie für eine Häresie hält – und bei Häresien hört die Rationalität auf“.³⁰ „Ich habe nie die Vernunft ‚heruntergemacht‘“, erklärt Feyerabend in seiner Biografie, „sondern nur einige versteinerte und überhebliche Versionen von ihr“.³¹

Stirners radikal-anarchistische Religionskritik geht jedoch weiter, weil sie den Staat als das neue Prinzip der religiösen Ketzerverfolgung begreift. Wie sich das christliche Interesse der göttlichen Liebe in der fanatischen Bekehrung alles Nicht-Göttlichen äußerte, so impliziere die heilige Liebe zum Menschen und zur Menschlichkeit die Verfolgung des Egoisten, des Unmenschen. Das nicht-öffentliche Privatleben des Bürgers stehe aus Prinzip unter Generalverdacht, weil es nicht am allgemein-menschlichen Interesse orientiert ist. Es wird also aus systemimmanenten Gründen nicht gefördert, sondern höchstens geduldet.³²

Die von Feyerabend geforderte Trennung von Staat und Ideologie³³ ist von Stirners Standpunkt aus undenkbar und widersprüchlich. Außerdem wäre es für ihn nicht überraschend, dass *die* Wissenschaft, bzw. der staatliche Wissenschaftsbetrieb – ähnlich wie die Politik – mehr mit der Produktion von gesellschaftlichen Problemen als mit deren Lösung beschäftigt ist.

Die Phrase „Ich“ – nicht *das* „Ich“ als allgemeiner Begriff – ist der unphilosophische Kern von Stirners Philosophie. Die eigene Existenz (nicht das eigene Denken, wie bei Descartes) ist für ihn die einzige Realität, die mit „wissenschaftlicher“ Sicherheit ausgesagt werden kann. Aufgrund der Einzigartigkeit des konkreten Individuums spricht Stirner auch vom „Einzi-gen“, der den von Natur aus allgemeinen Ansprüchen des Geistes und der Gesellschaft entgegensteht.

²⁹ Vgl. Paul Feyerabend: *Über die Methode. Ein Dialog. Eine Verteidigung der Astrologie*, Tübingen: Chiron, 2010, S. 19.

³⁰ Ebd., S. 22.

³¹ Feyerabend: *Zeitverschwendung* (vgl. Anm. 13), S. 182.

³² Vgl. Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum* (vgl. Anm. 21), S. 126.

³³ Vgl. Feyerabend: *Erkenntnis für freie Menschen* (vgl. Anm. 3), S. 75.

In dem Maß, in dem ein Mensch seine Individualität aus dem Kollektiv der Gesellschaft heraus entwickelt, wird er vom bloßen Naturgeschöpf zum schöpferischen *Eigner*.

„Man erkennt es nicht in der ganzen Fülle des Wortes, daß alle Freiheit wesentlich – Selbstbefreiung sei, d.h. daß Ich nur so viel Freiheit haben kann, als Ich durch meine Eigenheit Mir verschaffe.“³⁴

Als heilige Idee des Liberalismus hingegen bleibt *die Freiheit* „eine *Sehnsucht*, ein romantischer Klagelaut, eine christliche Hoffnung auf Jenseitigkeit und Zukunft“.³⁵

Die Entwicklung des Individuums über den „Naturzustand“ der Gesellschaft hinaus ist für Stirner die eigentliche Voraussetzung der geistigen Autonomie. Die Herauslösung des Kindes aus dem familiären Verband, also die „Auflösung der ursprünglichen Gesellschaft“, mündet in die freie Vereinigung von Gleichgesinnten.³⁶

„Allerdings entsteht auch durch Verein eine Gesellschaft, aber nur wie durch einen Gedanken eine fixe Idee entsteht, dadurch nämlich, daß aus dem Gedanken die Energie des Gedankens, das Denken selbst, diese rastlose Zurücknahme aller sich verfestigenden Gedanken, verschwindet.“³⁷

Der Staat aber fixiert die „Verfassung“ der Menschen und erlaubt Bewegung nur noch im Rahmen der etablierten Gesellschaft, dem „Leichnam des Vereins oder der Vereinigung“.³⁸

Im Gegensatz zur politischen Revolution des „kollektivistischen“ Anarchismus orientiert sich Stirners „individualistischer“ Anarchismus an einem existentialistischen Begriff von „Empörung“.

„Die Revolution zielte auf neue *Einrichtungen*, die Empörung führt dahin, Uns nicht mehr einrichten zu lassen, sondern Uns selbst einzurichten, und setzt auf ‚Institutionen‘ keine glänzende Hoffnung. Sie ist kein Kampf gegen das Bestehende, da, wenn sie gedeiht, das Bestehende von selbst zusammenstürzt, sie ist

³⁴ Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum* (vgl. Anm. 21), S. 184.

³⁵ Ebd., S. 180 [Hervorhebung im Original].

³⁶ Ebd., S. 342.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd.

nur ein Herausarbeiten Meiner aus dem Bestehenden. Verlasse Ich das Bestehende, so ist es tot und geht in Fäulnis über. Da nun nicht der Umsturz eines Bestehenden mein Zweck ist, sondern meine Erhebung darüber, so ist meine Absicht und Tat keine politische oder soziale, sondern, als allein auf Mich und meine Eigenheit gerichtet, eine *egoistische*.³⁹

Stirner erhebt also nicht, wie es Feyerabend dem politischen Anarchismus zurecht unterstellt, die körperliche Gewalt zum Prinzip. Die voluntaristische Ur-Gewalt der egoistischen Empörung ähnelt eher der Prinzipienlosigkeit des erkenntnistheoretischen Anarchismus, der auch noch „die letzten Verfestigungen“ der anarchistischen Lebensform beseitigen möchte.⁴⁰ Der große Unterschied besteht darin, dass Feyerabend, wie sein großer Mentor, Ernst Mach, gewissermaßen das Kind mit dem Bade ausschüttet, und die positivistische „Auflösung“ auf die Instanz des Erkennens selbst anwendet. Auch das „Ich“ des Individuums ist für ihn letztlich nur ein Produkt der Geschichte, es ist „nichts anderes als eine weitere (und nicht sehr umfassende) Tradition“.⁴¹

Stirner hingegen bleibt Hegel darin verpflichtet, dass die „Verflüssigung“ der fixen Ideen und verhärteten Strukturen von der Erkenntnis des eigenen Selbstbewusstseins ausgeht. Der „Einzig“ soll nicht gedanklich fixiert und einem abstrakten Prinzip des Menschen untergeordnet werden, aber er soll auch nicht als die Quelle des eigenen Willens geleugnet werden. Auch in den rebellischen Bekenntnissen Feyerabends blitzt die Ahnung dieser unhintergehbaren Individualität hin und wieder auf:

„Ich, so sagte ich mir, wenn ich mir die Sache vor Augen führte, bin doch verschieden von der sublimsten Erfindung, die ich produziert habe, und von der tiefsten Überzeugung, die mich durchdringt, und ich darf es nie zulassen, daß diese beschränkten Ereignisse an die Macht kommen und mich zu ihrem gehorsamen Diener machen.“⁴²

³⁹ Ebd., S. 354 [Hervorhebungen im Original].

⁴⁰ Vgl. Feyerabend: *Wider den Methodenzwang* (vgl. Anm. 2), S. 248 f.

⁴¹ Ders.: *Erkenntnis für freie Menschen* (vgl. Anm. 3), S. 45.

⁴² Feyerabend: *Irrwege der Vernunft* (vgl. Anm. 26), S. 456.

Der pädagogische Anarchismus

Stirners Anliegen war es, die „dienstbare“ Kritik der humanistischen Aufklärung in eine „eigene“ oder egoistische Kritik münden zu lassen, die den realen Interessen des Denkenden dient.⁴³ Der „Zweck des Denkens“ sei letztlich „die *Unbedenklichkeit*, wie ja ein Denkender in jedem einzelnen Falle mit seinem Denken darauf ausgeht, [. . .] mit der Sache fertig zu werden“. Religion und Philosophie aber glauben, man könne „nur durch Bedenken mit dem Bedenken fertig werden“.⁴⁴ In der Replik an die Rezensenten seines Buches erklärte Stirner, es sei von ihm in dieser Sache erst „ein Anfang, wenn auch noch ein sehr unbeholfener“ gemacht worden.⁴⁵

Auch für Feyerabend war der erkenntnistheoretische Anarchismus „ein Anfang, ein sehr schwieriger Anfang“, der auf „ein besseres Verständnis der Wissenschaften, bessere gesellschaftliche Verhältnisse“ usw. abgezielt hat. Er habe nie behauptet, schreibt er in seiner Biographie, dass mit seiner Kritik der „versteinerte[n] und überhebliche[n] Versionen“ der Vernunft „das letzte Wort gesagt worden sei“.⁴⁶ „[W]as liegt doch den jungen Deutschen näher als die Kritik“, heißt es an einer Stelle, die ebenso gut an Stirners Zeitgenossen gerichtet sein könnte: das Problem sei das Kriterium der Kritik.

„*Man erfindet die Kritik nicht, man kritisiert aufgrund einer Autorität wie etwa des Marxismus, oder des kritischen Rationalismus, oder eines dogmatisch verhärteten Anarchismus*“.⁴⁷

Feyerabends Unmut gilt der Philosophie-Industrie und den von ihr beschäftigten Intellektuellen. Ihre Kritik ist „dienstbar“ im Sinne Stirners, weil sie von der Überzeugung getragen ist, „daß die Erlösung von einer neuen *Theorie* kommen muß und daß Ideen ausreichen zum Aufbau solcher Theorien“.⁴⁸

⁴³ Vgl. Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum* (vgl. Anm. 21), S. 393 ff.

⁴⁴ Ders.: *Rezensenten Stirners*, in: Max Stirner: *Parerga, Kritiken, Repliken*, hrsg. von Bernd A. Laska, Nürnberg: LSR-Verlag, 1986, 167 f. [Hervorhebung im Original].

⁴⁵ Ebd., S. 170.

⁴⁶ Feyerabend: *Zeitverschwendung* (vgl. Anm. 13), S. 182.

⁴⁷ Ders.: *Über die Methode* (vgl. Anm. 29), S. 65 [Hervorhebungen im Original].

⁴⁸ Ders.: *Irrwege der Vernunft* (vgl. Anm. 26), S. 441 [Hervorhebung im Original].

„[S]ie sind interessiert an Ideen, wie der Idee der Realität oder der Idee der Wahrheit oder der Idee der Objektivität. Und sie fragen nicht, wie solche Ideen mit der menschlichen Existenz zusammenhängen, sie fragen, in welcher Beziehung sie zueinander stehen.“⁴⁹

Die Philosophen sind „nur mehr *Denkbeamte* und *Begriffsverwalter*“, und „sie können praktisch tun, was sie wollen“, denn „das ist der Inhalt der sogenannten ‚akademischen Freiheit‘“.⁵⁰

Wie Stirner hat Feyerabend davor gewarnt, dass „die Unmündigkeit gegenüber einer Staatsreligion durch die Unmündigkeit gegenüber einem Staatsrationalismus ersetzt wird“.⁵¹ Und diese Einsicht ist es auch, die seine ambivalente Haltung zur Aufklärung begründet.

„Die Pose des Erziehers, des Aufklärers, der wie eine strahlende Sonne das Leben anderer Menschen erhellt [. . .] ist mir zutiefst zuwider, zumal sie die Pose von Feiglingen ist, die ihre persönlichen Phantasien unter dem Mantel objektiver Werte verbergen und so die Verantwortung von sich auf ein Abstraktum abschieben.“⁵²

Feyerabend sieht die eigentliche Aufgabe der Intellektuellen darin, die „fruchtbare Subjektivität zu klären und zu fördern“, also die wirklichen Interessen der Menschen, wie sie etwa in Bürgerinitiativen zum Ausdruck kommen.⁵³ Doch Feyerabend wusste, dass das Problem tiefer, nämlich in der Bildung und Erziehung liegt.

„Für mich persönlich ist das erste und dringendste Problem, wie man berufsmäßige ‚Erzieher‘ aus dem Bildungswesen entfernt. Der Zwang der Zensuren, die Konkurrenz, die ständigen Prüfungen, alles das muß beseitigt werden, *und man muß auch das Lernen von der Vorbereitung auf einen bestimmten Beruf trennen*.“⁵⁴

⁴⁹ Ebd., S. 121.

⁵⁰ Feyerabend: *Erkenntnis für freie Menschen* (vgl. Anm. 3), S. 157 [Hervorhebungen im Original].

⁵¹ Ebd., S. 164.

⁵² Feyerabend: *Irrwege der Vernunft* (vgl. Anm. 26), S. 444.

⁵³ Vgl. Ders.: *Erkenntnis für freie Menschen* (vgl. Anm. 3), S. 163.

⁵⁴ Ders.: *Wider den Methodenzwang* (vgl. Anm. 2), S. 291 [Hervorhebungen im Original].

Die „demokratischen Grundsätze“ würden ausgerechnet dort „außer Kraft gesetzt, wo sie am wichtigsten sind“.⁵⁵

In Feyerabends Gedanken zu Bildung und Erziehung ist die Nähe zu Stirners Staats- und Moralkritik am stärksten zu spüren.

„Abgelehnt werden alle Versuche besonderer Gruppen, am Menschen herumzupfuschen, ihn ‚kritischer‘, ‚frommer‘, ‚humaner‘ etc. zu machen, sofern diese Versuche auf staatlichen Institutionen beruhen [. . .].“⁵⁶

Die Menschen sollen nicht durch ein „Zurechtschneiden der Seele“ ihrer Individualität beraubt werden.⁵⁷ Wie tief Feyerabends Widerstand gegen den zwangsmoralischen Humanismus geht, zeigt der folgende Satz:

„[I]ch glaube Euch nicht eure Phrasen vom ‚Schrecken von Auschwitz‘, solange die Verbreitung Eurer Menschlichkeit in Schulen, Spitälern, Universitäten, Gefängnissen solch einen Seelentod mit sich bringt!“⁵⁸

„Eine Menschenliebe, die nicht genährt wird von der Liebe zu besonderen Menschen, ist ein Monstrum und eine Humanität, die Verbrechen gegen die Humanität aus dem Menschsein ausschließen will, ein akademischer Witz.“⁵⁹

Die zentrale Frage der Aufklärung ist die nach der Mündigkeit oder Autonomie des Individuums. Für Stirner ist es die Frage nach einer Selbstgesetzgebung, die nicht mehr um *den* Menschen kreist. Schon im 16. Jahrhundert hat der frühe Aufklärer Étienne de La Boétie den Kern dieses Problems als die Frage nach der *freiwilligen Knechtschaft* formuliert.

„Wenn man aber sieht, wie nicht hundert, nicht tausend Menschen, sondern hundert Landschaften, tausend Städte, eine Million Menschen sich eines Einzigen nicht erwehren, der alle miteinander so behandelt, daß sie Leibeigene und Sklaven sind, wie könnten wir das nennen?“⁶⁰

⁵⁵ Ebd., S. 68.

⁵⁶ Feyerabend: *Erkenntnis für freie Menschen* (vgl. Anm. 3), S. 77.

⁵⁷ Ebd., S. 152.

⁵⁸ Ebd., S. 148.

⁵⁹ Feyerabend: *Irrwege der Vernunft* (vgl. Anm. 26), S. 451.

⁶⁰ Étienne de La Boétie: *Von der freiwilligen Knechtschaft*, hrsg. und mit einem Vorwort von Ulrich Klemm, Frankfurt am Main: Trotzdem, 2009, S. 24.

Die Frage nach dem „inneren“ Tyrannen hat Stirner zur Erziehung geführt. Er spricht von einer Demütigung des Eigenwillens:

„Wer hätte es niemals, bewußter oder unbewußter gemerkt, daß Unsere ganze Erziehung darauf ausgeht, *Gefühle* in Uns zu erzeugen, d.h. sie uns einzugeben, statt die Erzeugung derselben Uns zu überlassen, wie sie auch ausfallen mögen.“⁶¹

Durch dieses „Eingegebene“ wird die Impfung mit fremdem Gedankengut gefördert, und die Entwicklung von eigenen Ideen, Gedanken und Urteilen blockiert. Der potentielle Eigner wird zum „Besessenen“, indem ihm die Wahrheit „eingepägt, eingetrichtert, eingebläut“ wird.⁶² Im Gegensatz zum autonom entwickelten „Eigentum“ stehen die fixen Ideen als „Heiligtum“ „außerhalb seiner *Gewalt*, d.h. über *ihm*“.⁶³ „[E]s ist, mit einem prägnanten, moderneren, seit Freud [. . .] geläufigen Ausdruck, das *Über-Ich*.“⁶⁴

Bernd A. Laska spricht von einem „pädagogischen“ „Anarchismus“, dessen anthropologisches Grundverständnis in der psychoanalytischen Forschung von Wilhelm Reich weiter ausgearbeitet worden sei.⁶⁵ Stirners Programm wende sich gegen den „Inbegriff von Heteronomie“⁶⁶, gegen die „im frühen Kindesalter einsetzende zwanghafte, brutale oder manipulative, jedenfalls ‚unvernünftige‘ Internalisierung des jeweils für vernünftig, gut, richtig etc. gehaltenen Wertesystems, sei dies ein historisch überliefertes, vorgefundenes, sei dies ein konstruiertes, erfundenes.“⁶⁷

Der von Stirner beschriebene Eigner wäre „der wirkliche – nicht nur leerformelhaft beschworene – Mündige, der denjenigen ‚eigenen‘ Verstand hat, zu dessen konsequentem Gebrauch er nicht erst aufgefordert zu werden braucht“.⁶⁸

⁶¹ Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum* (vgl. Anm. 21), S. 70 [Hervorhebung im Original].

⁶² Ebd., S. 88.

⁶³ Ebd., S. 77 [Hervorhebungen im Original].

⁶⁴ Bernd A. Laska: „*Katechon*“ und „*Anarch*“. *Carl Schmitts und Ernst Jüngers Reaktionen auf Max Stirner*, Nürnberg: LSR-Verlag, 1997, S. 45 [Hervorhebung im Original].

⁶⁵ Vgl. Ders.: *Die Negation des irrationalen Über-Ichs bei Wilhelm Reich*, lsr-projekt.de ([online](#)).

⁶⁶ Ders.: *Max Stirner – Dissident geblieben*, in: *Die Zeit*, 2000/5, S. 49.

⁶⁷ Ders.: „*Katechon*“ und „*Anarch*“ (vgl. Anm. 64), 43 f.

⁶⁸ Ebd., S. 45 f.

Tatsächlich ist auch Feyerabend der Meinung, dass die vorgegebene, anerzogene Moral die Basis der inneren oder geistigen Knechtschaft ist.

„Eine ‚moralische Kraft‘, ob für Gut oder Böse, macht Menschen zu Sklaven und Sklaverei, auch [. . .] im Dienste der Menschheit, ist der übelste Zustand, in dem sich ein Mensch finden kann.“⁶⁹

Moralische Interessen sind Ausdrücke von individuellen Neigungen, und der humanistische Idealismus, der sie zu verallgemeinern sucht, scheint das Gegenteil des Beabsichtigten zu erreichen. „Verbindet man den Widerwillen [gegen die heutige Erziehung] mit einer Idee von objektiven Werten und nennt man das Ergebnis ein moralisches Gewissen, dann habe ich also kein moralisches Gewissen, *und ich halte das für gut so*“. Denn das Elend dieser Welt sei nicht das Werk „von schlechten Menschen, sondern von Menschen, die ihre ganz persönlichen Wünsche und Neigungen objektiviert und dadurch unmenschlich gemacht haben“.⁷⁰

Die pädagogische Grundüberzeugung Feyerabends lautet demnach, „daß ein moralischer Charakter nicht durch Argumentation, ‚Erziehung‘ oder eine Willensentscheidung geschaffen werden kann“. „Er kann aus keiner geplanten Handlung hervorgehen, ganz gleich, ob sie nun wissenschaftlicher, politischer, moralischer oder religiöser Natur ist. Wie wahre Liebe und wie die Luft, die wir atmen, ist sie eine Gabe, nicht eine Leistung.“⁷¹

Die Praxis in seinen Vorlesungen hat ihn gelehrt, dass „die beste Erziehung [darin besteht], daß man Menschen gegen systematische Versuche, sie zu erziehen, immunisiert“⁷².

Schon im Frühwerk verweist Feyerabend auf den Abgrund, der zwischen der Erziehung zur Individualität und der Erziehung zur Realität klafft. Dieser Gegensatz bedinge die

⁶⁹ Feyerabend: *Erkenntnis für freie Menschen* (vgl. Anm. 3), S. 163.

⁷⁰ Ders.: *Irrwege der Vernunft* (vgl. Anm. 26), S. 449.

⁷¹ Ders.: *Zeitverschwendung* (vgl. Anm. 13), S. 237.

⁷² Ders.: *Irrwege der Vernunft* (vgl. Anm. 26), S. 455.

„Spaltung zwischen einer verhaßten Wirklichkeit und willkommenen Fanta-
sien, zwischen Wissenschaft und Kunst, zwischen sorgfältiger Beschreibung
und ungezügelter Ausdruck der Persönlichkeit“.⁷³

Stirner, der ehemalige Gymnasiallehrer, hatte eben dieses Problem in
seinem frühen Aufsatz *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung, oder: Humanismus und Realismus* behandelt.⁷⁴ Er stellt dort fest, dass es in den Schulen
nur darum gehe, „positive[s] Wissen[] in Übereinstimmung und Zusammen-
hang zu bringen“.⁷⁵

„Nur ein formelles und materielles Abrichten wird bezweckt, und nur Gelehrte
gehen aus den Menagerien der Humanisten, nur ‚brauchbare Bürger‘ aus denen
der Realisten hervor, die doch beide nichts als *unterwürfige* Menschen sind.“⁷⁶

In diesem Aufsatz, der noch stärker von Hegel beeinflusst ist, vertritt
Stirner die Auffassung, das eigentliche Ziel der Philosophie sei die Aufhe-
bung des Wissens im Willen.

„Das Wissen erfährt diese Umwandlung dann, wenn es aufhört, nur an Objek-
ten zu haften, wenn es ein Wissen von sich selbst, oder, falls dies deutlicher
scheint, ein Wissen der Idee, ein Selbstbewußtsein des Geistes geworden ist.
Dann verkehrt es sich sozusagen in den Trieb, den Instinkt des Geistes, in ein
bewußtloses Wissen, von dem sich jeder wenigstens eine Vorstellung zu machen
vermag, wenn er es damit vergleicht, wie so viele und umfassende Erfahrungen
bei ihm selbst in das einfache Gefühl sublimiert wurden, das man *Takt* nennt
[. . .].“⁷⁷

Feyerabends Vorstellung von einer „pragmatischen Philosophie“ liegt
durchaus auf einer Linie mit dieser post-hegelianischen Wendung. Soll
doch der Dogmatismus durch das „*opportunistische Aufnehmen* und Verän-
dern“, und die systematische durch eine „praktische Analyse“ überwunden
werden, indem sich der Wissenschaftler „auf seinen *Takt* sowie auf die Er-

⁷³ Ders.: *Wider den Methodenzwang* (vgl. Anm. 2), S. 69.

⁷⁴ Vgl. Max Stirner: *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung, oder: Humanismus und Realismus*,
in: Max Stirner: *Parerga, Kritiken, Repliken*, hrsg. von Bernd A. Laska, Nürnberg: LSR-Verlag,
1986, 75–97.

⁷⁵ Ebd., S. 89.

⁷⁶ Ebd., S. 90 [Hervorhebung im Original].

⁷⁷ Ebd., S. 93 [Hervorhebungen im Original].

gebnisse eines freien Austausches“ stützt.⁷⁸ Hier ist noch einmal an Stirners Begriff des „Vereins“ zu erinnern, „denn Vereinigung ist ein unaufhörliches Sich-Vereinigen“, und zwar in jedem Bereich der sozialen Interaktion. Erst der verhärtete Verein, d.h. jede Ehe, Partei oder Gemeinschaft, die aufgrund von heiligen, unantastbaren Ideen „zum Stillstand gekommen, zur Fixheit ausgeartet“ ist, ist „tot als Verein, ist der Leichnam des Vereins oder der Vereinigung“.

Grenzen der anarchistischen Ideologiekritik

Was die beiden Lehrerkollegen in ihrem anarchistischen Eifer eint, ist der Widerstand gegen den intellektuellen und politischen Totalitarismus ihrer Zeit. Der anmaßende, fast schon ungezogene Widerwille gegen die geistige Versklavung machte sie zu herausragenden Fackelträgern eines im Wesentlichen „pädagogisch“ zu verstehenden Anarchismus. Wenngleich diese Richtung bei Stirner schon in sehr viel größerer Klarheit vorgezeichnet ist, gebührt Feyerabend das nicht zu schmälernde Verdienst, das groteske Ausmaß des Konformismus unter den Bedingungen der massenmedialen Wissensdiktatur aufgezeigt zu haben.

Der Unterschied zwischen Stirner und Feyerabend liegt zweifellos in ihrer Auffassung des Individuums und der „Eignerschaft“. Stirners Konzeption von Autonomie ist diskutabel, da im Anschluss an Hegel das ontologische Primat des Selbstbewusstseins gewahrt bleibt. Feyerabend hingegen versucht – darin bleibt er seinem Mentor, Ernst Mach, treu –, sich die Flexibilität des Denkens durch die Verleugnung des Ich-Bewusstseins zu erkaufen. Ähnlich wie bei anderen wirkmächtigen Aufklärern wie Karl Marx, Friedrich Nietzsche oder Sigmund Freud wird das Ich bei Ernst Mach nicht als eine eigenständige, *geistige Willensinstanz* ernstgenommen, sondern als das Produkt äußerer, materieller Umstände erklärt.⁷⁹

⁷⁸ Feyerabend: *Erkenntnis für freie Menschen* (vgl. Anm. 3), S. 140 und S. 159 [Hervorhebungen im Original].

⁷⁹ Zu einer Gegenüberstellung von Mach und Stirner vgl.: Ronald Hinner: *Max Stirner und Ernst Mach. Elemente des modernen Gnostizismus*, academia.edu ([online](#)).

Die polemische Vernunft- und Moralkritik beider Autoren erweist sich letztlich als widersprüchlich, da sie selbst durchaus „rationale“ Argumente für eine „gute“ Sache vorbringen. Doch ihr Anliegen war nicht die philosophische Begründung von Argumenten, sondern die ideologiekritische Entlarvung von gigantischen Denksystemen, die ihrerseits – eben das war ja das „Argument“ – nicht durch Argumente, sondern nur durch die autoritäre Polemik jahrhundertealter Selbstimmunisierungsstrategien gestützt sind. Eine undogmatisch rationale, d.h. eine erkenntniskritisch fundierte Wissenschaftstheorie wäre wohl nur im Rahmen einer konsequenten, d.h. post-positivistischen Ideologiekritik denkbar.

Literatur

- Feyerabend, Paul: *Die Vernichtung der Vielfalt. Ein Bericht*, Wien: Passagen, 2005.
- Feyerabend, Paul: *Erkenntnis für freie Menschen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
- Feyerabend, Paul: *Irrwege der Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- Feyerabend, Paul: *Über die Methode. Ein Dialog. Eine Verteidigung der Astrologie*, Tübingen: Chiron, 2010.
- Feyerabend, Paul: *Wider den Methodenzwang*, revidierte und erweiterte Fassung, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- Feyerabend, Paul: *Zeitverschwendung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Hinner, Ronald: *Max Stirner und Ernst Mach. Elemente des modernen Gnostizismus*, academia.edu ([online](#)).
- La Boétie, Étienne de: *Von der freiwilligen Knechtschaft*, hrsg. und mit einem Vorwort von Ulrich Klemm, Frankfurt am Main: Trotzdem, 2009.
- Laska, Bernd A.: *Die Negation des irrationalen Über-Ichs bei Wilhelm Reich*, lsr-projekt.de ([online](#)).
- Laska, Bernd A.: *Ein dauerhafter Dissident. 150 Jahre Stirners „Einzigler“*. Eine kurze Wirkungsgeschichte, Nürnberg: LSR-Verlag, 1996.

- Laska, Bernd A.: „Katechon“ und „Anarch“. *Carl Schmitts und Ernst Jüngers Reaktionen auf Max Stirner*, Nürnberg: LSR-Verlag, 1997.
- Laska, Bernd A.: *Max Stirner als „pädagogischer“ „Anarchist“*, in: Ulrich Klemm: *Anarchismus und Pädagogik. Studien zu einer vergessenen Tradition*, Frankfurt am Main: dipa, 1991, S. 33–44.
- Laska, Bernd A.: *Max Stirner – Dissident geblieben*, in: *Die Zeit*, 2000/5, S. 49.
- Stirner, Max: *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung, oder: Humanismus und Realismus*, in: *Max Stirner: Parerga, Kritiken, Repliken*, hrsg. von Bernd A. Laska, Nürnberg: LSR-Verlag, 1986, S. 75–97.
- Stirner, Max: *Der Einzige und sein Eigentum*, durchgesehene und verbesserte Auflage, Stuttgart: Reclam, 2008.
- Stirner, Max: *Rezensenten Stirners*, in: *Max Stirner: Parerga, Kritiken, Repliken*, hrsg. von Bernd A. Laska, Nürnberg: LSR-Verlag, 1986, S. 147–205.



Der libertäre niederländische Rechtswissenschaftler Thomas (Thom) Holterman (geb. 1942).
Quelle: PA Thom Holterman.

Recht und Macht in einer libertären Perspektive

Von Thom Holterman

Im Juni 2022 hielt ich in Limoges (Frankreich) und in Lausanne (Schweiz) Einführungsvorträge zu meinem in französischer Sprache erschienenen Buch *Anthropologie et anarchie dans les sociétés polycéphales*¹. Es ist ein Buch, das auf einer Studie aufbaut, die der deutsche Anthropologe Hermann Amborn im Jahr 2016 unter dem Titel *Das Recht als Hort der Anarchie*² veröffentlichte. Zu den Vorträgen war ich eingeladen worden von CIRA-Lausanne und CIRA-Limousin³. Bei nachfolgendem Text handelt es sich um eine überarbeitete Fassung meiner damaligen Ausführungen.

Vorwort

Um die von mir gewählte Perspektive nachzuvollziehen, ist es erforderlich, sich von der herrschenden Vorstellung bezüglich Recht und Macht zu befreien. Es ist üblich, *das Recht* als ein Repressionsinstrument zu betrachten. Es wird oft als Strafrecht verstanden. An sich ist das keine falsche Behauptung. Was ihr zugrunde liegt, ist allerdings, dass Recht auf Gesetz reduziert wird, auf staatlich geschriebenes Recht („positives Recht“). Von dieser Sichtweise sollten wir uns lösen können. Und zwar deswegen, weil es auch nicht-staatliches Recht gibt. Genau darauf möchte ich aufmerksam machen.

Ebenso üblich ist es, *Macht* als Beherrschung von anderen zu betrachten. Sie wird als Fähigkeit verstanden, anderen deinen Willen aufzuzwingen, andere dazu zu bringen, das zu tun, was du willst; sie beruht auf Befehlen. Das ist nicht falsch, allerdings reden wir dann von: *Herrschaft*. Diese

¹ Thom Holterman: *Anthropologie et anarchie dans les sociétés polycéphales*, Lyon: Atelier de création libertaire, 2021.

² Hermann Amborn: *Das Recht als Hort der Anarchie. Gesellschaften ohne Herrschaft und Staat*, Berlin: Matthes & Seitz, 2016.

³ CIRA: Centre International de Recherches sur l'Anarchisme (dt.: Internationales Zentrum für Anarchismusforschung).

lehnen wir ab. Was wir nicht ablehnen, ist „Macht“ im Sinne von „zu etwas in der Lage sein“.

Was wir für unser libertäres Verständnis von „Gesellschaft“ und „Welt“ erkennen müssen, ist die Existenz der nützlichen Unterscheidung zwischen einer *horizontalen* Lesart von Gesellschaft und einer *vertikalen* Lesart derselben. Aus libertärer Perspektive geht es um horizontale Beziehungen. Aus staatlicher Perspektive geht es um vertikal definierte Beziehungen (beispielsweise um die zwischen Regierung/Bürger).

Im Lichte einer horizontalen Lesart möchte ich etwas über die Grundlagen einer daraus folgenden Rechtsidee sagen. Dabei geht es mir nicht um den Ursprung des Rechts. Der lässt sich nicht finden. Denn Recht ist Menschenwerk; wir „machen“ es, wir „formulieren“ es (und in einer vertikalen Lesart wird es uns „aufgezwungen“; aber selbst dann ist es Menschenwerk, von Menschen mit politischen Ideen, die wir nicht gut finden können).

Recht ist etwas, das im gesellschaftlichen Leben der Menschen entsteht: Durch die tatsächliche Organisation menschlichen Agierens in sozialen Kontexten und im sozialen Leben. Es kann also verstanden werden als ein Phänomen mit regulierendem Charakter. Es wird nicht aufgezwungen, sondern ergibt sich aus dem, was in Gemeinschaften geschieht.

Im weiteren Verlauf werde ich das Thema in den folgenden fünf Schritten behandeln:

Zunächst konzentriere ich mich auf das Phänomen der „reflexiven Erwartungen“, wie es der deutsche Rechtssoziologe Niklas Luhmann beschreibt. Im zweiten Schritt erläutere ich dann den Begriff der „polykephalen Gemeinschaft“. Beim dritten Schritt geht es um die „Neutralisierung von Macht“ (als Herrschaft). Im vierten Schritt beschäftigen wir uns mit „Komplexität“. Und zu guter Letzt verwerfen wir die Behauptung, dass es keine Alternative gäbe (Margaret Thatcher⁴), denn diese Behauptung ist selbst nur das Ergebnis einer bestimmten Entscheidung. Wir können andere

⁴ Zur Legitimierung ihrer neoliberalen Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik prägte die britische Premierministerin Margaret Thatcher den Slogan „There is no alternative“ (dt.: „Es gibt keine Alternative“). Der Slogan kann als Ausdruck eines technokratischen Weltbildes verstanden werden, das soziale und ökologische Forderungen abzuwehren versucht, indem es auf einen vermeintlich zwingend zu beschreitenden Entwicklungspfad verweist. (*Anm. d. Übers.*)

Entscheidungen treffen, beispielsweise für ein *konkurrierendes* Paradigma, das es uns ermöglicht, ein „Kontrastmodell“⁵ zu präsentieren.

1. Reflexive Erwartungen

Um die Grundlagen dessen zu beschreiben, was wir als Menschen in unserem Sozialverhalten selbst an Recht „produzieren“, stütze ich mich auf einen der bedeutendsten deutschen Rechtssoziologen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Niklas Luhmann.⁶ Ich beziehe mich auf den ersten Teil seines Buches *Rechtssoziologie*⁷.

Für Luhmann steht fest, dass das Recht *nicht* aus sich selbst heraus oder auf der Grundlage höherer Normen und Prinzipien bestimmt wird. Vielmehr wird es bestimmt in Abhängigkeit von, mit Blickrichtung auf, als Appell an und in Beziehung zur Gesellschaft. Die Gesellschaft beinhaltet viele Bezugssysteme (man denke an Familie, Verwandtschaft, aber auch an „Verkehr“ oder Besuche in „Krankenhäusern“, „Bibliotheken“ etc.).

Diese Bezugssysteme weisen jeweils bestimmte *Erwartungsstrukturen* auf. Im Durchschnitt ermöglichen diese Strukturen einen geordneten Verlauf des Sozialverhaltens. Denn: „Ich erwarte, dass die andere Person weiß, was sie von mir zu erwarten hat.“ Im Straßenverkehr erwarte ich, dass die andere Person von mir erwartet, dass ich mich rechts halte. Das ist in der Erwartungsstruktur „Verkehr“ enthalten. Wechselseitig geht es also um die „Erwartung von Erwartungen“ der anderen. Diesbezüglich wird auch von *reflexiven Erwartungen* gesprochen.

Natürlich spricht niemand explizit darüber, aber der zugrundeliegende Umstand tritt beispielsweise in dem zutage, was wir *Antizipation* nennen:

⁵ Amborn: *Das Recht als Hort der Anarchie* (vgl. Anm. 2), S. 11.

⁶ Der Soziologe Niklas Luhmann (1927-1998) gilt als bedeutendster deutschsprachiger Vertreter der kommunikationstheoretisch fundierten Systemtheorie und Soziokybernetik. Ausgehend von dem Befund, dass die Strukturen menschlicher Kommunikation in nahezu allen sozialen Systemen vergleichbare Formen aufweisen, beansprucht Luhmanns Gesellschaftstheorie umfassende Geltung sowohl für soziale Mikrosysteme (wie etwa Liebesbeziehungen), als auch für soziale Makrosysteme (wie Rechtssysteme oder politische Systeme). (*Anm. d. Übers.*)

⁷ Niklas Luhmann: *Rechtssoziologie*, Bd. 1, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1972.

Wer in der Lage ist, vorauszuschauen, kann bestimmte Umstände einkalkulieren. Luhmann erwähnt das folgende Beispiel:

„Wer fremde Erwartungen erwarten kann – wer zum Beispiel voraussehen und berücksichtigen kann, wann eine Liebschaft Eheerwartungen kristallisiert und wessen Erwartungen es sein werden –, kann eine möglichkeitsreichere Umwelt haben und trotzdem enttäuschungsfreier leben.“⁸

Im Kontext der Erwartungsstrukturen stößt man häufig auf „objektive“ Erwartungen. Diese werden auf alle möglichen Arten formuliert. Eine bestimmte Art macht mich hellhörig, und zwar deshalb, weil in ihr die Erwartungen in „Soll-Formen“ artikuliert werden.⁹ Haben wir es bei diesem „Sollen“ nicht mit einer „vertikalen Lesart“ zu tun? Luhmann spricht hier von *regulativer Zielbestimmung* (regulative Sinn-Synthesen).¹⁰ Was hat es damit auf sich? Zur Beantwortung dieser Frage verwendete ich in der Vergangenheit das Beispiel eines anderen deutschen Rechtstheoretikers, Martin Kriele.¹¹ Das möchte ich hier wiederholen.

Mein Diskussionspunkt war, dass Freiheit in einem anarchistischen Sinn nicht als absolut und/oder abstrakt metaphysisch begriffen werden kann, sondern als mögliche Freiheit, die aus bewusster Interessengemeinschaft, aus selbst gewollter Solidarität besteht. Genau diesen Punkt beschreibt Martin Kriele in seinem Beispiel ganz praktisch: „Auch die Beschränkung der Freiheit muß einsichtig sein als Bedingung der Freiheit.“¹² Er erläutert dies anhand der Regel (Luhmann spricht von einer „Soll-Form“) „geliehene Gegenstände sind auf Verlangen zurückgegeben“¹³. Auch wer in einer Bibliothek ein Buch entliehen hat, kann das allgemeine Interesse einer solchen restriktiven Regel erkennen. Schon allein aus dem Grund, dass er

⁸ Vgl. Ebd., S. 34.

⁹ Vgl. Ebd., S. 38: „Die Erwartungen können in Sollform verbalisiert sein“.

¹⁰ Vgl. Ebd.: „Die Funktion solcher regulativer Sinnsynthesen [. . .]“.

¹¹ Der deutsche Staatsrechtsprofessor und Politiker Martin Kriele (1931-2020) war u. a. von 1976 bis 1988 Richter am nordrhein-westfälischen Verfassungsgerichtshof. Zu folgendem siehe auch: Thom Holterman: *Anarchismus und Recht*, in: *espero* (Neue Folge), Nr. 3 / Juli 2021, S. 75-132, hier: S. 116 ([online](#) | [PDF](#)). (Anm. d. Übers.)

¹² Vgl. Martin Kriele: *Recht und praktische Vernunft*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1979, S. 44.

¹³ Zit. in: Ebd., S. 53.

selbst mit der Möglichkeit einer Rollenumkehr rechnen muss. Denn was wäre, wenn er/sie ein Buch ausleihen (lesen) wollte, auf das ein anderer Entleiher dauerhafte Besitzansprüche erhebt?

Wichtig ist, sich Folgendes klarzumachen: Wer aus freien Stücken eine Bibliothek betritt, begibt sich freiwillig in eine Erwartungsstruktur. Diese Struktur ist zum Teil durch eine regulative Zielbestimmung geprägt. Als Neuankömmling ist die betreffende Person möglicherweise noch nicht vollständig informiert, was aber nicht heißt, dass andere keine Erwartungen an sie haben. Und sehr wohl wird sie mit enttäuschten Reaktionen konfrontiert werden, wenn sie diese Erwartungen nicht erfüllt. Das kann ein lehrreicher Moment sein.

Der italienische Anarchist Amedeo Bertolo¹⁴ hat das Vorstehende in einem Satz zusammengefasst: Das menschliche Sozialverhalten ist wesentlich kulturell, das heißt, es wird erlernt.¹⁵ Die Frage ist, ob dies noch etwas mit Anarchismus zu tun hat. Auf jeden Fall hat es etwas mit *Ordnung* zu tun. Und war es nicht Proudhon¹⁶, der bemerkte: „[. . .] obwohl durchaus

¹⁴ Amedeo Bertolo (1941-2016) war Wirtschaftsprofessor, Verleger und anarchistischer Aktivist. Er zählt zu den international bekannten Persönlichkeiten des neuen Anarchismus in Italien. Im Januar 1970 war Bertolo an der Gründung der Gruppi anarchici federati (GAF) beteiligt, die einen modernen Anarchismus ohne Adjektive vertraten, und er gehörte auch zu den Gründern der international renommierten Zeitschrift *A revista anarchica*, die er bis 1974 leitete. Im gleichen Jahr trat Bertolo seine Professur für Agrarwirtschaft an der Universität Mailand an. Neben seiner universitären Tätigkeit gründete und betrieb er noch bis zu seinem Lebensende zwei der bedeutendsten libertären Verlage der Nachkriegszeit in Italien, ab 1975 den Verlag *Antistato* und ab 1986 den Verlag *Eléuthera*, in denen Hunderte von Buchpublikationen zu einem weitgefassten Spektrum an libertären Themen erschienen sind. Siehe auch: Amedeo Bertolo: *Jenseits der Demokratie*, in: *espero* (Neue Folge), Nr. 5 / Juli 2022, S. 91-113 ([online](#) | [PDF](#)); Mimmo Pucciarelli: *Wie ich zum Anarchismus gekommen bin und warum wir den spanischen Vizekonsul entführt haben – Ein Interview mit Amedeo Bertolo*, in: *espero* (Neue Folge), Nr. 7 / Juli 2023, S. 127-152 ([online](#) | [PDF](#)). (*Anm. d. Übers.*)

¹⁵ Vgl. Amedeo Bertolo: *Anarchistes et fiers de l'être. Six essais et une autobiographie*, Lyon: Atelier de création libertaire, 2018, S. 85.

¹⁶ Das Revolutionsmodell des französischen Anarchisten Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) zielte auf die Schaffung einer netzwerkartigen Gegenökonomie mit freien Assoziationen, fairem Austausch und gegenseitiger Unterstützung (Mutualismus) sowie auf selbstbestimmte Zusammenschlüsse autonomer Kommunen und selbstverwalteter Betriebe zu größeren regionalen Einheiten (Föderalismus). (*Anm. d. Übers.*)

ein Freund der Ordnung, bin ich doch, in des Wortes ganzer Bedeutung, Anarchist.¹⁷

Neben Proudhon habe ich bislang lediglich zwei „bürgerliche“ Rechtswissenschaftler zitiert (Luhmann und Kriele). Was würde wohl ein anderer unverdächtiger Anarchist wie Michail Bakunin¹⁸ über „regulative Zielbestimmungen“ denken? Ich bin mir nicht sicher, wie diese Frage beantwortet werden kann. Aber in einem Brief an jemanden, der sich als echter Anarchist ausgibt, antwortet Bakunin wie folgt: Um zwischen Menschen, die dasselbe wollen, eine notwendige Gleichartigkeit des gemeinsamen Vorgehens herbeizuführen, bedarf es bestimmter Regeln, die für alle gleichermaßen verbindlich sind. Warum ist das so? Weil es sonst Harmonie und Frieden, so wie wir sie uns wünschen, nicht geben kann, sagt Bakunin. „Man muß wissen, wie, wann, wo man sich treffen kann, an wen man sich wenden kann, um von der Mitwirkung aller Gebrauch machen zu können“¹⁹, lautet sein Fazit.

Weshalb widmen wir diesem Punkt so viel Aufmerksamkeit? Luhmann betont, dass für ein tragfähiges Rechtsverständnis die Erkenntnis sehr wichtig ist, dass die regulativen Elemente allein aus sich selbst heraus nicht oder nicht gut funktionieren. Damit sie wirklich funktionieren können, ist mehr nötig. Der Dreh- und Angelpunkt der regulativen Elemente liegt nämlich auf der reflexiven Ebene der Erwartungen von Erwartungen. Auf dieser Ebene öffnen sie einen Möglichkeitsraum für Erwartungssicherheit. Seiner Auffassung nach liegt hierin eine unverzichtbare Grundlage für jegliches Miteinander.²⁰

¹⁷ Pierre-Joseph Proudhon: *Qu'est-ce la propriété? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement. Premier mémoire* (1840), Paris: Garnier-Flammarion, 1966, S. 296 [Hier zitiert nach: Ders.: *Was ist das Eigentum? Erste Denkschrift* (um eine neue Einleitung von M. Kramer vermehrter Nachdruck der Ausgabe Berlin 1896), Graz: Verlag für Sammler, 1971, S. 219. (Anm. d. Übers.)].

¹⁸ Der russische Revolutionär **Michail Aleksandrowitsch Bakunin** (1814-1876) gilt als einer der einflussreichsten Vordenker, Aktivisten und Organisatoren des internationalen Anarchismus. Seine Ideen gehören strömungsübergreifend dem gesamten libertären Sozialismus an, wobei insbesondere seine Konzeption des kollektivistischen Anarchismus bewegungsgeschichtlich relevant wurde. (Anm. d. Übers.)

¹⁹ Michael Bakunin: *Brief an Albert Richard vom 4. Dezember 1868*, in: Ders.: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Max Nettlau, Bd. 3, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1975, S. 93-95, hier: S. 94.

²⁰ Vgl. Luhmann: *Rechtssoziologie* (vgl. Anm. 7), S. 38 f.

Als Grundlage des Rechts hat Luhmann damit die Gesellschaft identifiziert, indem er darauf verweist, wie menschliches Handeln in ihr funktioniert (Kommunikation, Interaktion). Diesen Ansatz entwickelt er noch weiter und kommt dann auch auf das staatliche, das positive Recht zu sprechen. Aber das ist hier nicht mehr mein Thema.

2. Polykephale Gesellschaften

Ich möchte bemerken, dass Luhmann seine Sichtweise als Voraussetzung einbringt, um das Recht in westlichen Gesellschaften zu diskutieren, während ich seine Sichtweise benutze, um gedankliche Grundlagen für ein libertäres Rechtsverständnis zu schaffen. Auf dieser Basis will ich jetzt den Begriff „polykephale Gemeinschaft“ auslegen, wie er von dem deutschen Anthropologen Hermann Amborn²¹ in seinem Buch *Das Recht als Hort der Anarchie* verwendet wird.

Die Anthropologie untersucht die Beziehungen zwischen Menschen innerhalb bestimmter Gemeinschaften. Wie leben sie in Interaktion miteinander? Wie sehen ihre sozialen Organisationen aus? Dabei hat Amborn sich vorrangig mit „rechtlichen“ Zusammenhängen und Verfahren beschäftigt. Wie bereits der Titel seines Buches unmissverständlich zum Ausdruck bringt, bedeutet *Hort der Anarchie* in diesem Fall: Das Recht wird eingesetzt, um zu *verhindern*, dass die Macht in die Hände einiger *weniger* gelangt. Dabei ist es hilfreich, auf einen anderen Begriff zu verweisen: polykephal.

In der Anthropologie wird häufig der Begriff „akephal“ verwendet, wobei „a“ für „ohne“ und „kephal“ für „Kopf“ stehen. „Ohne Kopf“ = „ohne Anführer“ = „führungslose Gemeinschaften“. Amborn fiel auf, dass die von ihm untersuchten Völker tatsächlich mehrere oder viele Anführer hatten (Verteilung der Macht); „viele“ = „poly“, d.h.: „Viel- oder Mehrköpfigkeit“ = „polykephal“. Es geht also um polykephale Gemeinschaften.²²

²¹ Hermann Amborn (geb. 1933) ist ein deutscher Ethnologe, Anthropologe und emeritierter Universitätsprofessor. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen u.a. vergleichende Untersuchungen über gesellschaftliche Arbeitsteilung in akephalen bzw. polykephalen Gesellschaften des östlichen Afrikas. (*Anm. d. Übers.*)

²² Vgl. Amborn: *Das Recht als Hort der Anarchie* (vgl. Anm. 2), S. 27 f.

Das Wort „Anarchie“ in dem Buchtitel ist eine westliche Zuschreibung. Amborns Studie zeigt, dass alle möglichen Formen kollektiven Handelns und Organisierens in polykephalen Gemeinschaften libertäre Züge aufweisen. Aber die Menschen in den untersuchten Völkern verwenden keine Begriffe wie „libertär“, „Anarchie“, „Anarchismus“.

Ich halte noch einen weiteren Kommentar für angebracht. Weder Amborn noch ich betrachten jene Art von Gesellschaft, die als polykephal charakterisiert wird, als ein Modell, das in der westlichen Welt auf gleiche Weise funktionieren könnte. Man sollte in dieser Art von Gesellschaft eher ein „modèle opposé“, ein „Kontrastmodell“ sehen. Von ihm sollte eine subversive Wirkung ausgehen. Wenn behauptet wird, dass eine libertäre Gesellschaft niemals existieren könnte, kann man dem entgegen: „Ho ho, es gibt sie sehr wohl!“ Amborn macht dies deutlich. Und ... bei Luhmann haben wir die Grundlagen dafür gefunden – übrigens wiederum, ohne dass er selbst dies beabsichtigt hat. Aber das spielt für uns keine Rolle.

Was hat Amborn dazu bewogen, in Afrika zu forschen? Er nennt vier Gründe. Einer dieser Gründe, der zweite, kommt – unerwartet – dem nahe, was uns bei Luhmann begegnet ist. Es geht um die Funktionsweise der untersuchten afrikanischen Gesellschaften: Sie kennen zwar *Recht*, aber sie kennen keine Erzwingungsgewalt, um das Recht geltend zu machen. Deshalb kennen sie auch keine Institution, die ein Gewaltmonopol innehat. So können die komplexen historischen und gesellschaftspolitischen Zusammenhänge sichtbar gemacht werden, mit denen das spezifisch gestaltete Recht in herrschaftslosen Gesellschaften verwoben ist. Auch hier beruht die Wirksamkeit des Rechts auf bestimmten Machtverhältnissen. Diese sind jedoch unabhängig von Herrschaft oder Gewalt.²³

Ein weiterer Grund (der dritte) besteht darin, dass man bei diesen Völkern nicht nur den Wunsch nach Aufrechterhaltung autonomer Vereinigungen vorfindet, sondern auch die entschiedene Ablehnung von zentraler Autorität. Damit wird deutlich, dass institutionalisierte Herrschaft (zentrale Verwaltung, Regierung) alles andere als unvermeidlich ist.

²³ Vgl. Ebd., S. 13.

3. Neutralisierung von Macht

Nach dieser ersten Einführung in die beschriebenen Probleme erscheint es mir angebracht, dass wir uns dem Themenbereich der positiven Anarchie zuwenden. In der Tat ist es bemerkenswert, dass eine Reihe von Anthropologen in ihren Forschungsberichten über Gesellschaften und Völker „anarchistische Begriffe“ verwenden, ohne dass sie ursprünglich nach „Anarchismus“ gesucht hätten. So stößt man regelmäßig auf Gegenseitigkeit, Solidarität, Machtgleichgewicht. Mehr als einmal verweisen diese Beschreibungen auf die strukturelle Horizontalität der sozialen Ordnung.

In anarchistischen Kreisen bereitet das Wort Macht häufig Probleme. Und doch können Macht und Machtverhältnisse nicht ignoriert werden, ohne in einer sterilen Atmosphäre zu enden. Die Fähigkeit, etwas zu tun, etwas zu wollen, über die eigene Autonomie zu bestimmen – all das hat mit Macht zu tun. Was wir ablehnen, ist Herrschaft (Macht in der Form, dass man seinen eigenen Willen einem anderen aufzwingt). Um klar zu stellen, dass es um die Ablehnung von Herrschaft geht, spreche ich bei Bedarf auch von „Macht ohne Zwangsmittel“. Und bemerkenswerter Weise geht es in den untersuchten Gesellschaften immer genau darum. Wobei alles Mögliche getan wird, um das Aufkommen eines nicht tolerierten Machtgebrauchs zu unterbinden. Zu den Maßnahmen, die egoistisches Verhalten blockieren sollen, gehören insbesondere:

- Die Etablierung basisdemokratischer Vereinigungen.
- Die horizontale Gestaltung von Beziehungen zwischen Gleichen.
- Der Aufbau nachhaltiger sozialer und wirtschaftlicher Verbindungen, durch die Beziehungen des Gabentauschs entstehen, in denen sich Freund:innen zur gegenseitigen Hilfe verpflichten.

Es geht auch um das, was man als „Neutralisierung von Macht“ bezeichnen könnte. So begegnet man bei verschiedenen Völkern zwar einem „Anführer“, allerdings verfügt er über keine Machtmittel; außerdem kann er keine Befehle erteilen (und wenn er dennoch glauben sollte, dazu in der Lage zu sein, wird er ignoriert oder verjagt). Was er also gut können muss, ist reden (das soziale System ist in erster Linie auf Konsens ausgerichtet). Derartige Befunde haben Feldforschungen auf unterschiedlichsten Kontinenten

zutage gefördert. In einer ganz anderen Weltgegend als der, in welcher Amborn seine Studien durchführte, arbeitete der französische Anthropologe Pierre Clastres²⁴ – und zwar im Amazonasgebiet.

Clastres konzentrierte sich auf kleine Kollektive, während Amborn sich in Afrika mit großen polykephalen Völkern befasste. Bei allen Unterschieden stellte auch Clastres fest, dass der „Chef“ (der „Stammeshäuptling“) niemals denken sollte, er könne Befehle erteilen, und dass auch im Amazonasgebiet eine Schlüsselkomponente der Gruppen die *Gegenseitigkeit* im Warenaustausch ist. Von diesem System des gleichberechtigten Austauschs zwischen den Gruppenmitgliedern ist der Stammeshäuptling ausgeschlossen – als Element der Machtbegrenzung.

Bei all diesen Gruppen und Völkern vollziehen sich organisatorische Funktionsweise und Kontinuität dieser „Ordnung“ ohne zentrale Autorität und in *Abwesenheit* des Staates.²⁵ Diese Abwesenheit kann keineswegs als „Mangel“ bezeichnet werden, so lautet das Fazit.

4. Komplexität

Die letztgenannte Schlussfolgerung ändert nichts an der Tatsache, dass es nützlich und sinnvoll ist, etwas zur *Komplexität* sozialer Ordnungen zu sagen. Tatsächlich wird dieser Punkt immer wieder ins Feld geführt, um die Idee einer libertären Gesellschaft schon im Ansatz zu untergraben.

Der Sammelband *Thinking as anarchists*²⁶ enthält einen Artikel der italienischen Anarchistin und Feministin Rossella Di Leo²⁷. Darin kontert

²⁴ Der französische Philosoph und Ethnologe Pierre Clastres (1934-1977) gilt als wichtiger Vertreter einer libertären, an Herrschafts- und Staatskritik orientierten, politischen Anthropologie. (*Anm. d. Übers.*)

²⁵ Zu den Funktionen des „Chefs“ (des Stammeshäuptlings) lässt sich sagen, dass es sich nicht um „Autoritätsfunktionen“ handelt; er ist kein „Staatsoberhaupt“. Er muss „Prestige“ haben, um „Friedensstifter“ sein zu können, wobei ihm aber ausschließlich die Kraft seiner Worte zu Gebote steht; vgl. Pierre Clastres: *La Société contre l'État. Recherches d'Anthropologie politique*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1974 / 2011, S. 175 f. [dt.: Ders.: *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976, hier: S. 196 (*Anm. d. Übers.*)].

²⁶ Giovanna Gioli / Hamish Kallin (Hrsg.): *Thinking as Anarchists. Selected Writings from Volontà*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022.

²⁷ Die italienische Politologin und Publizistin Rossella Di Leo (geb. 1951) ist seit Ende der

sie eine Reihe von Kommentaren zum Anarchismus. Einer davon lautet, dass die heutige westliche Gesellschaft *zu komplex* sei, als dass grundlegende anarchistische Konzepte funktionieren könnten. Rossella berichtet aus eigener Erfahrung, dass die Leute zu ihr sagen: „Die heutige Gesellschaft ist viel zu komplex für Ihre peinlich unzureichenden Vorschläge.“²⁸ Rossella geht auf diesen Vorwurf wie folgt ein.

Die „Komplexität“, von der die Rede ist, entsteht aus einem Überfluss an quantitativem Wachstum. Das Fortschrittsdenken, dieses ideologische Produkt des herzlosen Kapitalismus, treibt dazu, dass ständig mehr produziert werden muss. Wenn man diesen Prozess nach seiner organisatorischen Seite hin durchdenkt, so fragt sich Rossella Di Leo, müsste man die sogenannte Komplexität dann nicht besser als institutionelle *Elephantiasis* bezeichnen?²⁹ Und was sagt Ihr jetzt?

Bereits vor dieser Empfehlung von Rossella Di Leo argumentierte der gelehrte niederländische Verfassungsrechtler C.A.J.M. Kortmann³⁰ in gleicher Richtung. Vor mehr als vierzig Jahren veröffentlichte er eine Broschüre über den niederländischen Staat, die folgenden Titel trug: *Elefantiasis. Beschouwing over een zieke staat* (dt.: *Elephantiasis. Reflexionen über einen kranken Staat*)³¹. Kortmann beließ es nicht bei einer trockenen juristischen Auseinandersetzung, sondern unternahm vor allem eine soziologische, gelegentlich sozialpsychologische Analyse.

1960er Jahren in der anarchistischen Bewegung engagiert, u.a. als Mitarbeiterin bei international renommierten libertären Zeitschriften wie *A revista anarchica* (ab 1971), *Interrogations* (ab 1974) oder *Volontà* (ab 1980). Seit Mitte der 1970er Jahre ist sie eine treibende Kraft hinter den kulturellen Aktivitäten des *Centro Studi Libertari / Archivio Giuseppe Pinelli* in Mailand und arbeitet bis heute als Verlegerin, u.a. in dem von ihr mitbegründeten anarchistischen Verlag *Eléuthera*. (Anm. d. Übers.)

²⁸ Rossella Di Leo: *Banality and Iniquity: Some Objections to Anarchism* (1996), in: Gioli / Kalin: *Thinking as Anarchists* (vgl. Anm. 26), S. 232-242, hier: S. 239.

²⁹ Vgl. Ebd., S. 240. [Elephantiasis ist ursprünglich ein medizinischer Begriff für eine Krankheit, die mit einer schweren Missbildung einhergeht; der Begriff wird hier in einem metaphorischen Sinn verwendet.]

³⁰ Constantinus Albertus Josephus Maria Kortmann (1944-2016) war niederländischer Universitätsprofessor für vergleichendes Verfassungsrecht und allgemeine politische Theorie. (Anm. d. Übers.)

³¹ C.A.J.M. Kortmann: *Elefantiasis. Beschouwing over een zieke staat. Rede*, Deventer: Kluwer 1981 ([online](#) | [PDF](#)).

Einmal mehr ist es bemerkenswert mitzuerleben, wie zwei Autoren aus ganz unterschiedlichen kulturellen Zusammenhängen unabhängig voneinander zu einem gleichartigen analytischen Ergebnis kommen können, mit dem sie dann ihre Sicht der Dinge begründen. In meiner Lesart weisen beide darauf hin, dass es gerade nicht die libertären Vorschläge sind, die wir als unzureichend begreifen müssen, sondern dass es im Gegenteil darum geht, die institutionelle Komplexität durch eben diese Vorschläge aufzubrechen (ob Kortmann dieser Lesart zustimmen würde, ist eine Frage, die ich natürlich nicht beantworten kann).

Was die Komplexität angeht, können wir übrigens von Luhmann lernen, dass sie sich in sozialen Situationen sehr schnell einstellt. Die „Welt“ bzw. das „soziale Umfeld“ werden komplex, sobald mehr Möglichkeiten zur Verfügung stehen, als wahrgenommen werden können. In einer solchen Situation entsteht ein *Zwang zur Wahl*. Dabei kann (oder wird) das auftreten, was man als *Kontingenz* (Ungewissheit, Möglichkeit) bezeichnet. Das heißt, die in Aussicht gestellten (Er-)Lebensmöglichkeiten können am Ende auch anders ausfallen als erwartet. Es besteht praktisch immer die Gefahr einer Enttäuschung. Um damit umgehen zu können, werden Erwartungsstrukturen ausgebildet.³² Das Problem aus dieser Perspektive anzugehen, heißt in der Tat, von der Basis der sozialen Organisation aus zu reflektieren. Für Anarchist:innen beinhaltet das den Appell, über Konzepte einer positiven Anarchie nachzudenken, während libertäre Anthropologen auf lebendige polykphale Gemeinschaften verweisen können.

5. Anfechtung des Paradigmas

Diejenigen, die den Vorwurf der „unzureichenden Vorschläge“ erheben, sagen damit im Grunde: „Wir wollen diese Vorschläge nicht.“ Das ist nicht verwunderlich. Schließlich kommt der Vorwurf von einer Seite, welche die bestehenden (sozioökonomischen) Interessenkonflikte verewigen will. Das erfordert herrschaftliche Machtmittel zur Absicherung der Ausbeutung. Genau aus diesem Grund wird der Staat dann als adäquates Instrument dargestellt. Seine Geschichte zeigt, dass er als Raubstaat begann und heute als

³² Vgl. Luhmann: *Rechtssoziologie* (vgl. Anm. 7), S. 31.

moderner Raubstaat weiterlebt. Diese Thematik werde ich hier nicht weiter ausführen.³³

Allerdings möchte ich zum Abschluss auf einen weiteren Vorwurf eingehen, der oft gegen Anarchist:innen erhoben wird, nämlich auf den Vorwurf, sie würden das Recht ablehnen. Denn das ist ein unsinniger Vorwurf.

Die entscheidende Frage lautet, woher das Recht kommt, wenn es auf einem bestimmten Territorium weder eine Zentralgewalt, noch einen Organismus gibt, dem das Gewaltmonopol zugewiesen ist. Untersuchungen über Rechtsformen, die ohne eine solche Zentralgewalt existieren, führen – trotz sehr unterschiedlicher Begrifflichkeiten – zu ähnlichen Ergebnissen, egal, ob man sich nun polykephale Gesellschaften ansieht, oder ob man das analytische Sprungbrett nutzt, das Luhmann für seine Betrachtung der Rechtsgrundlagen beschreibt. Wie wir bereits gesehen haben, wird in beiden Ansätzen der tatsächlichen Organisation menschlichen Verhaltens in gesellschaftlichen Verbindungen und im sozialen Leben Aufmerksamkeit geschenkt.

Die „Ordnung“ wird durch kollektiv geteilte Fähigkeiten mündiger Menschen aufrechterhalten, die darüber in Kommunikation miteinander stehen. Hier sind reflexive Erwartungen am Werk. Das Recht entsteht nicht isoliert, sondern ist eng mit dem verknüpft, was in den polykephalen Gemeinschaften auf der Grundlage menschlichen Handelns geschieht.

Auch wenn es sich bei Frieden und Harmonie um zentrale gesellschaftliche Wünsche handelt, bedeutet dies nicht, dass polykephale Gemeinschaften konfliktfrei sind; es kommen Verbrechen vor, wie auch wir sie kennen, allerdings kann auf sie anders reagiert werden. Beispielsweise gilt Machtmissbrauch als ein sehr schweres Verbrechen, und jemand, der es begeht, muss damit rechnen, dass ihm sein Besitz weggenommen (und dann verteilt) wird, oder dass die Gemeinschaft ihn sogar ausschließt. Diese heftige Reaktion muss im Kontext der Neutralisierung von Macht verstanden werden und steht im Zeichen des Rechts als „Garantie von Anarchie“.

³³ Genauer diskutiere ich diesen Punkt in meinem Buch *Anthropologie et anarchie dans les sociétés polycéphales* (vgl. Anm. 1) auf den Seiten 105-125.

Bei anderen Delikten werden nach dem methodischen Muster der Konsenssuche bestimmte Verfahren eingesetzt, die das Ziel haben, wieder „Frieden und Eintracht“ herzustellen. Das bedeutet einen Verzicht auf Rache (Vergeltung). Was angestrebt wird, ist Versöhnung. Dem entsprechen auch Konzepte, wie sie vor einigen Jahrzehnten unter dem Namen *Restorative Justice* in den Vereinigten Staaten entwickelt wurden, zum Teil durch Aktivist:innen aus libertären Zusammenhängen.³⁴ Die deutsche Aktivistin und Autorin Rehzi Malzahn³⁵ beschreibt diese und ähnliche Konzepte „[. . .] als Teil eines indigenen, nicht-westlichen Erbes der Menschheit [. . .].“³⁶ Wie sie weiter ausführt, „[. . .] gibt es allerhand Kreise, die nicht primär der Bewältigung eines Konfliktes dienen, sondern der Heilung [. . .].“³⁷

Auffallend ist, dass in polykephalen Gesellschaften die Debatte als ein die Gemeinschaft *stabilisierendes* Phänomen anerkannt wird. Hermann Amborn stellte fest, dass in diesen Gesellschaften die gemeinschaftsstabilisierende Bedeutung des Diskurses eine traditionelle Rolle spielt.³⁸ Für westliche Gesellschaften hat das neben anderen auch Jürgen Habermas³⁹ anerkannt, wobei ich darauf hinweise, dass Niklas Luhmann über diese Thematik mit Habermas in Diskussion stand.⁴⁰

³⁴ Vgl. Dennis Sullivan / Larry Tift: *The Transformative and Economic Dimensions of Restorative Justice*, in: *Humanity & Society*, Vol. 22, Nr. 1 / Febr. 1998, S. 38-54 ([online](#) | [PDF](#)).

³⁵ Rehzi Malzahn (geb. 1979) ist langjährige Aktivistin in der justiz- und gefängniskritischen Bewegung, ausgebildete Mediatorin für den Täter-Opfer-Ausgleich und u.a. Fachjournalistin zu Themen wie Gewaltfreie Kommunikation und *Restorative Justice*. (*Anm.(Anm. d. Übers.)*)

³⁶ Rehzi Malzahn: *Restorative Justice. Eine radikale Vision*, Stuttgart: Schmetterling Verlag, 2022, S. 13.

³⁷ Ebd., S. 79.

³⁸ Vgl. Amborn: *Das Recht als Hort der Anarchie* (vgl. Anm. 2), S. 202–204.

³⁹ Zu den wirkmächtigsten Forschungsschwerpunkten des deutschen Philosophen und Soziologen Jürgen Habermas (geb. 1929) gehört seine *Theorie des kommunikativen Handelns*. Hierin spürt er den Bedingungen für einen im optimalen Sinne rationalen zwischenmenschlichen Austausch nach und gelangt zum Ideal der *herrschaftsfreien Kommunikation*. Mit diesem Ideal ist eine Diskursethik verbunden, nach der die Wortmeldungen und Selbstinszenierungen der jeweils Beteiligten folgenden Geltungsansprüchen zu genügen haben: Objektive Wahrheit, normative Richtigkeit, subjektive Wahrhaftigkeit und kommunikative Verständlichkeit. (*Anm. (Anm. d. Übers.)*)

⁴⁰ Vgl. Jürgen Habermas / Niklas Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.

Die stabilisierende Debatte sorgt immer nur für eine *vorläufige* Stabilität. Es gibt kein allgemeines Endstadium. Ein solches finden wir nur auf dem Friedhof. Und wir sprechen hier von lebendigen Menschen, die sich immer wieder aufs Neue auf die Suche nach einem Konsens begeben. Das ist eine Angelegenheit für all jene, die sich in Gemeinschaften für das allgemeine Wohl einsetzen wollen, wobei inmitten einer *partizipativen Demokratie* die Teilhabe an *kommunikativem Handeln* allen freisteht. Auf diesem Weg wird eine *Rechtsgemeinschaft* geschaffen, die *eine Gemeinschaft ohne Herrschaft garantiert* (also eine Gemeinschaft ohne institutionalisierte Macht und Erzwingungsgewalt).

Können wir hieraus etwas lernen? Das hängt natürlich von der Lernbereitschaft ab. Wir leben in einer gesellschaftlichen Situation, deren Verständnis eine vertikale Lesart einfordert und in der das Recht als *heteronom* Faktor fungiert (von außen kommend und aufgezwungen). Andererseits gibt es aber auch eine horizontale Lesart, nach welcher das Recht einen *autonomen* Faktor darstellt.

Die erste Lesart wird uns als unüberwindbar aufgedrängt: „Es gibt keine Alternative“ (so verkündete die neoliberale Margaret Thatcher ein ums andere Mal).⁴¹ Das ist ein Betrug, denn in Wahrheit handelt es sich um eine gewählte Option. Bei der zweiten Lesart handelt es sich um ein umstrittenes Paradigma. Aber auch für sie können wir uns entscheiden. Sie bildet das, wovon ich eingangs gesprochen habe: ein „Kontrastmodell“.

Quelle: Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine überarbeitete Fassung des Textes, den Thom Holterman im Juni 2022 unter dem Titel *Recht En Macht In Een Libertair Perspectief* auf der von ihm betriebenen Webseite *Libertaire orde* veröffentlichte ([online](#)). Die Übersetzung aus dem Niederländischen erfolgte durch Markus Henning, der den Text zum besseren Verständnis auch mit zusätzlichen Fußnoten versehen hat, die als „(Anm. d. Übers.)“ kenntlich gemacht sind.

⁴¹ Vgl. Anm. 4.

Literatur

- Amborn, Hermann: *Das Recht als Hort der Anarchie. Gesellschaften ohne Herrschaft und Staat*, Berlin: Matthes & Seitz, 2016.
- Bakunin, Michael: *Brief an Albert Richard vom 4. Dezember 1868*, in: Ders.: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Max Nettlau, Bd. 3, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1975, S. 93-95.
- Bertolo, Amedeo: *Anarchistes et fiers de l'être. Six essais et une autobiographie*, Lyon: Atelier de création libertaire, 2018.
- Bertolo, Amedeo: *Jenseits der Demokratie*, in: *espero* (Neue Folge), Nr. 5 / Juli 2022, S. 91-113 ([online](#) | [PDF](#)).
- Clastres, Pierre: *La Société contre l'État. Recherches d'Anthropologie politique*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1974 / 2011 [dt.: Ders.: *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976].
- Di Leo, Rossella: *Banality and Iniquity: Some Objections to Anarchism* (1996), in: Giovanna Gioli / Hamish Kallin (Hrsg.): *Thinking as Anarchists. Selected Writings from Volontà*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022, S. 232-242.
- Gioli, Giovanna / Kallin, Hamish (Hrsg.): *Thinking as Anarchists. Selected Writings from Volontà*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022.
- Habermas, Jürgen / Luhmann, Niklas: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.
- Holterman, Thom: *Anarchismus und Recht*, in: *espero* (Neue Folge), Nr. 3 / Juli 2021, S. 75-132 ([online](#) | [PDF](#)).
- Holterman, Thom: *Anthropologie et anarchie dans les sociétés polycéphales*, Lyon: Atelier de création libertaire, 2021.
- Kortmann, C.A.J.M.: *Elefantiasis. Beschouwing over een zieke staat. Rede*, Deventer: Kluwer 1981 ([online](#) | [PDF](#)).
- Kriele, Martin: *Recht und praktische Vernunft*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1979.
- Luhmann, Niklas: *Rechtssoziologie*, Bd. 1, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg, 1972.

- Malzahn, Rehzi: *Restorative Justice, Eine radikale Vision*, Stuttgart: Schmetterling Verlag, 2022.
- Proudhon, Pierre-Joseph: *Qu'est-ce la propriété? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement. Premier mémoire* (1840), Paris: Garnier-Flammarion, 1966 [dt.: Ders.: *Was ist das Eigentum? Erste Denkschrift* (um eine neue Einleitung von M. Kramer vermehrter Nachdruck der Ausgabe Berlin 1896), Graz: Verlag für Sammler, 1971].
- Pucciarelli, Mimmo: *Wie ich zum Anarchismus gekommen bin und warum wir den spanischen Vizekonsul entführt haben – Ein Interview mit Amedeo Bertolo*, in: *espero* (Neue Folge), Nr. 7 / Juli 2023, S. 127-152 ([online](#) | [PDF](#)).
- Sullivan, Dennis / Tift, Larry: *The Transformative and Economic Dimensions of Restorative Justice*, in: *Humanity & Society*, Vol. 22, Nr. 1 / Febr. 1998, S. 38-54 ([online](#) | [PDF](#)).



Denkmal des Wissenschaftlers und Anarchisten Pjotr A. Kropotkin (1842-1921) in Dmitrov / Russland, seinem letzten Wohnsitz nach 1918. Das von dem Bildhauer Alexander Rukavishnikov geschaffene Denkmal wurde 2004 eingeweiht. [CC0-1.0 DEED](#): Lynn Greyling ([online](#)).

Führt uns die Wissenschaft zur herrschaftsfreien Gesellschaft?

Von Stephan Krall

Einleitung

*Bleib nicht auf ebnem Feld!
Steig nicht zu hoch hinaus!
Am schönsten sieht die Welt
Von halber Höhe aus.
Friedrich Nietzsche¹*

Der einleitende Vers von Friedrich Nietzsche (1844-1900) von 1882 kann in gewisser Weise als Motto des folgenden Beitrags gelten. Es bringt nichts, die Welt von einer zu abgehobenen Warte aus zu betrachten, genauso wenig aber auch, sich mit den gegebenen Verhältnissen abzufinden. Die halbe Höhe ist eine realistische, um noch den Boden der Tatsachen zu erkennen, aber eben auch, um über diese hinauszudenken.

Ich versuche, meine Gedanken über die Rolle der Wissenschaft im Kontext anarchistischer Theorie und Praxis auszudrücken. Ich mache mir Gedanken darüber, was Wissenschaft leisten kann und was nicht. Ich werde mich *nicht* damit beschäftigen, welche wissenschaftlichen Projekte heute gefördert werden, ob es die richtigen oder falschen sind. Und auch nicht, wie Wissenschaftsförderung in einer kapitalistischen Gesellschaft funktioniert.²

Es geht mir darum, ob Wissenschaft überhaupt Wege zu einer herrschaftsfreien Gesellschaft unterstützen kann, beginne aber mit den Gedanken dreier anarchistischer Klassiker.

¹ Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, Frankfurt am Main: Insel, 1982, S. 18.

² Ich war knapp zehn Jahre im Rahmen der Entwicklungszusammenarbeit verantwortlich für Wissenschaftsförderung im internationalen landwirtschaftlichen Bereich, und weiß, welche Fallstricke, meist politische, es gibt.

Wissenschaftsverständnis dreier anarchistischer Klassiker

Pierre-Joseph Proudhon

Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) schrieb 1840 in seinem berühmten Buch *Qu'est ce que la propriété? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement* (auf Deutsch: *Was ist das Eigentum?*):

„So steht in einer gegebenen Gesellschaft die Herrschaft des Menschen über den Menschen in umgekehrtem Verhältnis zu der intellektuellen Entwicklung, die diese Gesellschaft erreicht hat; und die wahrscheinliche Dauer dieser Herrschaft kann aus dem mehr oder weniger allgemeinen Wunsch nach einer wahren Regierung, das heißt, einer Regierung gemäß der Wissenschaft, berechnet werden. Und so wie das Recht der Gewalt und das Recht der List vor der immer umfassenderen Entschlossenheit zur Gerechtigkeit eingeschränkt werden und schließlich in der Gleichheit untergehen müssen, so wird auch die Souveränität des Willens vor der Souveränität der Vernunft zurücktreten und schließlich in einem wissenschaftlichen Sozialismus aufgehen.“³

Nicht nur hat Proudhon hier den Begriff „wissenschaftlicher Sozialismus“ bereits einige Jahre vor Karl Marx (1818-1883) und Friedrich Engels (1820-1895) verwandt, die diesen berühmt (und berüchtigt) gemacht haben. Das Zitat enthält überlegenswerte Aussagen. Proudhon meint, dass die intellektuelle Entwicklung der Menschen automatisch zu einer freieren Gesellschaft führt, einer Gesellschaft im Sinne der Wissenschaft. Ist dem so? Und als Ziel steht bei ihm die Gleichheit. Ist diese überhaupt anzustreben? Und warum muss der Wille vor der Vernunft zurücktreten? Was versteht Proudhon unter Gleichheit? So gut kenne ich ihn nicht. Natürlich sollte es für alle gleiche Voraussetzungen und Rechte im Leben geben. Aber ansonsten lebt eine Gesellschaft von unterschiedlichen Menschen, nur das bringt sie voran. Und was den Willen angeht, ist es ähnlich. Wohl fast jeder Jugendliche hat erlebt, dass ihm die Eltern etwas von Vernunft erzählten. Aber als junger Mensch wollte ich lieber meinem Willen folgen als der Vernunft der Eltern. Das war nicht das, was ich unter Vernunft verstand. Auch

³ Übersetzt nach: Pierre-Joseph Proudhon: *Qu'est ce que la propriété? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement*, Paris: J.-F. Brocard, 1840, S. 234.

in einer freien Gesellschaft wird es unterschiedliche Anschauungen über die Vernunft und die Gleichheit geben, über gut und über böse. Nivellieren kann und sollte man das nicht, sondern Übereinkünfte treffen. Ob die Vernunft in einem wissenschaftlichen Sozialismus aufgehen muss, also auf ein Ziel gerichtet ist, wie neben Proudhon vor allem Marx und Engels das meinten, wird weiter unten ausgeführt.

Michael Bakunin

Michael Bakunin (1814-1876) hat sich 1870 in einem kleinen Text Gedanken über die Wissenschaft gemacht:

„Welches ist die wissenschaftliche Methode? Es ist die realistische Methode schlechthin. Sie geht vom Besonderen auf das Allgemeine und von der Beobachtung, dem Studium der Tatsachen, auf ihr Verständnis, auf die Ideen; ihre Ideen sind nichts als die treue Darstellung des Nebeneinanders, Nacheinanders, der Wechselwirkung oder wechselseitigen Kausalität, die tatsächlich zwischen den Dingen und Erscheinungen besteht; ihre Logik ist nichts als die Logik der Dinge.“⁴

Bakunin zufolge wird die Erfahrung zur Grundlage der Wissenschaft, allerdings nicht die Erfahrung eines Einzelnen. Wissenschaft basiert auf gemeinsamer Erfahrung, nicht nur heutiger, sondern auch aller vergangenen Generationen. Aber auch wenn, wie wir heute sagen, die Empirie, also die Summe der gesammelten Fakten, sehr groß ist, ist für Bakunin Kritik immer wichtig. Diese besteht im Abgleich mit der eigenen Erfahrung, die allerdings, wie er schreibt, auch falsch sein kann. Aber Wissenschaft ist nach ihm ein Prozess.

Interessant ist, dass Bakunin, obwohl selbst kein Naturwissenschaftler, der Metaphysik/Philosophie und Theologie die Wissenschaftlichkeit abspricht, wenn er schreibt:

„Die große Einheit der Wissenschaft ist konkret: Es ist die Einheit in der Vielfalt; die Einheit der Theologie und Metaphysik ist abstrakt: Es ist die Einheit in der Leere.“⁵

⁴ Michael Bakunin: *Philosophische Betrachtungen*, Lich: Edition AV, 2010, S. 67.

⁵ Ebd., S. 70.

Ein hartes Urteil. Bakunin meint, dass die Wissenschaft, wenn sie nicht weiterkommt, sich eingesteht, dass sie im Moment nicht weiterweiß. Sie würde sich aber nicht in Hypothesen flüchten, deren Überprüfung unmöglich ist. Wenn Bakunin von Wissenschaft spricht, so hat er vor allem die Naturwissenschaften vor Augen. Er zählt auf, was er unter Wissenschaft versteht:

„Mathematik, Mechanik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie und Soziologie unter Einschluss der Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechts.“⁶

Wie andere Wissenschaftler dieser Zeit war auch Bakunin vom Prinzip der Kausalität überzeugt, das aus einer Kette von Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen besteht. Bakunin vertritt mit seinem damaligen Wissenschaftsverständnis im Grunde das, was auch heute noch überwiegend in der Wissenschaft gilt. Dazu gehört vor allem der induktiv-deduktive Ansatz. Ich finde Bakunins Gedanken zur Wissenschaft insgesamt sehr durchdacht und abgewogen.

Peter Kropotkin

Den induktiv-deduktiven Ansatz hat der Geograph Peter Kropotkin (1842-1921) quasi verherrlicht. Für ihn ist die induktiv-deduktive Methode die einzig wahre, wie er 1901 schreibt.⁷ Und er führt weiter aus:

„Dieses ganze Wissen [Kropotkin meint damit die Ansichten über die Natur, das Leben allgemein und das Leben menschlicher Gesellschaften; Anm. d. Autors] war kraft der induktiv-deduktiven Methode der Naturwissenschaften in so vollständiger und unangreifbarer Form gewonnen, dass jede andere Forschungsmethode dagegen sofort als unvollkommen, falsch und nutzlos erscheint.“⁸

Diese Methode ist auch heute noch die Grundlage der Wissenschaft. Induktives Vorgehen bedeutet, dass man Untersuchungen durchführt, daraus Daten gewinnt (Empirie), und dann aus diesen Erkenntnissen eine Hy-

⁶ Ebd., S. 73.

⁷ Vgl. Peter Kropotkin: *Moderne Wissenschaft und Anarchismus*, Zürich: Topia 1978, S. 14.

⁸ Ebd., S. 46.

pothese formuliert, gegebenenfalls sogar eine Theorie ableitet, die getestet werden kann. Der Test einer vorhandenen Theorie und daraus neue Ableitungen wäre das deduktive Vorgehen. In der Regel ist meist beides miteinander verknüpft, denn jeder Wissenschaftler, der aufgrund von empirischen Daten eine Theorie aufstellt, wird diese auch überprüfen und versuchen zu verifizieren. Deshalb spricht man meist von der induktiv-deduktiven Methode. Und auf diese schwor Kropotkin.

Aber Kropotkin geht in seinem mechanistischen Ansatz sehr weit, wenn er über das Leben schreibt:

„Die Chemie ist nur noch ein Kapitel der Molekularmechanik. Ja, sogar das Leben der Tiere und Pflanzen in seinen unzähligen Äußerungen ist nichts anderes als ein fortwährender Molekül-, oder richtiger Atomwechsel innerhalb jenes weiten Bereiches der sehr komplizierten und daher sehr unbeständigen chemischen Verbindungen, aus denen sich die Zellgewebe jedes lebenden Wesens zusammensetzen. Das Leben ist nur eine Aufeinanderfolge von chemischem Zerfall und Wiederaufbau innerhalb sehr komplizierter Moleküle: eine Reihe von Gärungserscheinungen, die durch chemische, anorganische Fermente erzeugt werden.“⁹

Abgesehen davon, dass die Fermente im Körper Proteine sind und somit organische Moleküle, würden vermutlich die meisten heutigen Biologen Kropotkins Aussagen unterschreiben. Aber Kropotkin geht noch weiter:

„Der Anarchismus ist eine Weltanschauung, die auf einer mechanischen oder besser kinetischen Erklärung aller Naturerscheinungen beruht und die gesamte Natur umfasst – inbegriffen das Leben der menschlichen Gesellschaften mit ihren wirtschaftlichen, politischen und sittlichen Problemen.“¹⁰

Anarchismus ist also Physik? Für mich ist diese mechanistische Aussage Kropotkins, was das Leben betrifft, viel zu kurz gegriffen. Biologie halte ich für eine Grundwissenschaft wie die Physik.¹¹ Wie sollte man Verhaltensbiologie mit physikalischen Gesetzen erklären?

⁹ Ebd., S. 48 f.

¹⁰ Ebd., S. 87.

¹¹ Vgl. Stephan Krall / Michael Nahm / Hans-Peter Waldrich: *Hinter der Materie – Hans Driesch und die Natur des Lebens*, Zug: Die Graue Edition, 2021, S. 72.

Aber in der Tat meinen wohl die meisten Physiker, dass letztlich alles nach physikalischen Gesetzen funktioniert, die Chemie und auch die Biologie. Aus der Soziologie halten sie sich in der Regel raus, im Gegensatz zu Kropotkin. Aber aus der Physik die Chemie abzuleiten, daraus die Biologie und dann die Soziologie, kann ich nicht nachvollziehen, auch wenn mir das in den 1970er Jahren im Studium – bis auf die Soziologie – ebenfalls vermittelt wurde.

Entwicklung der Wissenschaft im 19. Jahrhundert

An dieser Stelle sollte kurz eingeschoben werden, dass zu Zeiten, als Bakunin 1870 seine Betrachtungen über die Wissenschaft anstellte, und Kropotkin seine um die Jahrhundertwende, die Wissenschaft bereits weit entwickelt war, was vielleicht vergessen wird. Ein paar Beispiele: Charles Darwin (1809-1882) hatte sein Buch über *Die Entstehung der Arten* bereits 1859, also ein Jahrzehnt vor Bakunins Ausführungen, veröffentlicht. James Clerk Maxwell (1831-1879) beschrieb 1860 die Geschwindigkeitsverteilung bei Gasmolekülen, Léon Foucault (1819-1868) maß 1862 die Lichtgeschwindigkeit, Ernst Haeckel (1834-1919) und Thomas Henry Huxley (1825-1895) postulierten 1863, dass der Mensch von affenähnlichen Vorfahren abstammt, Ernst Abbe (1840-1905) berechnete 1866 bei den Zeiss-Werken in Jena mikroskopische Linsen, William Huggins (1824-1910) bestimmte 1868 die Sternengeschwindigkeit mit Hilfe des Doppler-Effekts und vieles mehr. Als Kropotkin 1901 über die Wissenschaft schrieb, hatte das Zeitalter der Quantenphysik mit einer Veröffentlichung von Max Planck (1858-1947) gerade begonnen.

Wissenschaftliche Fakten

Sich auf empirisch erhobene Daten zu berufen, ist nicht nur legitim und nachvollziehbar, sondern Teil der Wissenschaft.¹² Wenn es zum Beispiel dar-

¹² Einzelfallbetrachtungen sollten aber nicht kategorisch ausgeschlossen werden. Dazu gibt es das interessante Buch von Gerhard Mayer / Michael Schetsche: *N gleich 1 – Methodologie und*

um geht, ob der zu beobachtende Klimawandel real und menschengemacht ist, kann die Wissenschaft mit ihren Daten dazu relevante Aussagen tätigen, denn es gibt eine Fülle von empirischen Daten. Als es vor zwei Jahren darum ging, ob eine Impfung gegen COVID-19 sinnvoll ist, machte die Wissenschaft dazu ebenfalls Aussagen, die allerdings noch nicht auf sehr umfangreichen empirischen Erhebungen beruhten.

Beim Klimawandel scheint die Sache klar zu sein. Der Anstieg von CO₂ in der Atmosphäre kann eindeutig mit menschlichen Aktivitäten verschiedenster Art korreliert werden. Und dieser Anstieg von CO₂ in der Atmosphäre verursacht die Effekte des Klimawandels, besser der Klimakatastrophe. Dennoch gibt es ein Häuflein Andersdenkender, darunter auch Wissenschaftler, die den Klimawandel nicht oder nur bedingt als menschengemacht ansehen. Selbst bei erdrückender Evidenz für einen menschengemachten Klimawandel gestehen sie zwar zu, dass es einen Anstieg der Temperaturen gibt, mit all den daraus folgenden Konsequenzen, nur sei das ein natürlicher Vorgang, wie schon des Öfteren in der Geschichte der Erde. Man kann sie auch mit noch so viel Empirie nicht überzeugen.

In Bezug auf die Sinnhaftigkeit von Impfungen gegen COVID-19 gab und gibt es Wissenschaftler, die jedwede Impfung für unnötig, wenn nicht schädlich halten, und sich dabei ebenfalls auf wissenschaftliche Daten berufen. Dieser Streit scheint in meinen Augen eindeutig zugunsten der Impfbefürworter entschieden, schwelt aber weiter, wenn man die derzeitigen Klagen von Menschen mit angeblichen oder wahrhaften Impfschäden in den Medien verfolgt. Es ist also nicht immer ganz einfach mit wissenschaftlichen Fakten.

Den Meister der „alternativen Fakten“, Donald Trump (geb. 1946), haben wir alle von 2017 bis 2021 als US-amerikanischen Präsidenten mit seinen kruden Aussagen erlebt, und leider auch noch danach (aber hoffentlich nicht noch einmal als Präsidenten). Jetzt könnte man sagen, dass diese „alternativen Fakten“ Trumps leicht zu widerlegen seien, wie das Bild von seiner Amtseinführung, auf dem angeblich mehr Menschen zu sehen sind als auf dem Bild der Amtseinführung von Barack Obama. Da braucht man nur

Methodik anomalistischer Einzelfallstudien, Edingen-Neckarhausen: Gesellschaft für Anomalistik, 2011.

einen Blick und keine umfangreiche Analyse, um zu erkennen, dass Trump falsch liegt. Trotzdem folgt offenbar fast die Hälfte der US-Amerikaner Trumps Logik, egal, was für einen Schwachsinn, der jeder Wissenschaftlichkeit Hohn spricht, er verbreitet. Ein erstes Indiz, dass Wissenschaft nicht unbedingt zu einer freien Gesellschaft führt. Und ein Hinweis darauf, dass selbst ohne wesentliche Einschränkung der Pressefreiheit Menschen geneigt sein können, offensichtlich falschen Informationen zu folgen. Dafür gibt es leider sehr viele Beispiele in der Geschichte.

Aber auch bei uns in Deutschland wird es gelegentlich kompliziert, wenn Politik ins Spiel kommt. Handeln im Kontext unseres gegenwärtigen politischen Systems auf eine evidenzbasierte Wissenschaft zu stellen, kann sich als Bumerang erweisen. Die Grünen traten genau mit diesem Anspruch bei der letzten Bundestagswahl an, bezogen sich dabei aber fast ausschließlich auf den Klimawandel. Sie forderten, den Fakten der Wissenschaftler zu folgen. Als sie dann bei der Aufstellung ihres Wahlprogramms zum natürlich nicht so wichtigen Thema Homöopathie kamen, wurde es eng. Die Grünen sprechen zwar von einem „wissenschaftsbasierten und ethischen Gesundheitssystem“, aber wissenschaftlich gesehen geht die Homöopathie über einen Placeboeffekt¹³ nicht hinaus. Und es gibt auch keine nachvollziehbare wissenschaftliche Theorie, wie Homöopathie funktionieren könnte. Das Dilemma für die Grünen ist, dass ein nicht unerheblicher Teil ihrer Wählerinnen und Wähler auf Homöopathie schwört. Also wurde eine Positionierung im Wahlprogramm unterlassen, der Begriff taucht nicht einmal auf, obwohl das von einigen Grünen, die der Homöopathie ablehnend gegenüberstehen, gefordert wurde. Aber auch über das Wahlprogramm hinaus positionieren sich die Grünen zu dem Thema nicht mehr. Auf ihrer Webseite findet man lediglich die Aussage:

¹³ Beim Placeboeffekt wird ein angebliches Medikament verabreicht, in dem es keinerlei Wirkstoff gibt, was aber dem Patienten nicht gesagt wird. Dennoch gibt es bei Erhebungen einen signifikanten positiven Effekt. Das funktioniert sogar dann, wenn den Patienten die Wahrheit erzählt wird, also dass das Medikament eigentlich unwirksam sei. Das Gegenteil ist der Noceboeffekt, also ein Mittel, dass der Patient für schädlich hält, aber in dem ebenfalls kein Wirkstoff enthalten ist. Auch hier gibt es bei wissenschaftlichen Erhebungen signifikante (negative) Effekte. Über den Placebo- und Noceboeffekt gibt es spannende wissenschaftliche Forschung.

„BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN setzen auf evidenzbasierte Medizin im Sinne des gewissenhaften und vernünftigen Gebrauchs der gegenwärtig besten wissenschaftlichen Evidenz für Entscheidungen in der medizinischen Versorgung.“

Dann schreiben sie ein paar Sätze weiter zur Homöopathie:

„Die Deklaration der Inhaltsstoffe homöopathischer Mittel und ihrer Konzentration soll so überarbeitet werden, dass die Wirkstoffkonzentration deutlich wird.“

Das ist Augenwischerei, und die Grünen wissen es, denn es ist seit langem bekannt, dass die Wirkstoffkonzentration in homöopathischen Mitteln genau 0% ist, obwohl auf den Fläschchen und Dosen immer irgendwas draufsteht, wie Arnika, Kamille oder irgendein Fantasienamen wie „Mediton-sin“ (das nur Alkohol und Zucker enthält).

Ein anderes heikles Thema ist die Gentechnik, und nicht nur bei den Grünen, sondern im gesamten linken Spektrum, bestimmt auch bei Anarchisten. Gentechnik wird aus meist emotionalen Gründen abgelehnt, ohne dass wohl die meisten, die darüber reden, wissen, wie Gentechnik funktioniert. Jede Pflanzenzüchtung basiert auf der Veränderung von Genen. Früher wurde nach Pflanzen, die vielversprechend aussahen oder positive Eigenschaften hatten, selektiert, was langwierig war, weil sich das oft nicht in den Genen niederschlug. Dann ging man dazu über, mit Hilfe von Mutagenen, Chemikalien und auch radioaktiven Strahlen, das Erbgut der Pflanzen zu verändern und Mutationen zu erzeugen, von denen allerdings in den seltensten Fällen eine einen gewünschten Vorteil brachte. Dann kamen neue Verfahren dazu, wie markergestützte Selektion, und heute die Gentechnik, bei der man gezielt Gene verändert. Sie ist im Grunde die Fortsetzung dessen mit anderen Mitteln, was man bisher auch schon gemacht hat. Die neue CRIPR-Cas-19¹⁴ Methode ist so präzise und auch preiswert, dass sie auch von kleinen Saatgutunternehmen angewandt werden kann. Und sie ist viel schneller als die konventionellen Methoden, was bei den sich durch die Klimakatastrophe schnell wandelnden Bedingungen ein entscheidender Vorteil ist. Bisher wurden auch keine negativen Effekte auf Konsumenten und die Natur festgestellt.

¹⁴ CRIPR-Cas-19 ist die in den Medien immer wieder als „Genschere“ bezeichnete Methode der Gentechnik.

Ich weiß, dass dies sehr kontrovers diskutiert wird, aber wenn man wissenschaftsbasiert an die Fragestellung herangeht, gibt es in meinen Augen keinen Grund, die neue Gentechnik abzulehnen. Dennoch tun das sehr viele. Was hätte Kropotkin, der sich in seinem Buch *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk* intensiv mit Landwirtschaft beschäftigt hat, dazu gesagt? Kropotkin stand einer modernen, maschinellen Landwirtschaft sehr positiv gegenüber, allerdings nicht so sehr der industriellen; und sogar der erste deutsche Übersetzer seines Werkes 1904, Gustav Landauer (1870-1919), schreibt in einem Anhang lobende Worte über die Deutsche Landwirtschaftsgesellschaft (DLG), die noch heute besteht, und deren Mitglied ich jahrelang gewesen bin. Ich könnte mir vorstellen, dass zumindest Kropotkin mit seinem Wissenschaftsverständnis die moderne Gentechnik begrüßt hätte.

Es ist also nicht so trivial mit der Wissenschaft. Bisher habe ich noch von vergleichsweise einfachen Sachverhalten gesprochen, aber Wissenschaft ist nicht Wissenschaft. Ich bin als Biologe Naturwissenschaftler. Aber selbstverständlich gibt es neben den Naturwissenschaften eine ganze Reihe anderer Wissenschaften, darunter die Geisteswissenschaften, Humanwissenschaften, Sozialwissenschaften, Ingenieurwissenschaften, Agrarwissenschaften und auch die Philosophie. Aber was ist Wissenschaft eigentlich? Es gibt keine eindeutige Definition. Je nachdem, in welches Buch man schaut, fällt das unterschiedlich aus. Hier zwei Beispiele. Im 14-bändigen *Lexikon der Biologie* steht:

„Wissenschaft [ist] das Bemühen, die Begründungszusammenhänge eines Wirklichkeitsbereichs ... mit adäquaten Methoden (z.B. Beobachtung/Empirie, Experiment, Messung, Deutung) zu ergründen. Das Ergebnis dieses Bemühens [ist] das systematisch geordnete Gefüge von methodisch gewonnenen nachprüfbar wahren und wahrscheinlichen Sätzen (Axiom, Hypothese, Theorie) über einen bestimmten Gegenstandsbereich.“¹⁵

Im 20-bändigen *Zeit-Lexikon* steht:

„Wissenschaft [ist] das System des durch Forschung, Lehre und überlieferte Literatur gebildeten, geordneten und begründeten, für gesichert erachteten

¹⁵ *Lexikon der Biologie*, Heidelberg: Elsevier, 2004, Band 14, S. 384.

Wissens seiner Zeit ... Ein einheitlich logisch zusammenhängendes System der Wissenschaft gibt es nicht.“¹⁶

Die Aussage aus dem *Zeit*-Lexikon klingt nicht optimistisch, wenn es um die Frage eines wissenschaftsbasierten Anarchismus geht, denn was fängt man mit dem Ausdruck „gesichert erachtet“ an? Zurückkommend zu den oben genannten Beispielen kann man beim menschengemachten Klimawandel wohl von „gesichert erachtet“ sprechen. Aber die Gegner dieser Einschätzung würden das Wort „erachtet“ hervorheben und auf Alternativen verweisen, die man auch „erachten“ kann. Aber auch die Definition aus dem Biologie-Lexikon, die auf den ersten Blick etwas kompliziert klingt, spricht von „Bemühen der Wissenschaft“ und „wahrscheinlichen Sätzen“. Auch hier keine absolute Eindeutigkeit. Die kann es in der Wissenschaft auch nicht geben.

Monismus, Dualismus und Teleologie

Als Marx und Engels ihren angeblich wissenschaftlichen Sozialismus entwickelten, bezogen sie sich auf das teleologische (zielgerichtete) Denken von Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), durch dessen Schule sie gegangen waren. Hegel entwickelte die Gedanken von Immanuel Kant (1724-1804) in seiner eigenen Konzeption zu einem Höhepunkt. Das Bewusstsein würde sich in Stufen entwickeln. In jeder höheren Stufe sei im dialektischen Sinne die vorherige aufgehoben. Am Ende des Weges stünde das reine Wissen und der absolute Geist, oder wie es Hegel 1807 ausdrückt:

„Die letzte Gestalt des Geistes . . . ist das absolute Wissen; es ist der sich in Geistgestalt wissende Geist oder das begreifende Wissen.“¹⁷

Diese Entwicklung ist offenbar ein Prozess der Entfaltung des Geistes, der sich zum Schluss als solcher erkennt. Daraus abgeleitet könne man, meint Hegel, das Ziel der Weltgeschichte erschließen. Das Ziel der Weltgeschichte, seine höchste Stufe, sei die Verwirklichung der Freiheit, der sittli-

¹⁶ *Das Lexikon*, Hamburg: Zeitverlag, 2005, Band 16, S. 2675.

¹⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Ullstein, 1983, S. 440.

che Staat. Und genau das griffen Marx und Engels auf, nur, dass sie an die Stelle des sittlichen Staates den Kommunismus stellten.

Ob nun sittlicher Staat oder Kommunismus, interessant ist, ob teleologisches Denken wissenschaftsbasiert ist. Hegel war Philosoph, und die Philosophie oder Metaphysik ist eine Wissenschaft, vielleicht die älteste. Also nimmt sie für sich in Anspruch, darüber zu diskutieren, ob es ein Ziel in der Entwicklung der Menschheit gibt oder nicht, und vielleicht auch, ob das Universum einen Sinn und ein Ziel hat. Sich dem als Naturwissenschaftler empirisch zu nähern, ist im Grunde unmöglich. Wie soll man eine Aussage darüber machen, wo die Reise hingeht? Kurzfristig geht das natürlich. Wenn ich einen Apfelkern einpflanze, kann ich vorhersagen, dass daraus ein Apfelbaum wird, sofern ich mich gut darum kümmere. Das nennen die Biologen Teleonomie. Aber dann hört es schon auf. Kaum ein Biologe würde wagen, eine Aussage darüber zu machen, wie sich das Leben evolutionär weiterentwickelt. Aus den genannten Gründen stehen vermutlich die meisten Naturwissenschaftler einer teleologischen Denkweise ablehnend gegenüber, oder sie machen sich nach Feierabend darüber spekulative Gedanken.

Eine andere, schon seit Hunderten oder sogar Tausenden von Jahren gestellte Frage ist, ob die Welt dualistisch oder monistisch funktioniert. Das heißt konkret meist, ob der Geist eine eigenständige Funktionsweise hat, die nicht physikalischen Gesetzen unterliegt. Nimmt man das an, was nicht wenige Philosophen tun, wird eine dualistische Weltanschauung vertreten. Dualisten meinen, es gibt die klassischen naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeiten, und es gibt noch etwas, das völlig anders funktioniert. Der Dualismus wird von der überwiegenden Mehrheit der Naturwissenschaftler abgelehnt. Sie vertreten eine monistische Sicht auf das Sein, die durchaus differenziert sein kann, wie beim sog. neutralen Monismus.¹⁸ Naturwissenschaftler verweisen darauf, dass Dualisten nicht erklären können, wie der Geist

¹⁸Eine auf den Philosophen Baruch de Spinoza (1632-1677) zurückgehende Denkweise, die von dem Physiker und Philosophen Ernst Mach (1838-1916) und dem Philosophen und Mathematiker Bertrand Russell (1872-1970) wieder aufgegriffen wurde. Der neutrale Monismus sagt, dass Geist und Materie vordergründig zwei verschiedene Dinge sind, aber eine gemeinsame dahinterliegende Ursache haben, aus der heraus sie erklärt werden können, auch wenn sie selbst das noch nicht machten und vielleicht konnten.

oder das Bewusstsein als eine eigene Entität mit der physikalischen Welt interagiert.¹⁹ Für viele Menschen, auch Wissenschaftler außerhalb der Naturwissenschaft, scheint das aber nicht relevant zu sein. Was ist also Wissenschaft, und kann sie uns helfen in Bezug auf das Erreichen einer herrschaftsfreien Gesellschaft?

Quantenphysik

Jahrhunderte waren Physiker von der Ursache-Wirkungskette als alleinigem Prinzip überzeugt, also einem kausalen Ablauf des Weltgeschehens. Ich werfe eine Kugel und sie rollt auf der Kegelbahn, wo sie wiederum auf Kegel trifft – außer man wirft schlecht – und diese umstößt (Ursache-Wirkung). Fast niemand würde diese Ursache-Wirkungskette in Frage stellen.²⁰ Aber im Jahr 1900 (eigentlich hatte er diese Erkenntnis schon 1899, aber 1900 klang besser) publizierte Max Planck (1858-1947) Ergebnisse, mit denen er das Zeitalter der Quantenphysik in der Physik einleitete. Weiterentwickelt wurden die beiden Teilbereiche der Quantenphysik, die Quantenmechanik und später die Quantenfeldtheorie, maßgeblich von Nils Bohr (1885-1962), Erwin Schrödinger (1887-1961), Werner Heisenberg (1901-1976), Wolfgang Pauli (1900-1958) und Pascual Jordan (1902-1980). Letzterer war leider ein beinharder Nazi, weshalb er als einziger aus dieser Reihe keinen Nobelpreis erhielt. Aber er hatte gute Ideen die Physik und auch Biologie betreffend.

Die in diesem Zusammenhang wichtige Aussage ist, dass es nicht nur die kausalen Zusammenhänge in der belebten und unbelebten Natur gibt, sondern neben den Fakten, die wir alle um uns sehen und auch anfassen

¹⁹ Es gibt allerdings die von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) stammende Denkrichtung des psychophysischen Parallelismus, die bedeutet, dass Geist und Materie völlig unabhängig voneinander agieren, wie zwei synchron laufende Uhren, nur per Zufall sieht es so aus, dass sie miteinander interagieren (vgl. Thomas Zoglauer: *Geist und Gehirn*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, S. 67 ff.). Für mich ist das eine philosophische, nicht sehr plausible Spitzfindigkeit.

²⁰ Wie immer gibt es Ausnahmen, in diesem Falle ist es Friedrich Nietzsche. Er äußert vehement, dass es eine Ursache nicht gibt, sondern diese in dem Geschehen selbst enthalten ist. Vgl. Friedrich Nietzsche: *Der Wille zur Macht*, Frankfurt am Main: Insel, 1992, S. 388.

können, in sogenannten Quantensystemen, die wir nicht sehen, Zustände, in denen noch keine Fakten existieren, sondern nur Möglichkeiten, aus denen Fakten werden können. Man nennt das einen Möglichkeitsraum. Quantensysteme sind nicht sehr stabil. Sie entstehen und vergehen, oder brechen zusammen, wie man sagt. Man spricht dann von Dekohärenz. Mit der Dekohärenz entsteht ein Faktum, und die anderen potenziellen Möglichkeiten sind erstmal verschwunden. Vor diesem Zusammenbruch oder der Dekohärenz eines Quantensystems ist nicht bestimmt, welche der Möglichkeiten in ihm zu einem Faktum wird. Das ist Zufall und lässt sich, wenn überhaupt, nur über die Statistik erfassen.²¹ Dabei gibt es aber eine Einschränkung, auf die ich noch komme.

Das klingt kompliziert, ist es aber nicht. Es gibt ohne Zweifel die kausale Welt mit Ursache und Wirkung. Aber parallel dazu entwickeln sich in der Natur und auch im Menschen stets neue Quantensysteme, die, wenn sie ungestört sind, eine Vielzahl von Möglichkeiten enthalten. Bei der Störung dieses Quantensystems, die zur Dekohärenz führt, entsteht dann aus einer dieser Möglichkeiten ein Faktum. Es gibt zwar wahrscheinlichere und unwahrscheinlichere Möglichkeiten, die ein Faktum werden können, aber welche Möglichkeit es wird, ist Zufall. Die Natur beruht also nicht nur auf Wirkungen, die eine Ursache haben, sondern auch auf Zufällen.

Ich bringe eine Analogie, die natürlich kein Quantensystem betrifft, aber sich dennoch anbietet. Wenn ich in ein italienisches Restaurant gehe und die Speisekarte bekomme, dann stehen auf ihr viele Möglichkeiten, was ich bestellen könnte. Der Kellner oder die Köchin wissen nicht, was ich bestelle. Nur wenn ich das Restaurant häufig besuche und Präferenzen habe, ahnen sie vielleicht, wie die Bestellung ausfällt. Ich entscheide mich für eines meiner Lieblingsgerichte, Spaghetti Aglio e Olio. In dem Moment sind vorerst alle anderen Möglichkeiten auf der Speisekarte obsolet, obwohl ich sie auch hätte wählen können. Der Kellner hat vielleicht etwas geahnt, aber gewusst hat er es nicht. Durch meinen freien Willen war die Auswahl für

²¹ Ein Beispiel dafür sind radioaktive Elemente, die langsam zu anderen Elementen zerfallen, wovon es vier verschiedene Reihen gibt, bis sie beim Blei enden. Wann ein radioaktives Element zu einem anderen zerfällt, ist reiner Zufall. Aber wenn man eine große Menge dieses Elements, zum Beispiel Plutonium, beobachtet, kann man statistisch die Halbwertszeit bestimmen, also wann genau die Hälfte dieser Menge des radioaktiven Elements zerfallen ist.

die Kellnerin nicht vorhersagbar, obwohl genau diese Bestellung wahrscheinlicher war als eine andere.

Nur aus der Quantenphysik kann man den Zufall ableiten. Bakunin und Kropotkin, die, wie alle damals, von einem kausalen System ausgingen, waren die Konsequenzen vermutlich nicht klar. Denn wenn alles auf Ursache-Wirkung beruht, dann ist die komplette Natur, angefangen vom Urknall, deterministisch. Jede Wirkung beruht auf einer Ursache in der Vergangenheit, und so wird sich das in die Zukunft fortsetzen. Man kann sagen, dass in diesem kausalen System alles vorherbestimmt ist. Jede meiner Handlungen muss so sein, weil es ja eine Ursache dafür gibt. Wenn ich also in der Kneipe ein Bier bestelle und keinen Wein oder Wasser, dann wäre das nicht meine freie Entscheidung, sondern musste so kommen. Ich glaube, kaum jemand wird so etwas annehmen, aber es ist die Konsequenz aus der Newtonschen Physik.

Die Quantenphysik, und das ist eine weitergehende Interpretation, lässt mit dem Möglichkeitsraum im menschlichen Gehirn zu, dass wir die Auswahl dessen, was zum Faktum wird, in einer Interaktion beeinflussen. Wir können also, wie im obigen Beispiel, auswählen, zumindest im Rahmen bestimmter Grenzen, und nur aus den potenziellen Möglichkeiten. Diese Interpretation lässt einen freien Willen zu. Durch eine Interaktion der faktischen mit der Quantenwelt entsteht das Bewusstsein.²²

Welche Erkenntnis kann man daraus als Anarchist ziehen? Herrschaftsfreiheit muss nicht kommen, sie kann, oder vorsichtiger, könnte kommen, aber nur, wenn Menschen das wollen, denn sie haben einen freien Willen. Wir müssen, bzw. können selbst gestalten. Um es mit dem Wissenschaftstheoretiker Paul Feyerabend (1924-1994) auszudrücken: „Mach, was Du willst“ (*anything goes*).²³ Es ist also nichts vorbestimmt, wie Kant, Hegel, Marx und Engels das meinten.

²² Vgl. Thomas Görnitz / Brigitte Görnitz: *Von der Quantenphysik zum Bewusstsein*, Berlin: Springer, 2016.

²³ Paul Feyerabend: *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, S. 35.



Der französische Naturwissenschaftler und Geograph Élisée Reclus (1830-1905).
Public Domain, Foto: Felix Nadar.

Harte und weiche Wissenschaft

Als Naturwissenschaftler, wie es Kropotkin und der Anarchist und Geograph Élisée Reclus (1830-1905) waren, geht man immer davon aus, dass empirische Daten erhoben werden können. Diese können ausgewertet, Hypothesen aufgestellt, diese wiederum verifiziert – oder falsifiziert – und somit letztlich in einer Theorie formuliert werden, die vielleicht in Gesetzen resultiert. Das wäre die induktive Methode der Wissenschaft, bei der man vom Spezifischen auf das Allgemeine schließt.

Aber wie wir gesehen haben, wird Wissenschaft in ganz verschiedenen Bereichen betrieben. Ich bezeichne sie einmal, vermutlich völlig unkorrekt, als „harte“ und „weiche“ Wissenschaften. Wenn ich meine Wissenschaft nehme, die Biologie, dann kann ich zum Beispiel eine Insektenart über das Jahr und vielleicht sogar auch den Tagesablauf beobachten, zählen und beschreiben. Das kann ich auch in verschiedenen Regionen durchführen und Vergleiche anstellen. Diese Erkenntnisse trage ich auf einer wissenschaftlichen Konferenz vor, es wird darüber diskutiert, aber nicht politisch gerungen. So habe ich es zumindest meist erlebt.

Wenn es sich aber um Erkenntnisse aus den „weichen“ Wissenschaften handelt, die sich um Menschen und ihr Zusammenleben drehen, dann geht es dort nicht immer friedlich zu. Das ist der Fall, weil in diesem Bereich Empirie nicht so einfach und eindeutig ist, und Fakten auch verschieden ausgelegt werden können. In der Philosophie geht es oft noch sehr viel diverser zu, aber wohl weniger konfliktreich. Wenn man in die Vergangenheit schaut, hatten alle Philosophen ihre Systeme, von denen sie überzeugt waren, oft mit einer eigenen Terminologie. Arthur Schopenhauer (1788-1860) hielt sich für den Größten, der weit über die anderen hinausging. Aber Nietzsche meinte das auch. Und vermutlich ging es Max Stirner (1806-1856) ebenso. Aber zumindest sind sie sich nicht körperlich angegangen, soweit ich weiß, auch wenn es in der Hippelschen Weinstube in Berlin im Kreis der „Freien“, zu denen neben Stirner auch Engels, Bruno Bauer (1809-1882), Edgar Bauer (1820-1886) und andere zählten, bisweilen hoch hergegangen sein muss.

Wissenschaftlicher Anarchismus

Gibt es also einen wissenschaftlichen Anarchismus? Nach dem, was ich geschildert habe, nicht. Erstens habe ich ausgeführt, dass nichts kommen muss, weder Hegels sittlicher Staat noch Marx' Kommunismus, und eben auch nicht die herrschaftsfreie Gesellschaft. Es mag Tendenzen geben, der Biologie Conrad Hal Waddington (1905-1975) nannte sie Chreoden, wahrscheinlichere Wege und unwahrscheinlichere. Plastisch ausgedrückt, rollt eine Kugel auf einer schiefen Ebene nicht beliebig, sondern in einer wahrscheinlichen Bahn (Chreode) bergab. Sie kann aber auch in eine andere Bahn wechseln. Es gibt allerdings kein vorgegebenes Ziel. Vielleicht ist der in der Geschichte der Evolution immer wieder beobachtete Trend zu Komplexität eine solche Chreode, ohne dass daraus ein Ziel abgeleitet werden kann.²⁴

Aber auch wenn es keinen wissenschaftlichen Anarchismus gibt, könnte vielleicht trotzdem die Wissenschaft auf dem (möglichen) Weg zu einer herrschaftsfreien Gesellschaft helfen? Das ist sicher der Fall. Ökonomen können Aussagen über die Wirtschaft und den Kapitalismus machen, Verhaltensforscher darüber, wie ein friedliches Zusammenleben aussehen könnte oder ausgesehen hat, Philosophen äußern sich zu einer Ethik und Moral. Aber all das sind keine Puzzleteile, die in einer herrschaftsfreien Gesellschaft enden müssen. Menschen mit anderen gesellschaftlichen Vorstellungen werden die wissenschaftlichen Ergebnisse ebenso für ihre Vorstellungen nutzen.

Paradigmenwechsel

Wenn es fundamental neue Wege und Erkenntnisse in der Wissenschaft gibt, spricht man von einem Paradigmenwechsel. Die bahnbrechende Arbeit von Planck im Jahr 1900 leitete einen solchen Paradigmenwechsel ein, aber es dauert im Grunde bis heute, dass dieser wirklich in seiner Tiefe erkannt wird, außer bei technischen Entwicklungen, die es ohne Quantenphysik gar nicht gäbe. Die kopernikanische Wende zu einem heliozentri-

²⁴ Vgl. Conrad Hal Waddington: *Die biologischen Grundlagen des Lebens*, Braunschweig: Vieweg & Sohn, 1966.

schen Weltbild war auch ein solcher Paradigmenwechsel, der mit dem heftigsten Widerstand der Kirche einherging. Auch die Marxisten-Leninisten werden von einem Paradigmenwechsel bei ihrem wissenschaftlichen Sozialismus sprechen, irren sich dabei aber, wie ausgeführt.

Über die grundsätzlichen Schwierigkeiten eines Paradigmenwechsels hat der US-amerikanische Wissenschaftstheoretiker Thomas S. Kuhn (1922-1996) einen Klassiker geschrieben, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*.²⁵ Was viele nicht wissen werden, ist, dass bereits vor Kuhn ein Deutscher, Ludwig Fleck (1896-1961), dasselbe Problemfeld in einem Buch vorgestellt hat, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*²⁶, die wohl erste soziologische Untersuchung der Produktion wissenschaftlichen Wissens: Wissen kann, so Fleck, nicht losgelöst von Menschen betrachtet werden, die es besitzen. Und es ist immer ein Denkkollektiv, das dieses (neue) Wissen produziert. Letzteren Gedanken finde ich besonders interessant. Und mit Denkkollektiv meint Fleck nicht faktisch Menschen, die alle unter einem Dach tätig sind, sondern Wissenschaftler, die an derselben Thematik oder Idee arbeiten und nur gemeinsam zu bahnbrechenden Ergebnissen kommen. Aber selbst ein vielleicht noch in unserem Sinne kommender Paradigmenwechsel muss nicht zu einer herrschaftsfreien Gesellschaft führen.

Einfluss der Wissenschaft auf den Anarchismus

Welchen Einfluss hatte und hat nun die Wissenschaft auf den Anarchismus? Vermutlich haben heute die Sozialwissenschaften, die sich mit menschlichen Gesellschaften und Verhaltensweisen beschäftigen, eine größere Relevanz für den Anarchismus als die Naturwissenschaften. Aber das war in der Blütezeit des Anarchismus im 19. und frühen 20. Jahrhundert anders, denn es hat einen großen Einschnitt gegeben, die Formulierung der Evolutionstheorie durch Darwin und Wallace.

²⁵ Vgl. Thomas S. Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

²⁶ Vgl. Ludwig Fleck: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019. Kuhn hat auf ihn übrigens Bezug genommen.

Darwin schrieb 1859 sein berühmtes Werk über *Die Entstehung der Arten*, nachdem bereits 1858 zwei Artikel, einer von ihm und einer von Wallace, in den Annalen der Linnean Society veröffentlicht wurden, so dass beide als Begründer der Evolutionstheorie gelten. Allerdings hatte Darwin nachweislich bereits viel länger an dem Problem und seiner Lösung gesessen als Russel, der das später auch neidlos anerkannte.²⁷

Es ist heute vermutlich vielen nicht mehr klar, was Darwins Thesen für eine Bedeutung hatten. Es geht nicht nur darum, die Evolution und deren Mechanismen zu erklären, sondern es war ein radikaler Bruch mit der Kirche und ihren Lehren, die damals noch gang und gäbe waren, auch bei Wissenschaftlern. Das war einer der Gründe, warum Darwin, dessen Frau Emma sehr religiös war, so lange mit der Veröffentlichung zögerte, bis ihm Wallace beinahe zuvorkam, der als Sozialist und Bewunderer Kropotkins keine Skrupel gegenüber der Kirche hatte.²⁸ Plötzlich war wissenschaftlich begründet, warum nicht ein ominöser Gott alles Leben und damit die Arten in die Welt gesetzt hat, und eine Entwicklung dieser Arten nicht stattfindet, oder wenn, dann dadurch, dass der Schöpfer Arten wieder entfernt und neue in die Welt setzt, wie zum Beispiel der Naturkundler Jean-Henri Fabre (1823-1915) dachte.²⁹ Darwin meinte, dass alles mit einem unbekanntem Urorganismus, einem Einzeller, angefangen und sich dann entwickelt und in viele Äste aufgespalten hat. Die Entwicklung des Menschen, obwohl Darwin das klar war, ließ er in seinem ersten Buch über die Entstehung der Arten noch offen, und schrieb nur, dass auch auf die Entwicklung des Menschen eines Tages Licht fallen würde (*Much light will be thrown on the origin of man and his history*).³⁰

Anders sah das von Anfang an Ernst Haeckel (1834-1919) in Deutschland, der mit absoluter Vehemenz und Konsequenz Darwins Theorie vertrat. Darwins Werk erschien in deutscher Sprache erstmals bereits ein Jahr nach der Originalausgabe, also 1860, und wurde sofort mit Begeisterung

²⁷ Vgl. Stephan Krall: *Der Naturwissenschaftler und Anarchist Peter Kropotkin. Eine Würdigung zum 100. Todestag*, in: *espero* (N.F.), Nr. 4 (Januar 2022), S. 249 f. ([online](#) | [PDF](#)).

²⁸ Vgl. Ebd., S. 251.

²⁹ Vgl. Stephan Krall: *Vom Leben und Sterben der Insekten – Die Welt des Jean-Henri Fabre*, Stuttgart: Hirzel, 2023.

³⁰ Charles Darwin: *Die Entstehung der Arten*, Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1976, S. 676.

von Haeckel gelesen. Zeitgleich wurde er außerordentlicher Professor an der Universität Jena und hielt im Wintersemester 1862 die erste Vorlesung über die Entwicklungstheorie Darwins. Und er ging sofort einen Schritt weiter und stellte auch den Menschen in den Baum des Lebens und postulierte, dass sich dieser aus Vorformen der heutigen Menschenaffen entwickelt hat. Er wurde als „Affnenprofessor“ gebrandmarkt und war bis zu seinem Lebensende Anfeindungen und Diskreditierung aus der Gesellschaft und vor allem der Kirche ausgesetzt. Er hatte aber das Glück, dass der Großherzog von Sachsen-Weimar-Eisenach, Carl Alexander (1818-1901), ihn stets verteidigte und damit seine Professur in Jena sicherte. Das lag wohl daran, dass Haeckel ihm bereits 1863 die neue Entwicklungslehre Darwins vorgestellt hatte. Carl Alexander war als liberaler Geist sehr davon angetan.³¹ Im Gegensatz zu Darwin führte Haeckel einen Kampf gegen die Kirche und ihre Anschauungen. Vor 150 Jahren war die Macht der Kirche noch eine ganz andere. Aber auch der Kirche nicht besonders zugetane Naturwissenschaftler und Neovitalisten, wie Hans Driesch (1867-1941), der noch bei Haeckel promoviert hatte, dann aber eine Art Lebensprinzip vertrat (Entelechie), wandten sich von Haeckel ab, was allerdings auf Gegenseitigkeit beruhte.³²

Darwins Ausführungen und Haeckels Eintreten für Darwins Lehre in Deutschland – beide trafen sich auch mehrfach in England – fielen auf fruchtbaren Boden, auch bei Sozialisten verschiedenster Couleur. Darwin und auch Haeckel waren, im Gegensatz zu Wallace, keine Sozialisten, und Haeckel wandte sich auch mehrfach gegen die Sozialdemokratie. Andererseits hatte er aber keine Berührungängste und gab zum Beispiel gemeinsam mit der französischen Sozialistin Henriette Meyer (1876–1946) eine Zeitschrift zur deutsch-französischen Aussöhnung bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs heraus.³³ Auch war er mit dem Sexualreformer Magnus

³¹ Den von Preußen geschürten Kulturkampf im jungen Deutschen Reich lehnte er ab, und als 1878 das Sozialistengesetz erlassen wurde, äußerte er ein gewisses Verständnis für die Sozialdemokratie: „Das Unglück ist, daß etwas Wahres in den sozialistischen Lehren liegt.“ (Vgl. Angelika Pöthe: *Carl Alexander. Mäzen in Weimars „Silberner Zeit“*, Köln: Böhlau, 1998, S. 101–104).

³² Vgl. Krall / Nahm / Waldrich: *Hinter der Materie* (vgl. Anm. 11).

³³ Später befürwortete er allerdings den Krieg und Deutschlands Rolle.

Hirschfeld (1868-1935) befreundet. Haeckel war aber auch eine sehr widersprüchliche Person, die heute allerdings oft zu Unrecht nur mit dem Sozialdarwinismus und dem Nationalsozialismus in Verbindung gebracht wird, den er überhaupt nicht miterlebt hat.

Wenn man sich nun parallel zum Wirken von Darwin und Haeckel noch einmal die Lebensdaten wichtiger Anarchisten anschaut, dann kann man sich vorstellen, dass die beiden Naturwissenschaftler einen Einfluss auf sozialistische Ideen hatten: Peter Kropotkin (1842-1921), Michail Bakunin (1814-1876), Élisée Reclus (1830-1905), Erich Mühsam (1878-1934), Max Nettlau (1865-1944).

Ich kann das zwar nicht umfassend belegen, aber zumindest bei Kropotkin und Reclus wird das deutlich³⁴. Kropotkin hat sich ausführlich mit Darwin auseinandergesetzt. Allerdings nicht, wie manchmal falsch interpretiert wird, als ein Gegner Darwins, sondern in Ergänzung zu ihm. Seine These war, dass Darwin im Prinzip recht hat, dass allerdings die gegenseitige Hilfe in der Tierwelt bedeutender sei als der Kampf Aller gegen Alle und das Überleben des Tüchtigsten. Aber er wies auch darauf hin, dass selbst Darwin die gegenseitige Hilfe in seinem Buch erwähnte.³⁵ Kropotkin malte eine zum Teil etwas rosige Welt aus, was Ernst Viktor Zenker (1865-1946) zum Anlass nahm, 1895 zu schreiben, dass sich Kropotkin mit seinem „Schlaraffenland“ in die Tasche lügen würde:

„Die Natur und das Leben führen eine andere, vielleicht traurigere und überzeugende Sprache. Die Berufungen auf Darwin und Büchner³⁶ sind Geflunker. In der Sprache des Darwinismus bedeutet die heutige Gesellschaft und jede andere auf staatlichem Princip ruhende Gesellschaftsform die Milderung des Kampfes ums Dasein, durch die künstliche Zuchtwahl, die Anarchie aber wäre die natürliche Zuchtwahl, stände also in der Entwicklung eine Stufe tiefer.“³⁷

³⁴ Als Reclus 1871 nach der Niederschlagung der Pariser Kommune gefangen genommen wurde, und kurz darauf verurteilt und nach Neukaledonien deportiert werden sollte, setzten sich u.a. Darwin und Wallace für ihn ein. Die Strafe wurde im Januar 1872 in dauerhafte Verbannung aus Frankreich geändert.

³⁵ Vgl. Krall: *Der Naturwissenschaftler und Anarchist Peter Kropotkin* (vgl. Anm. 27), S. 254.

³⁶ Ludwig Friedrich Büchner (1824-1899) wirkte an der Verbreitung des Darwinismus mit. Er war ein Bruder von Georg Büchner (1813-1837).

³⁷ Ernst Viktor Zenker: *Der Anarchismus. Kritische Geschichte der anarchistischen Theorie*, Berlin: Libertad, 1979, S. 137.

Zenker kannte zu diesem Zeitpunkt noch nicht Kropotkins Artikelserie in der Zeitschrift *Nineteenth Century* und sein Buch über die *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*.³⁸

Zurück zu Haeckel, der im Gegensatz zu den Aussagen Zenkers über den Egoismus schreibt:

„Daher sind die Propheten des reinen Egoismus, Friedrich Nietzsche, Max Stirner u.s.w. in biologischem Irrthum, wenn sie allein ihre ‚Herrenmoral‘ an Stelle der allgemeinen Menschenliebe setzen wollen und wenn sie das Mitleid als eine Schwäche des Charakters oder als einen moralischen Irrthum des Christenthums verspotten.“³⁹

Dieses Zitat von Haeckel zeigt zweierlei. Erstens, dass er ganz offensichtlich kein Sozialdarwinist war, und zweitens, dass er Stirner falsch verstanden hat, denn dieser hat nicht den Kampf Aller gegen Alle proklamiert.

Haeckel gründete, nachdem eine internationale Gründung fehlgeschlagen war, 1906 in Jena den Monistischen Bund für Deutschland, dessen Vorsitz er übernahm. Später gab er ihn aus Altersgründen an den Chemie-Nobelpreisträger von 1909, Wilhelm Ostwald (1853-1932), ab, der unter anderem am 28. Oktober 1913 gemeinsam mit Karl Liebknecht (1871-1919) vor Tausenden von Teilnehmern für den Kirchenaustritt warb. Kernelement des monistischen Bundes war und ist die Auseinandersetzung mit einer dualistischen Weltanschauung, wie sie die Kirche vertritt, die Gott neben die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse stellt.

Es ist nachvollziehbar, dass Haeckels Monismus für viele Sozialisten attraktiv war, um die Welt zu erklären und dabei nicht auf transzendente Prinzipien zurückzugreifen. Das führte in der Folge dazu, dass es offensichtlich auch eine Nähe der Anarchisten zu den Monisten gab. Aus dem Nachlass eines Anarchisten (Günther Freitag; 1931-2010), dessen Vater Heinrich (gest. 1972) schon in der Weimarer Republik als Anarchist aktiv war, habe ich zum Beispiel eine Heftreihe *Monistische Bibliothek/Kleine Flugschriften* des Deutschen Monistenbundes geerbt, insgesamt alle 51 erschienenen Hefte, die von 1919 bis 1930 vom Hartung Verlag in Hamburg herausgege-

³⁸ Vgl. Peter Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, Leipzig: Theod. Thomas, 1904.

³⁹ Ernst Haeckel: *Lebenswunder. Gemeinverständliche Studien über Biologische Philosophie*, Stuttgart: Alfred Kröner, 1904, S. 131 f.

ben wurden.⁴⁰ Auf der Wiener Hauptversammlung des Monistischen Bundes 1927 forderte der bekannte Philosoph und Psychologe Friedrich Jodl (1849-1914) sogar die Auffassung, dass Monismus notwendig Sozialismus meine.⁴¹

Der Deutsche Monistenbund, nachdem er 1933 von den Nazis verboten wurde, gründete sich 1946 unter dem Namen „Freigeistige Aktion“ neu. Diese besteht bis heute. In den 1970er Jahren hatten die Anarchisten immer noch Kontakt zu den Monisten, die eine Zeitschrift herausgaben, die *Freigeistige Aktion*. Günther Freitag machte mich damals mit ihnen bekannt. Auch ich bekam die Zeitschrift und habe sogar einmal in ihr etwas geschrieben. Heute scheint es zwischen den Anarchisten und der „Freigeistigen Aktion“ wohl keine Berührungspunkte mehr zu geben, zumindest habe ich auf deren Webseite⁴² und auch in Kreisen der Anarchisten keinen Anhaltspunkt gefunden. Ich habe dies etwas länger ausgeführt, um zu zeigen, dass es zumindest bis Ende der Weimarer Republik, und auch noch nach Ende des Zweiten Weltkriegs, eine enge Beziehung zwischen Naturwissenschaft, hier der Darwin'schen Entwicklungslehre und Haeckels Kampf gegen die Kirche, und den Anarchisten gab, auch wenn wohl nicht sehr viele Anarchisten Naturwissenschaftler waren.^{43 44}

⁴⁰ Die späten Hefte tragen alle kein Datum, das mir vorliegende Heft Nummer 1 ist bereits die 3. Auflage von 1920.

⁴¹ Vgl. Rosemarie Nöthlich / Heiko Weber / Uwe Hoßfeld / Olaf Breidbach / Erika Krauß: *Weltbild oder Weltanschauung? Die Gründung und Entwicklung des Deutschen Monistenbundes*, in: *Jahrbuch für Europäische Wissenschaftskultur*, Stuttgart: Franz Steiner, 2008, S. 66.

⁴² Vgl. *Freigeistige Aktion für humanistische Kultur e.V.* ([online](#)).

⁴³ Vgl. Krall: *Der Naturwissenschaftler und Anarchist Peter Kropotkin* (vgl. Anm. 27), S. 245.

⁴⁴ Élisée Reclus (1830-1905) war ein bekannter Geograph, der ein 19-bändiges Werk zu seinem Fachgebiet herausgegeben hat: *La Nouvelle Géographie universelle, la terre et les hommes* (1875-1894). Es ist eine umfangreiche Zusammenfassung und wurde 1892 von der Pariser Geographischen Gesellschaft mit einer Goldmedaille ausgezeichnet. Bei dessen Erstellung wurde Reclus von der promovierten Biologin und Sozialistin Sophia Kropotkin (1856-1938), die aus einer Kiewer Familie stammte und mit Peter Kropotkin verheiratet war, unterstützt (vgl. *Sophia Kropotkin (and a trip to Hartlepool)*, [freedomnews.org \[online\]](#)). Ab 1892 hatte Reclus sogar einen Lehrstuhl für Vergleichende Geographie an der Universität in Brüssel inne.

Der Mensch, seine Entwicklung und Zukunft

Der heutige Mensch (*Homo sapiens*) ist die einzige überlebende Menschenart.⁴⁵ *Homo sapiens* gibt es seit ungefähr 300.000 Jahren, einer evolutionsgeschichtlich extrem kurzen Zeitspanne. Er ist vom Jäger und Sammler zum sesshaften Menschen geworden. Der entscheidende Schritt dazu war die Landwirtschaft, die dann in Folge zur Urbanisierung führte. Die Frage, gerade wenn wir über eine zukünftige herrschaftsfreie Gesellschaft diskutieren, ist, warum aus dem vielleicht „guten“ Menschen ein „böser“ Mensch wurde. Dazu haben sich viele Gedanken gemacht. Angefangen mit Thomas Hobbes (1588-1679), der meinte, der Mensch sei eigentlich von Anfang an böse und egoistisch und müsse in Zaum gehalten werden. Das klingt ein bisschen nach der christlichen Ursünde, aus der die Erbsünde wurde. Diese unhaltbare und eigentlich auch unverschämte Anschauung, dass wir alle mit einer Sünde geboren werden, vertreten die Christen noch heute. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) wiederum meinte, dass der Mensch eigentlich gut sei und in egalitärer Unschuld gelebt hätte, bis das Übel mit der Landwirtschaft, und damit die Sesshaftigkeit und Bildung der Städte begann.

Die meisten Wissenschaftler oder auch Nicht-Wissenschaftler, die nachfolgten, hingen im Grunde immer einer dieser beiden Richtungen an. Kropotkin war natürlich gegen die Ansichten von Hobbes.⁴⁶ Andere Wissenschaftler fokussierten das Problem auf ein Thema, wie 1932 Wilhelm Reich mit seinem Buch *Der Einbruch der sexuellen Zwangsmoral*, indem er meint, dass erst die Unterdrückung einer ursprünglich freien Sexualität zu allem Übel geführt hätte.⁴⁷

2021 ist ein spannendes Buch auf Englisch erschienen (Deutsch 2022), geschrieben von einem der international renommiertesten Anthropologen (und Anarchisten), David Graeber (1961-2020), gemeinsam mit David Wengrow

⁴⁵ Der klassische Artbegriff ist heute in Frage gestellt, was aber an dieser Stelle keine Rolle spielt.

⁴⁶ Vgl. Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe* (vgl. Anm. 38), S. 78 f.

⁴⁷ Vgl. Wilhelm Reich: *Der Einbruch der sexuellen Zwangsmoral*, Köln: Kiepenheuer & Wisch, 1972.

(geb. 1972), einem der weltweit führenden Archäologen.⁴⁸ Die beiden postulieren etwas ganz Anderes. Es gäbe keine so gradlinige Entwicklung, weder vom bösen Menschen noch der bösen Landwirtschaft. Über Jahrtausende hinweg hätte es bereits alle erdenklichen Formen sozialer Organisation gegeben, in denen nach Freiheit, Wissen und Glück gestrebt wurde. Diese oft indigene Perspektive aus anderen Kontinenten hat das westliche Denken mehr beeinflusst als bisher gemeint. Die Gedanken der Aufklärung sind also nicht neu. Und was Städte angeht, wurden zum Beispiel in der Ukraine 5000-6000 Jahre alte Städte entdeckt, in denen nichts auf eine Hierarchie hindeutet, keine Paläste, keine Tempel, keine reichen Gräber. Kropotkin hat sich ebenfalls mit Städten im Mittelalter beschäftigt und herausgestellt, wie wichtig in ihnen die gegenseitige Hilfe war:

„Je besser wir die mittelalterliche Stadt kennen lernen, um so mehr sehen wir, daß sie nicht bloß eine politische Organisation zum Schutz gewisser politischer Freiheiten war. Sie war ein Versuch, in viel größerem Maße als in der Dorfmark, einen engen Verband zu gegenseitiger Hilfe und Beistand zu organisieren, für Konsum und Produktion und für das gesamte soziale Leben, ohne den Menschen die Fesseln des Staates aufzuerlegen.“⁴⁹

Was Staaten angeht, so Graeber und Wengrow, hätte es in Nordamerika indigene Volksgruppen gegeben, zum Beispiel die Lakota und Cheyenne, die nur vor großen Büffeljagden staatsähnliche Strukturen bildeten, um diese zu organisieren. Danach lösten diese sich wieder auf. So wie die Menschheitsgeschichte, an deren Ende *Homo sapiens* stand, vielfältig war, waren es auch die Formen des Zusammenlebens. Eine Gradlinigkeit hätte es nie gegeben. Das deckt sich mit den vorgestellten Annahmen zur Evolution des Lebens. Auch die Evolution ist nicht gradlinig, sondern von Zufällen abhängig.

Graeber und Wengrow argumentieren, dass wir mit dem Kapitalismus nicht nur in einer schlechten, sondern auch ziemlich einfalllosen Gesellschaftsform gelandet sind. Ein imperiales System des Privateigentums, der Überwachung und der physischen Macht in den Händen sehr weniger

⁴⁸ Vgl. David Graeber / David Wengrow: *Anfänge – Eine neue Geschichte der Menschheit*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2022 (s.a. die [espero-Rezension online](#)).

⁴⁹ Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe* (vgl. Anm. 38), S. 191.

Menschen und Klassen. Die noch in den riesigen Gebieten an den Rändern des Römischen Reiches vorhandenen Möglichkeiten, wegzuziehen, ungehorsam zu sein und eine neue Ordnung zu schaffen, sind heute fast nicht mehr existent. Warum das so gekommen ist, kann nicht einfach mit dem Auftauchen der Landwirtschaft und der Städte erklärt werden. Ein wenig Hoffnung machen die Autoren, denn wir haben letztlich dieses System geschaffen, also können wir es auch wieder abschaffen oder zumindest ändern. Man muss nur erkennen, dass die bisher erzählte Menschheitsgeschichte ein Mythos ist, zumindest in Teilen.

Das zeigt, dass Wissenschaft helfen kann, vermeintlich feststehende gesellschaftliche Tatsachen anders zu bewerten. Aber ich vermute, dass es viele Wissenschaftler gibt, die das ganz anders sehen als Graeber und Wengrow. Natürlich neige ich dazu, den beiden recht zu geben, zumal Graeber auch noch Anarchist ist. Das nützt aber letztlich nichts, wenn es Wissenschaftler gibt, die diese Thesen, zumindest in Teilen, für falsch halten. Nützt also die Wissenschaft auf einem möglichen Weg zu einer herrschaftsfreien Gesellschaft? Sie kann helfen, die eigenen Thesen zu stützen, aber sie hilft sicher nicht, alle anderen davon zu überzeugen.

Vielleicht an dieser Stelle noch etwas zur Stellung des Menschen in der Evolution. Diese schreitet voran, zufällig, wie wir gesehen haben, in Wechselwirkung mit der Umwelt. Es gibt nichts Fertiges, alles ist in permanentem Wandel. Insofern gibt es auch keine „fertigen“ Arten. Es gibt erfolgreichere und weniger erfolgreiche. Letztere verschwinden dann wieder von der Bühne des Lebens. Ganz ausgereift scheint mir *Homo sapiens* evolutiv nicht zu sein, im Gegensatz zum Beispiel zu den Krokodilen, die es seit 200 Millionen Jahren gibt. Seit 80 Millionen sind sie quasi unverändert. Im Vergleich dazu ist unsere Spezies sehr jung, und offensichtlich funktioniert vieles überhaupt nicht, vor allem im Sozialleben. Natürlich kann man für Kriege, den Klimawandel und die Dezimierung der Biodiversität immer irgendwen verantwortlich machen. Aber letztlich ist die Art *Homo sapiens* dafür verantwortlich. Mir ist keine andere Art bekannt – ich mag mich täuschen –, die sich innerartlich derart durch Dezimierung in Kriegen und Infragestellung ihrer eigenen Lebensgrundlagen auszeichnet.

Es gibt aber bei *Homo sapiens* einen entscheidenden Unterschied zu fast allen anderen Tierarten, die kulturelle Evolution. Die kulturelle Evolu-

tion, und dazu gehört die Wissenschaft, ermöglicht es uns, die natürliche Evolution fallweise „auszutricksen“. Vermutlich ist sie inzwischen bedeutender als die biologische. Während ein schwaches oder nicht genügend angepasstes Tier wenig Chancen hat, dauerhaft zu überleben, ist das beim Menschen nicht notgedrungen so. Die Hilfe gegenüber körperlich oder geistig eingeschränkten Menschen kann, neben dem Aspekt Humanität, auch enorme Vorteile für unsere Gesellschaft haben. Vielleicht gibt es Menschen, die in der biologischen Evolution keine Chance hätten, aber uns un­gemein bereichern, menschlich, kulturell, wissenschaftlich. Ein gutes Bei­spiel in diesem Kontext ist der Physiker Steven Hawking (1942-2018), der wesentlich zu seiner Wissenschaft, speziell der Astrophysik, beigetragen hat.

Aber kann man kulturelle Evolution wissenschaftlich fassen? Nur, in­dem man die bisherige erforscht und beschreibt, und vielleicht auch eine gewisse Tendenz abliest und daraus schlussfolgert. Aber wie sich diese kul­turelle Evolution in der Zukunft entwickelt, ist Spekulation, da sie keiner Gesetzmäßigkeit unterliegt und abhängig von den Menschen ist, die sie ge­stalten. Man kann also nicht sagen, dass sich der Mensch, oder zumindest bestimmte Gesellschaften, so oder so entwickeln müssen. Eine herrschafts­freie Gesellschaft ist nicht inhärent. Man sollte es halten, wie es einmal Peter Drucker (1909-2005), Pionier der modernen Managementlehre, aus­gedrückt hat: „Die beste Art, die Zukunft vorherzusagen, ist, sie selbst zu kreieren.“

Fazit

Das bringt mich zum Versuch, die Frage zu beantworten: Führt uns die Wis­sen­schaft zur herrschaftsfreien Gesellschaft? Meine Antwort ist: Nein. Wis­sen­schaft ist wichtig und ein Teil des kulturellen Überbaus der Menschheit. Wir brauchen Wissenschaft, um zumindest die Option zu haben, als *Homo sapiens* zu überleben. Und das betrifft natürlich nicht nur die Naturwissen­schaft, sondern genauso die Sozialwissenschaften. Aber Wissenschaft ist nicht immer eindeutig. Das liegt im Wesen der Wissenschaft. Sie entwickelt sich stets weiter. Es gibt miteinander wetteifernde, oft auch streitende Schu-

len. Insofern wird es nie eine finale Wissenschaft geben, so wie es auch keine absolute Wahrheit gibt. Es gibt wissenschaftliche Untersuchungen, die unterstützen können, wohin der Weg gehen sollte, aber leider gibt es viele verschiedene Wege, und ebenso viele Menschen, die diese vertreten. Wenn wir also eine herrschaftsfreie Gesellschaft anstreben, muss es viele Menschen geben, die diese Form der Gesellschaft nicht nur wollen, sondern sie auch leben können. Dabei können wissenschaftliche Erkenntnisse helfen. Nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Meine Hoffnung auf eine herrschaftsfreie Gesellschaft ist angesichts der Weltlage derzeit gering. Wir sind heute mit der Klimakatastrophe an einem Wendepunkt angelangt, wo es eventuell kein Zurück mehr gibt. Und die atomare Bedrohung ist wieder so groß wie seit vielen Jahrzehnten nicht mehr.

Homo sapiens wird nicht untergehen, aber viel wird vielleicht nicht von ihm bleiben, oder wie Albert Einstein (1879-1955) einmal auf die Frage, wie der Dritten Weltkrieg ausgetragen wird, antwortete:

„Ich bin nicht sicher, mit welchen Waffen der dritte Weltkrieg ausgetragen wird, aber im vierten Weltkrieg werden sie mit Stöcken und Steinen kämpfen.“⁵⁰

Schließen möchte ich mit dem Spruch von Rudolf Rocker (1873-1958):

„Denn der Sozialismus wird frei sein oder er wird nicht sein.“⁵¹

Hoffen wir, dass er eines Tages überhaupt sein wird, und dann frei. Und hoffen wir, dass Wissenschaft dabei hilft.

Literatur

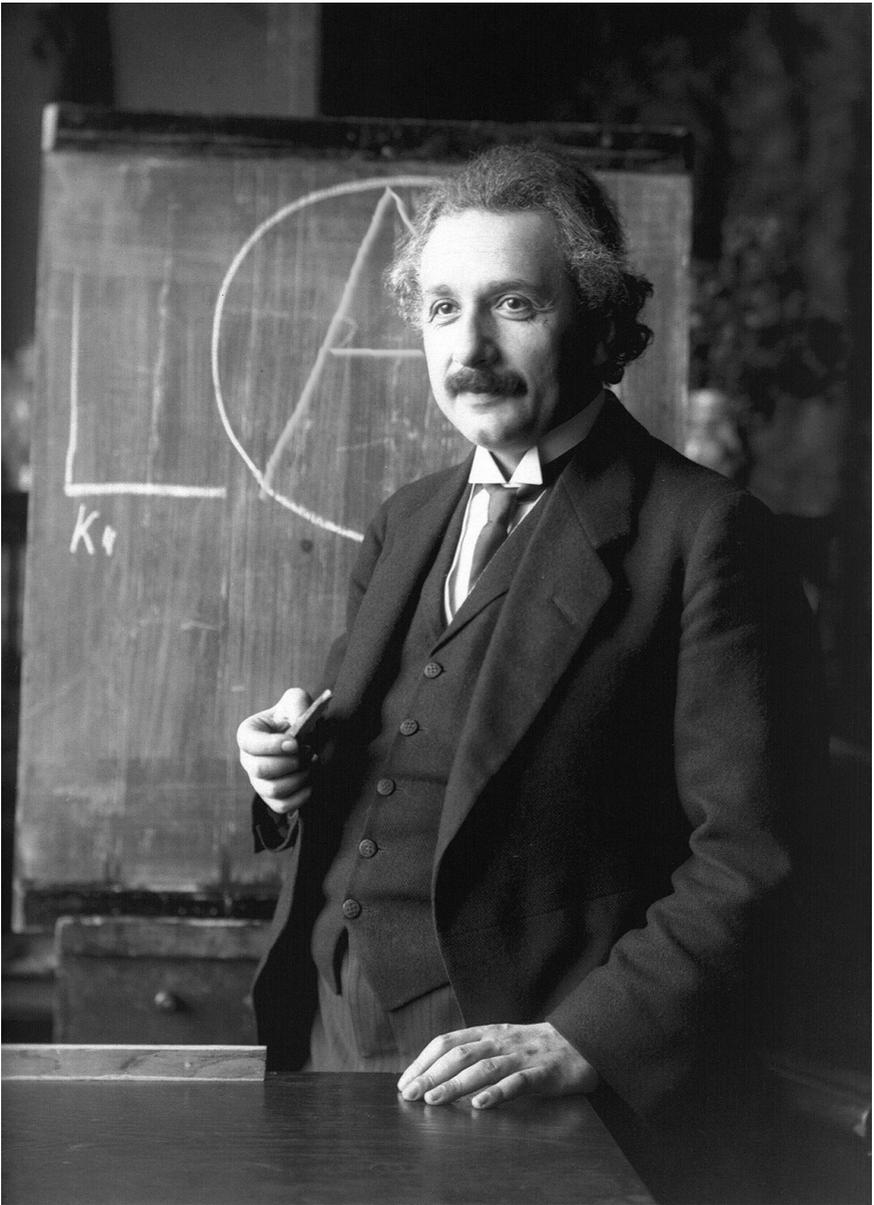
- Bakunin, Michael: *Philosophische Betrachtungen*, Lich: Edition AV, 2010.
- Darwin, Charles: *Die Entstehung der Arten*, Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1976.

⁵⁰ Das Original-Interview war auf Englisch, und Einsteins Antwort lautete: „I know not with what weapons World War III will be fought, but World War IV will be fought with sticks and stones.“

⁵¹ Rudolf Rocker: *Absolutistische Gedankengänge im Sozialismus*, Darmstadt: Die Freie Gesellschaft, o. J. [vermutlich 1950], S. 47.

- *Das Lexikon*, Hamburg: Zeitverlag, 2005.
- Feyerabend, Paul: *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- Fleck, Ludwig: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019.
- *Freigeistige Aktion für humanistische Kultur e.V. (online)*.
- Görnitz, Thomas / Görnitz, Brigitte: *Von der Quantenphysik zum Bewusstsein*, Berlin: Springer, 2016.
- Graeber, David / Wengrow, David: *Anfänge – Eine neue Geschichte der Menschheit*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2022.
- Haeckel, Ernst: *Lebenswunder. Gemeinverständliche Studien über Biologische Philosophie*, Stuttgart: Alfred Kröner, 1904.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Ullstein, 1983.
- Krall, Stephan: *Der Naturwissenschaftler und Anarchist Peter Kropotkin. Eine Würdigung zum 100. Todestag*, in: *espero* (N.F.), Nr. 4 (Januar 2022), S. 245-269 ([online](#) | [PDF](#)).
- Krall, Stephan: *Thomas Malthus versus William Godwin. Bevölkerungswachstum, Evolutionstheorie und Anarchie*, in: *espero* (N.F.), Nr. 7 (Juli 2023), S. 153-171 ([online](#) | [PDF](#)).
- Krall, Stephan: *Vom Leben und Sterben der Insekten – Die Welt des Jean-Henri Fabre*, Stuttgart: Hirzel, 2023.
- Krall, Stephan / Nahm, Michael / Waldrich, Hans-Peter: *Hinter der Materie – Hans Driesch und die Natur des Lebens*, Zug: Die Graue Edition, 2021.
- Kropotkin, Peter: *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, Leipzig: Theod. Thomas, 1904.
- Kropotkin, Peter: *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk*, Berlin: S. Calvary & Co., 1904.
- Kropotkin, Peter: *Moderne Wissenschaft und Anarchismus*, Zürich: Topia 1978.
- Kuhn, Thomas S.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

- Landauer, Gustav: *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik*, Berlin: Egon Fleischel & Co., 1903.
- *Lexikon der Biologie*, Heidelberg: Elsevier, 2004.
- Mayer, Gerhard / Schetsche, Michael: *N gleich 1 – Methodologie und Methodik anomalistischer Einzelfallstudien*, Edingen-Neckarhausen: Gesellschaft für Anomalistik, 2011.
- Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*, Frankfurt am Main: Insel, 1982.
- Nietzsche, Friedrich: *Der Wille zur Macht*, Frankfurt am Main: Insel, 1992.
- Nöthlich, Rosemarie / Weber, Heiko / Hoßfeld, Uwe / Breidbach, Olaf / Krauß, Erika: *Weltbild oder Weltanschauung? Die Gründung und Entwicklung des Deutschen Monistenbundes*, in: *Jahrbuch für Europäische Wissenschaftskultur*, Stuttgart: Franz Steiner, 2008, S. 19-67.
- P. M.: *Kartoffeln und Computer*, Hamburg: Nautilus, 2012.
- Pöthe, Angelika: *Carl Alexander. Mäzen in Weimars „Silberner Zeit“*, Köln: Böhlau, 1998.
- Proudhon, Pierre-Joseph: *Qu'est ce que la propriété? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement*, Paris: J.-F. Brocard, 1840.
- Reich, Wilhelm: *Der Einbruch der sexuellen Zwangsmoral*, Köln: Kiepenheuer & Wisch, 1972.
- Rocker, Rudolf: *Absolutistische Gedankengänge im Sozialismus*, Darmstadt: Die Freie Gesellschaft, o. J. [vermutlich 1950].
- *Sophia Kropotkin (and a trip to Hartlepool)*, freedomnews.org ([online](#)).
- Waddington, Conrad Hal: *Die biologischen Grundlagen des Lebens*, Braunschweig: Vieweg & Sohn, 1966.
- Zenker, Ernst Viktor: *Der Anarchismus. Kritische Geschichte der anarchistischen Theorie*, Berlin: Libertad, 1979.
- Zoglauer, Thomas: *Geist und Gehirn*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.



Albert Einstein 1921 auf einer Vorlesung in Wien. Fotomontage des Autors (CC BY 2.0 DEED) unter Verwendung eines Fotos von Ferdinand Schmutzer, Public Domain, Quelle: [Wikimedia](#).

Science goes Anarchy!

Die „gelebte Anarchie“ der Open-Science-Bewegung und ihre verborgenen ideologischen Wurzeln im traditionellen Anarchismus

Von Jochen Schmück

Prolog

Wissenschaft ist die Suche nach der Wahrheit –
sie ist kein Spiel, bei dem man versucht, seinen
Gegner zu schlagen, um anderen zu schaden.

*Linus Pauling*¹

Die Welt wird nicht bedroht von den Menschen,
die böse sind, sondern von denen, die das Böse
zulassen.

*Albert Einstein*²

Das historische Verhältnis von Anarchismus und Wissenschaft ist sehr facettenreich. Einige anarchistische Denker:innen haben die Wissenschaft als Instrument zur Analyse und Kritik sozialer und politischer Strukturen benutzt und wissenschaftliche Erkenntnisse für ihre Konzeption einer freien und solidarischen Gesellschaft verwendet. Nicht wenige Anarchisten –

¹ Linus Pauling: *No More War!*, New York: Dodd, Mead & Company, 1958, p. 209. Linus Carl Pauling (1901-1994) war ein US-amerikanischer Chemiker, Friedensaktivist, Autor und Pädagoge. Die Zeitschrift *New Scientist* zählte Pauling zu den 20 größten Wissenschaftlern aller Zeiten. Für seine wissenschaftliche Arbeit erhielt Pauling 1954 den Nobelpreis für Chemie, für seine Friedensarbeit 1962 den Friedensnobelpreis.

² Der berühmte Physiker und Nobelpreisträger Albert Einstein (1879-1955) war mit dem deutschen und international einflussreichen Anarchosyndikalisten Rudolf Rocker befreundet und verhalf ihm 1934 zur Verlängerung seiner Aufenthaltsgenehmigung in den USA, wohin dieser nach Hitlers Machtergreifung 1933 emigriert war (siehe den Briefwechsel zwischen Einstein und Rocker im Archiv des Internationalen Instituts für Sozialgeschichte [IISG], Amsterdam: Rudolf Rocker Papers, Inventory Number 9).

wie beispielsweise die beiden Geografen Pjotr Kropotkin und Élisée Reclus³ oder der Linguist und Historiker Max Nettlau – waren selbst Wissenschaftler. Und im Laufe der Geschichte hat sich die Zahl der Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen, die sich entweder selbst als Anarchist:innen verstehen oder die zumindest ausgeprägte Sympathien für den Anarchismus erkennen lassen, eher vergrößert als verkleinert.

Es waren Denker wie Pierre-Joseph Proudhon, Michail A. Bakunin und Pjotr A. Kropotkin, die den modernen Anarchismus im 19. und frühen 20. Jahrhundert ideologisch begründeten. Speziell Proudhon und Kropotkin waren enthusiastische Verfechter der Wissenschaft. Sie versuchten nicht nur, den Anarchismus wissenschaftlich zu begründen, sondern wiesen der Wissenschaft eine wichtige Rolle bei der Herbeiführung einer herrschaftsfreien Gesellschaft zu. Skeptischer hinsichtlich der Möglichkeiten, die Wissenschaft für soziale Reformen zu nutzen, waren dagegen Bakunin und Errico Malatesta. Und Max Nettlau vertrat mit seinem inklusiven, interdisziplinären und vernetzten Ansatz schon früh Ideale, wie wir sie in der heutigen Open-Science-Bewegung wiederfinden.

Doch bevor wir uns der Open Science und ihren verborgenen anarchistischen Wurzeln zuwenden, wollen wir das Anarchismus- und Wissenschaftsverständnis von fünf dieser Vertreter des traditionellen Anarchismus näher kennenlernen, die mit ihren Werken dem Diskurs über das Verhältnis von Wissenschaft und gesellschaftlichem Wandel eine starke libertäre Perspektive verliehen haben.

³ Élisée Reclus (1830-1905) war ein französischer Anarchist, Geograf und Schriftsteller. Er gehörte auch international zu den bedeutendsten anarchistischen Theoretikern und Geografen seiner Zeit. Als Geograf beschäftigte er sich vor allem mit der Beziehung zwischen Mensch und Natur, und er betonte die Bedeutung ökologischer Zusammenhänge, weshalb Reclus heute als einer der Vorläufer des Ökoanarchismus gilt. Zu Leben und Werk von Elisée Reclus siehe Max Nettlau: *Élisée Reclus. Anarchist und Gelehrter (1830–1905)*, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, Fritz Kater, 1928 (= *Beiträge zur Geschichte des Sozialismus, Syndikalismus, Anarchismus*; Bd. 4).

I. Das Wissenschaftsverständnis des traditionellen Anarchismus

Der traditionelle Anarchismus entstand im 19. und 20. Jahrhundert als Sozialphilosophie, die eine herrschaftsfreie, auf Freiwilligkeit und Gegenseitigkeit beruhende Gesellschaft anstrebt. Seine Theoretiker, zu denen auch die fünf im Folgenden vorgestellten Personen gehören, einte die grundsätzliche Kritik an Autorität, Hierarchie und Zwang und die Befürwortung dezentraler, selbstorganisierter Strukturen. Insbesondere die Abschaffung des Staates und die Überwindung von Kapitalismus und Klassenunterschieden standen im Mittelpunkt anarchistischer Ideen. Auch wenn die Theoretiker des Anarchismus zum Teil unterschiedliche Ansätze verfolgten, einte sie das Misstrauen gegenüber jeder Form von Machtkonzentration und die Vision einer freien Assoziation gleichberechtigter Individuen.

Alle fünf im Folgenden nun näher vorgestellten Repräsentanten des traditionellen Anarchismus erkannten, dass wissenschaftliche Erkenntnis und Forschung stark von den Machtstrukturen ihrer Zeit beeinflusst waren, und deshalb haben sich auch alle von ihnen intensiv mit der Frage beschäftigt, wie Wissenschaft für soziale Gerechtigkeit, individuelle Freiheit und kollektive Selbstbestimmung genutzt werden kann.

a) Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865)

Es war der französische Philosoph und Sozialwissenschaftler Pierre-Joseph Proudhon der im 19. Jahrhundert als erster Ideen entwickelte und propagierte, aus denen sich die Sozialphilosophie des Anarchismus entwickeln sollte. Obwohl Proudhon zu seiner Zeit oft missverstanden und kritisiert wurde, war sein Beitrag zur Verbindung von Wissenschaft und Gesellschaftstheorie wegweisend für viele sozialistische und anarchistische Denker nach ihm. Seine Arbeiten zur Soziologie, Politik und Ökonomie werden auch heute noch in der Wissenschaft rezipiert, insbesondere in den Sozialwissenschaften und dort vor allem in den Diskursen, die sich mit der Entwicklung herrschaftsfreier Gesellschafts- und Organisationsmodelle beschäftigen.



Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), der „Urvater“ des modernen Anarchismus.
Zeitgenössische Radierung, unbekannter Künstler, Public Domain.

Pierre-Joseph Proudhon wurde 1809 als Sohn eines Küfers und einer Küchenmagd in der französischen Provinz geboren und wuchs in ärmlichen Verhältnissen auf. Schon in jungen Jahren lernte er die harte Realität von Armut und sozialer Ausgrenzung kennen. Obwohl er begabt war, konnte er seine Ausbildung nach dem Besuch des örtlichen Collège aus Geldmangel nicht fortsetzen. Dennoch bildete er sich autodidaktisch in verschiedenen Fächern wie Philologie, Geschichte und Wirtschaft weiter.

Mit 18 Jahren erlernte Proudhon das Handwerk des Schriftsetzers und Druckers. Später machte er sich selbstständig, doch seine Druckerei ging bald bankrott. In den folgenden Jahren arbeitete er als Journalist, Buchhalter und Geschäftsführer, was ihm einen tiefen Einblick in die sozialen Realitäten seiner Zeit verschaffte.

Die Französische Revolution von 1789 prägte Proudhons politisches Denken. Er erkannte die Errungenschaften der Revolution wie die Pressefreiheit und die Abschaffung feudaler Privilegien an, kritisierte aber, dass sie ihr eigentliches Ziel, eine stabile und gerechte Gesellschaftsordnung zu schaffen, verfehlt habe. Stattdessen sah er soziales Chaos, das Elend der Unterschichten und einen ungezügelten Kapitalismus.

Aus seinem Gerechtigkeitsempfinden und dem Erleben der sozialen Missstände erwuchs Proudhons Überzeugung, dass eine radikale Neuordnung der Gesellschaft notwendig sei. Da die politische Obrigkeit dazu unfähig schien, suchte er nach neuen, „wissenschaftlichen“ Prinzipien der Gesellschaftsorganisation jenseits von Hierarchie und Autorität. Dabei orientierte er sich an den Ideen der Aufklärung und des Frühsozialismus und legte damit den Grundstein für seine späteren, als anarchistisch geltenden Schriften.

Aufgrund seiner publizistischen Tätigkeit und seiner regierungskritischen Schriften, in denen er die herrschende Gesellschaftsordnung und die Eigentumsverhältnisse in Frage stellte, geriet Proudhon immer wieder in Konflikt mit den staatlichen Behörden und wurde mehrfach strafrechtlich verfolgt und verurteilt. 1842 musste er sich wegen seiner kapitalismuskritischen Schrift *Qu'est-ce que la propriété?* (dt. *Was ist das Eigentum?*) vor Gericht verantworten, 1849 wurde er wegen Pressdelikten zu drei Jahren Haft verurteilt, die er in Paris verbüßte. Nach einer erneuten Verurteilung 1858 wegen Pressdelikten floh Proudhon ins Exil nach Belgien, bevor er 1861

begnadigt wurde und nach Frankreich zurückkehren konnte. Sein letztes bekanntes Werk, *De la Capacité politique des Classes ouvrières*⁴, schrieb er auf dem Sterbebett. Proudhon starb am 19. Januar 1865 im Alter von 56 Jahren in Paris.

In seinem 1840 erschienenen Werk *Qu'est-ce que la propriété?* akzeptierte Proudhon die Idee der Anarchie nicht nur als erstrebenswertes Gesellschaftsideal, sondern verband damit auch eine politische Perspektive. Seine eigene politische Position als „Anarchist“ beschreibt Proudhon – der auf die im Titel seines Werkes gestellte Frage mit den später oft zitierten und ebenso oft missverstandenen Worten „Eigentum ist Diebstahl“ antwortete – in einem imaginären Dialog mit seinem Leser folgendermaßen: „

- Du bist Republikaner?
- Republikaner, ja, aber das Wort sagt nichts Bestimmtes. Republica, das heißt das Wohl des Ganzen; nun, wer es will, unter welcher Regierungsform auch immer, kann sich Republikaner nennen. Auch Könige sind Republikaner.
- Nun denn: Bist du Demokrat?
- Nein.
- Was? Dann bist du Monarchist!
- Nein.
- Konstitutionalist?
- Gott bewahre.
- Du bist also Aristokrat?
- Ganz und gar nicht.
- Bist du für eine gemäßigte Regierung?
- Noch weniger.
- Was bist du dann?
- Ich bin Anarchist.“⁵

⁴Deutsche Übersetzung: Pierre-Joseph Proudhon: *Von der Befähigung arbeitender Menschen zur Politik*, übersetzt und eingeleitet von Lutz Roemheld, Berlin u. Münster: Lit Verlag, 2008.

⁵Pierre-Joseph Proudhon: *Was ist das Eigentum? Erste Denkschrift. Untersuchungen über den Ursprung und die Grundlagen des Rechts und der Herrschaft*, aus d. Frz. v. Alfons Feder Cohn, dt. Erstveröff., Berlin 1896 (Reprint Graz: Verlag für Sammler, 1971), S. 219.

Möglicherweise wollte Proudhon mit der Übernahme dieses zu seiner Zeit durchweg negativ besetzten politischen Schlagwortes „Anarchist“⁶ zunächst nur seine politischen Gegner provozieren. Die Anarchie selbst definierte Proudhon in Anlehnung an die ursprüngliche Wortbedeutung als „Abwesenheit jedes Herrschers, jedes Souveräns“ – und gab dem Begriff zugleich eine historische Dynamik, indem er hinzufügte – „das ist die Regierungsform, der wir uns täglich mehr nähern (. . .) wie der Mensch die Gerechtigkeit in der Gleichheit sucht, so sucht die Gesellschaft die Ordnung in der Anarchie“⁷.

Die sogenannten „kollektiven Kräfte“⁸ bilden das Kernelement von Proudhons Gesellschaftstheorie. Für ihn ist die Gesellschaft mehr als die Summe ihrer Individuen, sie besitzt eine eigene „Intelligenz und Aktivität“. Aus dem Zusammenschluss der Menschen entstehen spezifische Energien und Fähigkeiten. Die „kollektive Kraft“ resultiert aus der arbeitsteiligen Kooperation, die eine Produktivität erzeugt, die über die individuelle Leistung

⁶ Siehe hierzu auch: Jochen Schmück: „Anarchie“. *Zur Geschichte eines Reiz- und Schlagwortes*, in: *Anarchie ist Gesetz und Freiheit ohne Gewalt. Uwe Timm zum 60. Geburtstag*, hrsg. von Wolfram Beyer u.a., Berlin: OPPO-Verlag, 1992, S. 7-23; überarbeitete Fassung unter dem Titel: *Anarchie, Anarchismus und Anarchist*, in: *Lexikon der Anarchie*, 2013 ([online](#)).

⁷ Proudhon: *Was ist das Eigentum* (vgl. Anm. 5), S. 224. In seiner 1851 veröffentlichten Arbeit *Ideé générale de la révolution au 19me siècle* verwendete Proudhon den Begriff „Anarchie“ noch in seiner negativen Bedeutung. Dort charakterisierte er die merkantile Aristokratie seiner Zeit als „Anarchie der ökonomischen Kräfte“. Dies zeigt eine begriffliche Inkonsistenz, die bei den meisten frühen Vertretern des Anarchismus anzutreffen ist. Später, in einem 1864 an einen Freund gerichteten Brief, definierte Proudhon die Anarchie als eine Regierungsform, bei der die politische Herrschaft auf ein Minimum reduziert ist: „Die *Anarchie* ist, wenn ich mich so ausdrücken kann, eine Regierungsform oder Verfassung, in welcher das öffentliche und private Gewissen, gebildet durch die Entwicklung von Wissenschaft und Recht, allein zur Erhaltung der Ordnung und Sicherung aller Freiheiten genügt, in welcher also das Autoritätsprinzip, die polizeilichen Einrichtungen, die Vorbeugungs- und Repressionsmittel, der Funktionalismus, die Steuern usw. auf das einfachste beschränkt sind, in welcher noch viel mehr die monarchistischen Formen, die hohe Zentralisation – durch föderative Einrichtungen und kommunale Gebräuche ersetzt – verschwinden.“ (Zit. in: Max Nettlau: *Geschichte der Anarchie*, Bd. II: *Der Anarchismus von Proudhon zu Kropotkin. Seine historische Entwicklung in den Jahren 1859-1880*, überarb. u. korr. Werkausgabe, Berlin: Libertad Verlag, 2020 [= *Archiv für Sozial- und Kulturgeschichte*; Bd. 10], S. 11).

⁸ Vgl. Aaron Noland: *Proudhon – Socialist as Social Scientist*, in: *The American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 26, No. 3 (Jul. 1967), pp. 313-328 [bes. S. 319-328].

hinausgeht. Die „kollektive Vernunft“ bildet sich im Diskurs der Individuen, wodurch persönliche Verabsolutierungen überwunden werden können. Und das „kollektive Bewusstsein“ schafft die Grundlage für Gerechtigkeit und Solidarität.

Aus diesen kollektiven Kräften leitet Proudhon seine Vorstellung einer Gesellschaft freier und gleicher Individuen ab, die in gegenseitiger Abhängigkeit stehen und ihre Beziehungen durch Verträge regeln. Wissenschaft und Anarchismus können für ihn durch die Erforschung der kollektiven Kräfte zur Verwirklichung einer rational organisierten Gesellschaft auf der Grundlage der Gleichheit beitragen. Die „Wissenschaft von der Gesellschaft“ ist ein permanenter Prozess, da ein neues Gleichgewicht der Kräfte ständig sozialen Fortschritt hervorbringt.

Wie der amerikanische Politikwissenschaftler und Proudhon-Forscher William H. Harbold betont, ist die „immanente Gerechtigkeit“ der zentrale Begriff in Proudhons Sozialtheorie.⁹ Für ihn ist Gerechtigkeit keine abstrakte Idee, sondern etwas, das sich aus der menschlichen Natur und Erfahrung ergibt. Sie beschreibt ein Gleichgewicht zwischen individueller Freiheit und sozialer Bindung. In ihren Dimensionen Gleichheit, Gegenseitigkeit und Anerkennung der Menschenwürde ist Gerechtigkeit für Proudhon der Schlüssel zu einer freien und solidarischen Gesellschaft.

Proudhons Verständnis von Anarchismus ist geprägt von seinem Begriff des „Mutualismus“, der sein gesellschaftspolitisches Denken bestimmt, weshalb er auch als Begründer des *mutualistischen Anarchismus* gilt. Dieser Ansatz basiert auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit und Gleichheit, das auch als die „Goldene Regel“ bekannt ist, die besagt: „Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem anderen zu.“ Für Proudhon bedeutet dies, dass die Gesellschaft auf Kooperation, Solidarität und Gleichheit statt auf Herrschaft und Ausbeutung beruhen sollte.

Proudhons anarchistischer Mutualismus zielt auf eine umfassende Dezentralisierung und gerechte Machtverteilung. Er strebt eine Annäherung individueller und kollektiver Interessen an, um beide miteinander in Einklang zu bringen. Im Gegensatz zu revolutionären Ansätzen setzt Proudhon

⁹ Vgl. William H. Harbold: *Justice in the thought of Pierre-Joseph Proudhon*, in: *Political Research Quarterly*, Vol. 22, no. 4 (1969), pp. 723–741 ([online](#) | [PDF](#)).

auf einen allmählichen, gewaltfreien sozialen Wandel im Hier und Jetzt. Statt den radikalen politischen Umsturz der Gesellschaft anzustreben, will er die vorhandenen Potentiale für freiere, egalitäre Strukturen freisetzen und schrittweise erweitern.

Dies erfordert die Überwindung von Autorität, Privilegien und ungleichen Herrschaftsverhältnissen. Proudhon wollte die politischen Institutionen durch horizontale Wirtschaftsorganisationen wie Genossenschaften und Volksbanken ersetzen, um eine gerechtere Machtverteilung zu erreichen.

Im Vergleich zu anderen anarchistischen Strömungen nimmt Proudhons mutualistischer Anarchismus eine Art Brückenfunktion zwischen individualistischem und sozialem Anarchismus ein. Proudhon erkennt sowohl die egoistischen als auch die sozialen Aspekte des Menschen an und strebt einen Ausgleich zwischen Individuum und Gemeinschaft an. Im Gegensatz zum individualistischen Anarchismus legt er jedoch weniger Wert auf die individuelle Autonomie als auf den freiwilligen kooperativen Zusammenschluss der Menschen.

Proudhon lehnt das bestehende Privateigentum radikal ab, da es Ausbeutung und Ungerechtigkeit mit sich bringt. Stattdessen plädiert er für eine gerechte Verteilung, bei der jeder den Ertrag seiner Arbeit erhält, basierend auf freiwilligen Verträgen und dem Prinzip der Gegenseitigkeit. Sein Eigentumsbegriff meint nicht absoluten Besitz, sondern eine relativ gesicherte Teilhabe an Gütern, die auf gleichberechtigten Vereinbarungen beruht und Herrschaftsverhältnisse vermeidet.

Im Gegensatz zu der in der französischen Gesellschaft seiner Zeit vorherrschenden Romantik setzte Proudhon auf die Wissenschaften, insbesondere auf die Wirtschafts-, Politik- und Sozialwissenschaften. In ihnen sah er die Methode, gesellschaftliche Probleme zu untersuchen und Reformen auf wirtschaftlichem, politischem und sozialem Gebiet durch wissenschaftliche Erkenntnisse und Prinzipien herbeizuführen.

Die Gesetze der Gesellschaft müssen seiner Meinung nach ebenso wissenschaftlich erforscht werden wie die Gesetze der Natur. Die Gesellschaft hat für Proudhon eine eigene Ordnung, die es zu entdecken gilt. Als Vorbild dienen ihm die Methoden der Naturwissenschaften, insbesondere

die genaue Beobachtung der Phänomene. Gegenstand dieser neuen Wissenschaft sind für Proudhon die vielfältigen Beziehungen der Menschen untereinander. Die „Wissenschaft von der Gesellschaft“ versteht Proudhon als einen permanenten Prozess, in dem durch die Erforschung der kollektiven Kräfte immer wieder sozialer Fortschritt entsteht.

Für den Anarchisten Pierre-Joseph Proudhon spielt die Wissenschaft daher eine zentrale Rolle. Immer wieder beruft er sich auf die „Wissenschaft“, um seine Thesen zu untermauern und Kritik abzuwehren. Proudhon sieht sich als Vertreter einer neuen „Gesellschaftswissenschaft“, die er etablieren will. Ziel der von Proudhon entwickelten und propagierten „Gesellschaftswissenschaft“ war es, die Gesetzmäßigkeiten der Organisation der Arbeit und der sozialen Beziehungen zu erforschen. Diese Theorie sollte die Gesellschaft von ihren Entfremdungen und Widersprüchen befreien und sie auf der Grundlage von Gerechtigkeit und Gleichheit neu aufbauen.

Für Proudhon war die Gerechtigkeit Kern und Ausgangspunkt seiner Wissenschaft. Er betrachtete sie als ein dem Menschen angeborenes Prinzip, das die tieferen Gesetzmäßigkeiten der Gesellschaft offenbart. Ziel der Wissenschaft müsse es sein, sowohl diese immanente Gerechtigkeit als auch die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten des sozialen Gefüges zu erkennen und praktisch umzusetzen, um eine ideale, auf Gerechtigkeit basierende Gesellschaftsform zu verwirklichen.

Proudhons Wissenschaftsverständnis zeigt seine Überzeugung von der Bedeutung wissenschaftlicher Erkenntnisse für die Gestaltung einer gerechteren Gesellschaft. Indem er Wissenschaft und Anarchismus miteinander verband, betonte er die Notwendigkeit einer systematischen Untersuchung der sozialen Realitäten und der Erforschung der Gesetze, die eine egalitäre und gerechte Gesellschaftsordnung ermöglichen könnten. Dementsprechend verstand er den von ihm propagierten Anarchismus als eine Art angewandte Wissenschaft, die auf einer genauen Untersuchung der Gesellschaft und der Förderung von Gerechtigkeit und Gleichheit basierte.

Seine Betonung der kollektiven Kräfte und die Idee einer Gesellschaft, die auf freiwilligen Assoziationen beruht, haben die anarchistische Theoriebildung nachhaltig beeinflusst. Proudhons Betonung der Gerechtigkeit als zentralem Prinzip legte den Grundstein für spätere Diskussionen über soziale Gerechtigkeit im Anarchismus.

Proudhon interessierte sich für politische und soziale Reformen, betonte aber die Bedeutung wirtschaftlicher Reformen, die seiner Meinung nach politische und soziale Veränderungen hervorbringen sollten. Er strebte danach, die ungleichen Elemente in der Gesellschaft zu versöhnen und Gleichheit für alle herzustellen. Die Überwindung von Autorität, Privilegien und ungerechten Herrschaftsverhältnissen sollte durch Verträge zwischen Gleichen und die kollektive Vernunft der Menschen erreicht werden.

Leben und Werk von Pierre-Joseph Proudhon zeigen eindrucksvoll, wie Wissenschaft und Anarchismus zusammenwirken können, um gesellschaftliche Veränderungen herbeizuführen. Proudhon kombinierte wissenschaftliche Analyse mit seinem Engagement für soziale Gerechtigkeit. Im Gegensatz zu Proudhon vertrat dagegen der russische Anarchist Michail Bakunin einen revolutionär-anarchistischen Ansatz und war zudem äußerst kritisch in seiner Beurteilung der Wissenschaft.

b) Michail Alexandrowitsch Bakunin (1814-1876)

Neben Pierre-Joseph Proudhon und Pjotr Kropotkin wird der russische Revolutionär Michail A. Bakunin als einer der ideologisch wohl einflussreichsten Begründer des anarchistischen Denkens im 19. Jahrhundert betrachtet.

Geboren wurde Michail Alexandrowitsch Bakunin am 30. Mai 1814 als Sohn eines adligen Landbesitzers auf dem Familiengut Prjamuchino im Oblast Twer in Russland. Sein Vater war von der Philosophie der Aufklärung, insbesondere von den Ideen Rousseaus beeinflusst. Das hinderte ihn jedoch nicht, seinen Sohn Michail im Alter von 14 Jahren standesgemäß auf eine Militärschule in Sankt Petersburg zu schicken, die dieser verabscheute. Nach kurzer Militärkarriere quittierte der junge Bakunin deshalb den Dienst und wandte sich der Philosophie zu. In den 1830er Jahren traf er in Moskau auf den Philosophen Nikolai W. Stankewitsch und kam über dessen philosophisch-literarischen Zirkel in Kontakt mit linker Literatur.

1840 reiste Bakunin nach Deutschland, wo er in Berlin Philosophie studierte und Anschluss an den Kreis der Junghegelianer fand und gleich

ihnen radikale Ansichten entwickelte. In Paris lernte er Pierre-Joseph Proudhon kennen, der ihn in seinen anarchistischen Ansichten ideologisch stark prägte. Der junge rebellische Russe veröffentlichte Aufsätze, in denen er die Revolution propagierte, woraufhin der Zar ihn aus Russland verbannte.

Bakunin beteiligte sich aktiv an revolutionären Aufständen, darunter 1848 am Prager Pfingstaufstand und 1849 am Dresdner Maiaufstand. Dafür wurde er zum Tode verurteilt, dann nach Österreich und schließlich nach Russland ausgeliefert. Nach Aufenthalt in verschiedenen Gefängnissen wurde Bakunin schließlich nach Sibirien verbannt. Von dort gelang ihm 1861 die Flucht über Japan und die USA nach Westeuropa. Erneut beteiligte er sich an revolutionären Umtrieben, diesmal in Italien. 1864 gründete er eine internationale Gruppe namens „Fraternité Internationale“ (Internationale Bruderschaft) und in den folgenden Jahren weitere Organisationen, wie 1867 die Internationale Liga für Frieden und Freiheit und 1868 die Allianz der sozialistischen Demokratie. Zudem versuchte er, auch den Freimaurerorden für seine revolutionären Ziele zu benutzen.

1867 schloss sich Bakunin der Internationalen Arbeiter-Assoziation (kurz „Erste Internationale“) an, die 1864 gegründet worden war und in deren Generalrat Karl Marx eine Führungsrolle einnahm. Zwischen Bakunin und Karl Marx kam es zu heftigen ideologischen Konflikten, die schließlich 1872 auf Betreiben von Marx zum Ausschluss Bakunins aus der Internationale führten.

In seinen letzten Lebensjahren litt Bakunin unter Armut und Krankheit. Doch bis zuletzt blieb er seinen revolutionär-anarchistischen Ideen treu, die großen Einfluss auf spätere Generationen ausüben sollten.

Ein zentraler Aspekt von Bakunins Verständnis des Anarchismus war seine entschiedene Ablehnung des Staates und jeglicher Form von autoritärer Herrschaft. Den Staat betrachtete er als eine Institution, die notwendigerweise die Freiheit der Individuen unterdrückt und sie in Hierarchien zwingt. Zwar plädiert er in seinen Schriften immer wieder dafür, die Erkenntnisse der Wissenschaft für die ökonomische, soziale und politische Neugestaltung der Gesellschaft nutzbar zu machen, jedoch gibt er in seinem 1873 veröffentlichten Werk *Staatlichkeit und Anarchie* zu bedenken:

„Selbst die rationalste und tiefsinnigste Wissenschaft kann nicht die Formen des zukünftigen gesellschaftlichen Lebens erahnen. Sie kann nur die *negativen* Bedingungen definieren, die sich logisch aus der strengen Kritik an der bestehenden Gesellschaft ergeben. So ist man in der Sozial-Ökonomie mit dieser Kritik zur Ablehnung des erblichen Privateigentums gekommen und damit zu einer abstrakten und gleichsam *negativen* Konzeption vom Kollektiveigentum als notwendiger Voraussetzung der zukünftigen Gesellschaftsordnung. Dieser Weg führte schließlich zur Ablehnung selbst der Idee des Staates und der Herrschaft, d.h. zur Ablehnung einer Regierung der Gesellschaft von oben nach unten im Namen eines wie auch immer gearteten Pseudorechts, sei es theologisch oder metaphysisch, göttlich oder wissenschaftlich-rational, und folglich zur entgegengesetzten und damit negativen Position – zur Anarchie, d.h. zur selbständigen und freiheitlichen Organisation aller Einheiten oder Elemente, die die Gemeinden bilden, und zu deren freier Föderation von unten nach oben – nicht auf Befehl irgendeiner Obrigkeit, und sei es einer gewählten, und nicht nach den Richtlinien irgendeiner gelehrten Theorie, sondern infolge einer völlig natürlichen Entwicklung von Bedürfnissen aller Art, die sich aus dem Leben selbst ergeben. Deshalb ist kein Gelehrter in der Lage, das Volk zu lehren, oder auch nur für sich selbst zu bestimmen, wie das Volk am Tag nach der sozialen Revolution leben wird und leben soll. Das wird sich vielmehr erstens aus der jeweiligen Situation eines Volkes und zweitens aus den Bestrebungen ergeben, die in ihm auftreten oder stärker wirken, keinesfalls aber durch Richtlinien und Erläuterungen von oben und überhaupt durch keinerlei am Vorabend der Revolution erdachte Theorien.“¹⁰

Dementsprechend lehnte Bakunin auch die Idee ab, dass der Staat als Mittel zur Befreiung der Arbeiterklasse dienen könne, wie es einige andere sozialistische Strömungen glaubten, die die Idee eines Volksstaates vertraten. Stattdessen plädierte Bakunin für die vollständige Abschaffung des Staates, um in einer Gesellschaft, die auf Solidarität und freiwilliger Kooperation basierte, wahre individuelle und kollektive Freiheit zu ermöglichen.

Anstelle eines stark zentralisierten Staates, wie ihn Marx und seine Anhänger anstrebten, trat Bakunin für ein föderalistisches und basisdemokratisches Gesellschaftsmodell ein, das auf kleinen autonomen Einheiten beruhte.

¹⁰ Michail Bakunin: *Staatlichkeit und Anarchie und andere Schriften*, hrsg. u. eingeleitet von Horst Stuke, Frankfurt, Berlin und Wien: Ullstein, 1972, S. 636.



Michail A. Bakunin (1814-1876), der russische Revolutionär und Begründer des kollektivistischen Anarchismus. Public Domain, Foto von Felix Nadar.

Wie für Proudhon war auch für Bakunin das föderale Prinzip die Grundlage der menschlichen Gesellschaft, da es eine dezentrale, freiheitliche Struktur ermöglichte, in der die Menschen direkt an Entscheidungsprozessen teilnehmen und ihre individuellen und kollektiven Bedürfnisse in Einklang bringen konnten.

Obwohl sich der *kollektivistische Anarchismus* Bakunins in seiner Ablehnung des Staates und seiner Präferenz für eine föderalistisch und basisdemokratisch organisierte Gesellschaftsordnung nicht allzu sehr von dem mutualistischen Anarchismus Proudhons unterschied, gab es doch deutliche Unterschiede zwischen diesen beiden ideologischen Gründungsvätern des Anarchismus im 19. Jahrhundert. So war Proudhons Ansatz der eines im Hier und Jetzt der bestehenden Gesellschaft angewandten Anarchismus, der durch die Gründung von Genossenschaften und Volksbanken die schrittweise Transformation des kapitalistischen Wirtschaftssystems und der staatlichen Ordnung verwirklichen sollte. Bakunin und seine Anhänger hingegen verfolgten einen revolutionären Ansatz und strebten im Zuge eines politischen Umsturzes des bestehenden Systems die Enteignung der Produktionsmittel von den Kapitalisten an, um sie in das kollektive Eigentum von Arbeitervereinigungen zu überführen.

An Proudhon kritisierte Bakunin, dass dieser trotz seiner anarchistischen Ideen letztlich ein Idealist geblieben sei, dem eine materialistische Grundlage fehlte. Marx sei der rationalere Denker, so Bakunin, allerdings habe Proudhon ein besseres Gespür für die Freiheit besessen. Viel gravierender als die ideologischen Unterschiede zu Proudhon waren jedoch die Differenzen zwischen Bakunin und Marx, den beiden großen Gegenspielern der frühen organisierten internationalen Arbeiterbewegung. Während Marx den Sozialismus mit der *Diktatur des Proletariats* als Übergangsphase zur kommunistischen Gesellschaft und die zentrale Planung und Lenkung der Wirtschaft durch den Staat befürwortete, lehnte Bakunin jede Form zentralisierter politischer oder wirtschaftlicher Macht ab, da sie seiner Meinung nach den Staat nur durch eine andere Form von Hierarchie und Bürokratie ersetzen würde. Die Idee, durch eine Diktatur die Befreiung des Proletariats zu erzielen, prangerte Bakunin als einen unauflösbaren Widerspruch der Marxisten an, den er in seinem Werk *Staatlichkeit und Anarchie* 1873 wie folgt beschreibt:

„Diesen Widerspruch spüren [auch] die Marxisten; sie erkennen, dass eine Regierung durch Gelehrte, die das Drückendste, Hassenswerteste und Verachtungswürdigste auf der Welt ist, trotz aller demokratischen Formen eine wahre Diktatur sein wird und trösten sich bei dem Gedanken, dass diese Diktatur nur befristet und kurz sein wird. Sie sagen, dass ihre einzige Sorge, ihr einziges Ziel sein wird, das Volk zu bilden und sowohl wirtschaftlich wie auch politisch auf ein solches Niveau zu heben, dass jede Regierung bald unnötig wird und sich der Staat, der jeden politischen, d.h. staatlichen Charakter verloren haben wird, von allein in eine völlig freie Organisation ökonomischer Interessen und Gemeinden verwandeln wird.

Hier ist ein offener Widerspruch. Wenn ihr Staat ein wahrer Volksstaat sein soll, weshalb sollte man ihn dann abschaffen, und wenn seine Abschaffung notwendig ist für die wahre Befreiung des Volkes, wie können sie dann wagen, ihn einen Volksstaat zu nennen? Mit unserer Polemik gegen sie haben wir sie zu dem Eingeständnis gebracht, dass Freiheit oder Anarchie, d.h. die freie Organisation der Arbeitermassen von unten nach oben, das letzte Ziel der gesellschaftlichen Entwicklung ist, und dass jeder Staat, einschließlich ihres Volksstaates, ein Joch ist, was bedeutet, dass er Despotismus auf der einen und Sklaverei auf der anderen Seite erzeugt.

Sie behaupten, dass ein solches staatliches Joch, eine Diktatur, ein unvermeidliches und vorübergehendes Mittel zur vollständigen Befreiung des Volkes sei: Anarchie oder Freiheit ist das Ziel, Staat oder Diktatur – das Mittel. So ist es also zur Befreiung der Volksmassen erst nötig, sie zu knechten.“¹¹

Eine wirkliche Befreiung der Menschen von wirtschaftlicher Ausbeutung und politischer Unterdrückung war für Bakunin, den Anarchisten, hingegen nur durch die Beseitigung jeglicher Herrschaft und durch eine freie, dezentralisierte und basisdemokratisch verwaltete Gesellschaft zu erreichen.

Die Wissenschaft nimmt für Bakunin eine zentrale Rolle in der menschlichen Emanzipation ein. Dementsprechend intensiv hat er sich in seinen Schriften mit dem Verhältnis von Wissenschaft, Religion und Gesellschaft auseinandergesetzt. Wie groß seine durch das Studium Hegels und die Diskussionen im Kreise der Junghegelianer geweckte Begeisterung für die

¹¹ Bakunin: *Staatlichkeit und Anarchie und andere Schriften* (vgl. Anm. 10), S. 614 f.

Wissenschaft anfänglich gewesen ist, das verdeutlicht ein Brief, den Bakunin im Mai des Jahres 1837 seinen Schwestern geschickt hatte, in dem er schreibt:

„Hegel gibt mir ein ganz neues Leben. Ich bin von ihm völlig in Anspruch genommen. Ich erkenne mehr und mehr, dass die Wissenschaft das wirkliche Grundprinzip meines Lebens ist, dass sie das Grundprinzip all meiner Handlungen sein muss.“¹²

Bakunin stellt Religion, Kirche und Theologie in einen radikalen Gegensatz zu Wissen und Wissenschaft. Während er erstere mit Unvernunft, Verdummung und Versklavung des Menschen gleichsetzt, sieht er in der Wissenschaft die Vernunft, Bildung und Befreiung des Menschen. Zur Befreiung des Volkes ist für Bakunin die „rationale Wissenschaft“ oder Soziologie von zentraler Bedeutung.¹³ Ihre Aufgabe ist es, die Erkenntnisse aller Einzelwissenschaften zu verallgemeinern, um so die gesamte gesellschaftliche Entwicklung in den Blick zu nehmen. Die Soziologie hat sich von metaphysischen und theologischen Fehlannahmen befreit und stützt sich ausschließlich auf die reale, bekannte Welt und das wissenschaftliche Experiment. Sie versucht, alle positiven Wissenschaften zu einer kohärenten Einheit zusammenzufassen. Für Bakunin ist die Soziologie die zukünftige Wissenschaft der Befreiung des Menschen. Deshalb fordert Bakunin gleiche Bildungschancen für alle Menschen und die Aufhebung der Trennung zwischen Intellektuellen und Handwerkern. Jeder soll die gleichen Mittel zur Entwicklung, Bildung und Erziehung haben, und die Arbeit soll auf der natürlichen Begabung jedes Einzelnen beruhen. Daraus folgt für Bakunin, dass es im Interesse der Arbeit wie der Wissenschaft nicht mehr Arbeiter und Gelehrte geben darf, sondern nur noch Menschen:

„Die Folge würde sein, dass diejenigen Menschen, die durch ihre überlegene Intelligenz heute in die exklusive Welt der Wissenschaft gezogen sind und die dort einmal festgesetzt, der Notwendigkeit einer ganz bourgeoisen Stellung

¹² Michael Bakunin: *An die Schwestern* (Moskau, Anfang Mai 1837), in: Ders.: *„Ich, Michael Bakunin, der von der Vorsehung Auserkorene . . .“: Philosophische Briefe*, hrsg. von Bernd Kramer, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1993, S. 54.

¹³ Vgl. Markus Beneš: *„Die anarchistische Philosophie Michael Bakunin’s“ dargestellt an seinen Mittel- und Spätwerken*, Magisterarbeit, Wien: Universität Wien, 2012, S. 79 ff. ([online](#) | [PDF](#)).

nachgebend, all ihre Erfindungen zum ausschließlichen Nutzen der privilegierten Klasse, zu der sie selbst gehören, ausschlagen lassen, – dass diese Männer, wenn sie einmal wirklich mit der ganzen Welt solidarisch werden, solidarisch nicht nur in der Einbildung und in Worten, sondern tatsächlich, durch die Arbeit, ganz ebenso natürlich die Entdeckungen und praktischen Anwendungen der Wissenschaft zum Nutzen aller verwenden werden und vor allem zur Erleichterung und Veredelung der Arbeit, dieser einzig rechtmäßigen und einzig wirklichen Grundlage der menschlichen Gesellschaft.“¹⁴

Eindringlich warnt Bakunin vor einer Herrschaft der Wissenschaft ähnlich der Herrschaft der Theologie:

„Eine Herrschaft der Wissenschaft und der Männer der Wissenschaft, selbst wenn sie sich Positivisten, Schüler August Comtes, nennen oder selbst Schüler der doktrinären Schule des deutschen Kommunismus, kann nur ohnmächtig, lächerlich, unmenschlich, grausam, unterdrückend, ausbeutend und verheerend sein. Man kann von den Männern der Wissenschaft als solchen sagen, was ich von den Theologen und Metaphysikern sagte: Sie haben weder Gefühl noch Herz für persönlich lebende Wesen. Man kann ihnen nicht einmal einen Vorwurf daraus machen, denn es ist die natürliche Folge ihres Berufes. Als Männer der Wissenschaft haben sie es nur mit Allgemeinheiten zu tun und interessieren sich nur für solche.“¹⁵

Es sei daher besser, so Bakunin, ohne Wissenschaft auszukommen, als sich von Gelehrten regieren zu lassen. Dies schließt seiner Meinung nach die Anerkennung der fachlichen Autorität von Spezialisten wie den Wissenschaftlern nicht aus, jedoch:

„Wenn ich mich vor der Autorität von Spezialisten beuge und bereit bin, ihren Angaben und selbst ihrer Leitung in gewissem Grade und solange es mir notwendig erscheint, zu folgen, tue ich dies, weil diese Autorität mir von niemand auferlegt ist, nicht von den Menschen und nicht von Gott. Sonst würde ich sie mit Abscheu zurückstoßen und ihre Ratschläge, ihre Leitung und ihre Wissenschaft zum Teufel jagen, in der Gewissheit, dass sie mich die Brocken menschl-

¹⁴ Michael Bakunin: *Die vollständige Ausbildung* (1869), in: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. II, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, 1923, S. 111 ([online](#)).

¹⁵ Michael Bakunin: *Gott und der Staat* (1882), in: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. I, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, 1921, S. 127 ([online](#)).

cher Wahrheit, in viele Lügen eingehüllt, die sie mir geben könnten, durch den Verlust meiner Freiheit und Würde bezahlen machen würden.

Ich neige mich vor der Autorität von Spezialisten, weil sie mir von meiner eigenen Vernunft auferlegt ist. Ich bin mir bewusst, dass ich nur einen sehr kleinen Teil der menschlichen Wissenschaft in allen Einzelheiten und positiven Entwicklungen umfassen kann. Die größte Intelligenz genügt nicht, alles zu umfassen. Daraus folgt für die Wissenschaft wie für die Industrie die Notwendigkeit der Arbeitsteilung und Assoziation. Ich empfangen und ich gebe, so ist das menschliche Leben. Jeder ist abwechselnd leitende Autorität oder er wird geleitet. Es gibt also keine fixe und konstante Autorität, sondern einen beständigen Wechsel von gegenseitiger Autorität und Subordination, die vorübergehend und vor allem freiwillig sind.

Diese gleiche Ursache verbietet mir also, eine fixe, konstante und universelle Autorität anzuerkennen, weil es keinen universellen Menschen gibt, der imstande wäre, mit jenem Reichtum an Details, ohne den die Anwendung der Wissenschaft auf das Leben nicht möglich ist, alle Wissenschaften, alle Zweige des sozialen Lebens zu umfassen. Und wenn es möglich wäre, dass eine solche Universalität je in einem einzigen Mann verwirklicht würde, und wenn er sich derselben bedienen wollte, um uns seine Autorität aufzulegen, müsste man diesen Mann aus der Gesellschaft jagen, weil seine Autorität unvermeidlich alle andern zur Sklaverei und zum Schwachsinn reduzieren würde.¹⁶

Was Bakunin folglich fordert, ist, dass zwar gewisse Entscheidungen unter Zuhilfenahme der Wissenschaft durch das Prinzip der Solidarität kollektiv getroffen werden, dass es aber keine Institution, keine Instanz, keine Autorität und keine Macht geben dürfe, die den einzelnen Menschen, das Individuum, in seiner Freiheit letztendlich einschränkt.

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass Bakunin der Wissenschaft eine tragende Rolle im Prozess der menschlichen Emanzipation zuwies. Er sah in ihr das Gegenmodell zur Religion, warnte aber auch vor einer unkritischen Wissenschaftsgläubigkeit. Sein materialistisches Wissenschaftsverständnis wandte sich gegen Metaphysik und Theologie, und er betrachtete die empirische Forschung als den Königsweg der Erkenntnis. Die Wissenschaft sollte nach Bakunin allen zugänglich sein und dem Leben dienen, anstatt es zu

¹⁶ Bakunin: *Gott und der Staat* (vgl. Anm. 15), S. 111.

beherrschen und immer wieder neue Eliten hervorzubringen, die von ihr profitieren.

Diese Auffassung vertrat auch sein Landsmann, der russische Naturforscher und anarchistische Revolutionär Pjotr Kropotkin, mit dessen Sicht von Anarchismus und Wissenschaft wir uns nun beschäftigen wollen.

c) Pjotr Alexejewitsch Kropotkin (1842-1921)

Pjotr A. Kropotkin war ein bedeutender Naturwissenschaftler und Geograf, der durch seine empirischen Studien zur Kooperation in der Natur die Evolutionstheorie prägte. Zugleich war er einer der wichtigsten Vordenker des Anarchismus, der den Anarchismus auf eine wissenschaftliche Grundlage zu stellen suchte. Unter den „Klassikern“ des Anarchismus ist Kropotkin diejenige Person, die nach Proudhon und Bakunin den größten Einfluss auf die im 19. Jahrhundert entstehende Ideologie und organisierte Bewegung des internationalen Anarchismus ausgeübt hat.

Geboren wurde Pjotr Alexejewitsch Kropotkin am 9. Dezember 1842 in Moskau in einer Familie des russischen Hochadels¹⁷. Im Alter von acht Jahren wurde der junge Fürstenspross für das Pagenkorps des Zaren ausgewählt und besuchte ab 1855 eine Eliteschule in Sankt Petersburg, an der er eine militärisch-höfische Ausbildung erhielt. Doch bereits in dieser Zeit zeigte Kropotkin in Briefen an seinen Bruder Alexander eine kritische Haltung gegenüber der damals in Russland noch herrschenden Leibeigenschaft und generell eine rebellische Einstellung gegenüber Autoritäten. Als herausragender Schüler avancierte er 1857 zum Kammerdiener am Zarenhof. Seine idealistischen Hoffnungen auf Reformen wurden jedoch bald von der realen Politik des Zaren enttäuscht.

Nach dem Besuch der Militärakademie in Sankt Petersburg diente Kropotkin als Offizier bei den Amur-Kosaken in Sibirien. Dort nahm er zwischen 1862 und 1867 an mehreren geologischen Expeditionen teil und be-

¹⁷ Fürst Pjotr Kropotkin war ein direkter Nachfahre der Rurikiden, die zu den ältesten Fürstengeschlechtern in Russland gehörten und über Jahrhunderte die herrschende Adelsfamilie in der Kiewer Rus waren. Aufgrund seiner adeligen Abstammung hatte Pjotr Kropotkin in jungen Jahren Zugang zum Zarenhof. Doch distanzierte er sich in den folgenden Jahren zunehmend von seiner aristokratischen Herkunft und Umgebung.

reiste weite Teile Sibiriens und der Mandschurei. Auf seinen Expeditionen kartographierte er die Region und lieferte wichtige Erkenntnisse zur Geologie und Geografie Ostsibiriens. Während dieser Zeit radikalisierte sich Kropotkin zunehmend und wandte sich dem Anarchismus zu. Nach seiner Rückkehr nach Sankt Petersburg 1867 setzte er seine wissenschaftliche Arbeit fort. Er studierte Mathematik und wurde Sekretär der Geografischen Gesellschaft, in deren Auftrag er 1871 eine Studie über die Vergletscherung Skandinaviens durchführte. Kropotkins Ansehen als Geograf war so groß, dass er später Beiträge für die *Encyclopaedia Britannica* verfasste.

1872 unternahm er die lang ersehnte Reise nach Westeuropa, nachdem sein Vater gestorben und Kropotkin zum Erben geworden war. In der Schweiz machte er erste Bekanntschaft mit sozialistischen und anarchistischen Gruppen. Nach einem anfänglichen Engagement für die Internationale Arbeiter-Assoziation wandte er sich dem libertären Flügel zu, der sich um die Juraföderation der Internationale gebildet hatte. Noch im selben Jahr kehrte er nach Russland zurück und wurde Mitglied des Tschaikowsky-Kreises, einer geheimen revolutionären Vereinigung, die sich vor allem mit Volksbildung und Propaganda beschäftigte. Diese wurde 1874 aufgedeckt und Kropotkin verhaftet und inhaftiert. Seine Verhaftung erregte in der Öffentlichkeit großes Aufsehen und trug auch zur Verunsicherung des Zaren und seiner Umgebung bei, da mit Kropotkin erstmals ein hochrangiger Adliger und persönlicher Diener des Zaren als Vertreter einer antizaristischen Bewegung in Erscheinung trat.

Zwei Jahre später gelang Kropotkin mit Hilfe von Genoss:innen eine spektakuläre Flucht aus dem Petersburger Gefängnis, die ihn über Finnland und Schweden nach Westeuropa führte. Über England und die Schweiz gelangte Kropotkin nach Frankreich, wo er sich intensiv publizistisch und organisatorisch für den Anarchismus engagierte.

In der Folgezeit lebte Kropotkin über 40 Jahre im Exil in der Schweiz, Frankreich und England. Ab 1879 gab Kropotkin revolutionär-anarchistische Zeitschriften wie *Le Révolté* (Genf; ab 1885 Paris) und später *Freedom* (London) heraus, in denen er seine anarchistischen Ideen verbreitete. Mehrfach wurde er inhaftiert, unter anderem fünf Jahre in Frankreich, bevor er auf öffentlichen Druck hin freigelassen wurde. Wichtige Werke aus dieser Zeit sind *Die Eroberung des Brotes* und *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und*

Menschenwelt. Daneben setzte er aber auch seine wissenschaftliche Arbeit fort, veröffentlichte Arbeiten zur Evolutionstheorie und schrieb Beiträge für wissenschaftliche Zeitschriften wie die *Nature* und die *Nineteenth Century*, mit denen er auch seinen Lebensunterhalt finanzierte.

1917 kehrte Kropotkin nach der Februarrevolution nach Russland zurück, war aber vom bolschewistischen Staat zutiefst enttäuscht. Am 8. Februar 1921 starb er in Dmitrow bei Moskau. Zehntausende folgten seinem Sarg, darunter viele der inzwischen von den Bolschewiki inhaftierten Anarchist:innen, die auf ihr Ehrenwort hin für einen Tag aus dem Gefängnis entlassen wurden, um an der Beerdigung teilzunehmen. Es sollte die letzte große Demonstration gegen die staatssozialistische Diktatur der Bolschewiki werden.

Als Angehöriger des russischen Hochadels hatte Pjotr Kropotkin eine hervorragende wissenschaftliche Ausbildung genossen. Er studierte Mathematik und Geografie und bereiste als junger Mann im Auftrag des Zaren weite Teile Sibiriens und Zentralasiens. Dabei beobachtete er fasziniert die Tier- und Pflanzenwelt. Überrascht stellte er dabei fest, dass in der Natur nicht, wie erwartet, ein gnadenloser Kampf ums Überleben herrschte. Stattdessen sah er überall Kooperation und gegenseitige Hilfe unter den Tieren. Diese Erfahrung prägte Kropotkins weiteres Denken und seine naturwissenschaftlichen Studien führten ihn schließlich auch zum Anarchismus.

Kropotkins Ziel war es stets, den Anarchismus intellektuell auf eine rationale Basis zu stellen und als logische Konsequenz aus seinen empirischen Studien zur Solidarität in der Natur darzustellen. Anders als Proudhon und Bakunin, die eher metaphysisch argumentierten, wollte Kropotkin den Anarchismus wissenschaftlich fundieren und gab sich dabei deutlich als Anhänger eines mechanistischen Weltbildes zu erkennen, indem er schrieb:

„Der Anarchismus ist eine Weltanschauung, die auf einer mechanischen oder besser kinetischen Erklärung aller Naturerscheinungen beruht und die gesamte Natur umfasst – inbegriffen das Leben der menschlichen Gesellschaften mit ihren wirtschaftlichen, politischen und sittlichen Problemen. Seine Forschungsmethode ist die der exakten Naturwissenschaften [. . .].“¹⁸

¹⁸ Peter Kropotkin: *Moderne Wissenschaft und Anarchismus*, Zürich: Topia Verlag, 1978, S. 87.



Pjotr A. Kropotkin (1842-1921), der russische Naturwissenschaftler, Revolutionär und Begründer des kommunistischen Anarchismus. Public Domain.

Ausgehend von seinem eigenen wissenschaftlichen Verständnis des Anarchismus kritisierte Kropotkin insbesondere die Ideen des sogenannten „wissenschaftlichen Sozialismus“, wie sie von Karl Marx und Friedrich Engels entwickelt und vertreten wurden, die er als falsch und unwissenschaftlich kritisierte. Stattdessen plädierte Kropotkin für einen Anarchismus, der sich streng an den Forschungsmethoden der modernen Naturwissenschaften orientiert. Die Natur zeige, so Kropotkin, dass Gesellschaften auch ohne staatliche Autorität und Hierarchie friedlich kooperieren können. In Konkurrenz zur bürgerlichen Wissenschaft und zum wissenschaftlichen Sozialismus der Marxist:innen, aber beseelt von der gleichen Begeisterung für die Möglichkeiten der Wissenschaft, versuchte Kropotkin den Fortschritt der Wissenschaft mit dem gesellschaftlichen Fortschritt gleichzusetzen, der seiner Meinung nach exklusiv von den Anarchist:innen vertreten wurde.

Kropotkin versuchte also, naturwissenschaftliche Denkweisen auf die Gesellschaftstheorie zu übertragen, um den von ihm ab Mitte der 1880er Jahre propagierten kommunistischen Anarchismus wissenschaftlich zu untermauern. Anders als bei Bakunin entwickelt sich seine anarchistische Theorie jedoch nicht in dialektischer Auseinandersetzung mit dem Marxismus. Seine Schriften liefern jedoch eine umfassende und allgemein verständlich geschriebene Darstellung des kommunistischen Anarchismus. Jedoch betonte der anarchistische Historiker Max Nettlau, der Kropotkin persönlich kannte und mit ihm trotz zahlreicher ideologischer Differenzen durchaus freundschaftlich verkehrte, dass Kropotkins kommunistischer Anarchismus im Vergleich zum kollektivistischen Anarchismus eines Bakunin keine Innovation, sondern lediglich eine ideologische Verengung darstelle.¹⁹

Der von Kropotkin theoretisch begründete und politisch propagierte anarchistische Kommunismus basiert auf dem Prinzip der „Gegenseitigen Hilfe“, das der russische Anarchist und Naturforscher als den wichtigsten Evolutionsfaktor in der Natur und auch in der Entwicklung der Menschheit ansah. Kropotkin war davon überzeugt, dass eine herrschaftsfrei organisierte Gesellschaft die natürliche Solidarität und Kooperationsbereitschaft der

¹⁹ Vgl. Nettlau: *Geschichte der Anarchie*, Bd. II (vgl. Anm. 7), S. 206 und S. 236. Siehe auch Max Nettlau: *Anarchismus: Kommunistisch oder individualistisch? Beides. (1914). Ein Schlüsseldokument des „Anarchismus ohne Adjektive“*, hrsg. u. mit einer Einführung von Jochen Schmück, in *espero* (N.F.), Nr. 0 (Januar 2020), S. 45-80 ([online](#) | [PDF](#)).

Menschen zur Entfaltung bringen würde. Die angestrebte anarchistische Gesellschaft sollte sich nach Kropotkins Auffassung auf der Grundlage von dezentraler Selbstverwaltung durch lokale Gemeinschaften und freiwillige Vereinbarungen entfalten.

In der Geschichte der Natur- und Sozialwissenschaften nimmt der russische Naturforscher und revolutionäre Anarchist Pjotr Kropotkin eine herausragende Stellung ein. Denn wie nur wenige seiner Zeitgenoss:innen verkörperte er eine einzigartige Verbindung von revolutionärem Gedankengut und empirischer Forschung, was ihn in beiden Bereichen zu einem Pionier machte.

Am deutlichsten kommt diese Verbindung zwischen Kropotkins wissenschaftlichem Ansatz und seinem anarchistischen Denken in seinem 1902 veröffentlichten Werk *Mutual Aid: A Factor of Evolution*²⁰ zum Ausdruck. Darin stellte Kropotkin die These auf, dass sowohl in der Natur als auch in der Geschichte der Menschheit Kooperation ein grundlegender Faktor der Evolution gewesen sei und dass die gemeinschaftliche Anpassung an die Umwelt die Evolution vorangetrieben habe. Mit dieser Auffassung stand Kropotkin in deutlichem Gegensatz zu den damals in den Naturwissenschaften dominierenden Theorien der Vertreter des Sozialdarwinismus, die – wie ihr Hauptvertreter Thomas H. Huxley²¹ – den „Kampf ums Dasein“ stark betonten und kooperatives Verhalten weitgehend ausblendeten.

Kropotkins Sichtweise basierte auf eigenen Beobachtungen, die er auf seinen Expeditionen in den unberührten Weiten Sibiriens machen konnte und die ihm nicht nur tiefe Einblicke in die Natur, sondern auch in die sozialen Strukturen und das Zusammenleben der Menschen in diesen Regionen

²⁰ P. Kropotkin: *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, New York, McClure, 1902; dt. Übers. von Gustav Landauer: *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, Leipzig: Verlag von Theodor Thomas, 1904; zahlreiche Neuauflagen, zuletzt: Aschaffenburg: Alibri Verlag, 2021.

²¹ Thomas Henry Huxley (1825-1895) war ein englischer Biologe und Anatom, der sich als ein entschiedener Befürworter der Evolutionstheorie von Charles Darwin hervorgetan und deshalb den Spitznamen „Darwins Bulldogge“ erhalten hatte. Im Gegensatz zu Pjotr Kropotkin betonte Huxley den Konkurrenzkampf als einen entscheidenden Faktor der Evolution (siehe hierzu vor allem sein Werk *Evolution and Ethics and Other Essays*, London 1894). Huxley hatte speziell im englischen und deutschen Sprachraum einen maßgeblichen Einfluss auf die wissenschaftlichen Diskurse seiner Zeit.

gewährten. Als Anhänger der Evolutionstheorie und Bewunderer Darwins war er ursprünglich davon ausgegangen, in der Wildnis auf einen harten Überlebenskampf zu treffen, wie es die damalige Interpretation der Darwin'schen Theorie nahelegte. Zu seiner Überraschung stieß er jedoch auf kooperatives und sich gegenseitig unterstützendes Verhalten sowohl in der Tierwelt als auch bei den Menschen.

Kropotkin erkannte, dass der „Kampf ums Dasein“ verschiedene Formen annehmen kann. Neben der Konkurrenz der Individuen innerhalb einer Art sah er auch die Anpassung der Organismen an ihre Umwelt. Letztere begünstigt eher kooperative Verhaltensweisen, da sie die Überlebenschancen der Gemeinschaft erhöhen. Hier zeigt sich Kropotkins differenziertes Verständnis des Zusammenspiels von Kooperation und Konkurrenz in der Natur. Kropotkin betrachtete die Natur als ein harmonisches Netzwerk von Interaktionen und betonte, dass Kooperation allgegenwärtig sei – sei es bei der Wärmeabgabe, der Nahrungsbeschaffung oder dem Schutz vor Gefahren. Die empirische Grundlage seiner Forschung verlieh Kropotkins These Glaubwürdigkeit, dass Kooperation in der Evolution ebenso wichtig ist wie Wettbewerb bei der natürlichen Auslese.

In seiner wissenschaftlichen Arbeit betonte Kropotkin die Bedeutung der induktiven Methode. Theorien sollten sich aus der sorgfältigen Beobachtung von Tatsachen ergeben und nicht umgekehrt. Dementsprechend stützte er seine Thesen auf eine Fülle empirischer Belege aus der Verhaltensforschung. Im Gegensatz dazu kritisierte Kropotkin den zu seiner Zeit vorherrschenden deduktiven Ansatz, da dieser Gefahr lief, bestehende Ideologien zu bestätigen, anstatt wirklich Neues zu entdecken.²²

Auch den dialektischen Materialismus, der die Grundlage des sogenannten „wissenschaftlichen Sozialismus“ der Marxisten bildete, lehnte Kropotkin entschieden ab, da er nicht im Einklang mit dem Vorgehen der modernen empirischen Wissenschaften stehe. Stattdessen sah Kropotkin in der induktiv-deduktiven Methode den richtigen Weg zur Begründung des von ihm vertretenen wissenschaftlichen Anarchismus. Insgesamt zeichnete sich Kropotkins wissenschaftliche Arbeit durch einen empirischen Ansatz,

²² Vgl. Eric M. Johnson: *The struggle for coexistence. Peter Kropotkin and the Social Ecology of Science in Russia, Europe, and England, 1859-1922*, Diss., Vancouver: University of British Columbia, 2019, pp. 279-285 ([online](#) | [PDF](#)).

Interdisziplinarität und den Versuch aus, zwischen Natur- und Sozialwissenschaften zu vermitteln.

Für den Anarchisten Kropotkin bestand die Aufgabe der Wissenschaft darin, praktische Lösungen für gesellschaftliche Probleme zu finden und damit den sozialen Fortschritt zu fördern. Seine wissenschaftliche Arbeit war daher untrennbar mit seinen anarchistischen Überzeugungen verbunden. Sein Ansatz der induktiven Methode und seine Forderung, wissenschaftliche Erkenntnisse in den Dienst der Gesellschaft zu stellen, verdeutlichen diese Verbindung. Kropotkin übertrug das Prinzip der gegenseitigen Hilfe nicht nur auf biologische Prozesse, sondern auch auf die menschliche Gesellschaft. Er war überzeugt, dass freiwillige Kooperation ohne zentrale Steuerung die Grundlage für eine harmonische Gesellschaftsordnung bilden kann.

Kropotkins Theorie der Gegenseitigen Hilfe war jedoch nicht nur Ausdruck seiner anarchistischen Ideen, sondern auch das Ergebnis seiner wissenschaftlichen Arbeit, so dass sein Beitrag zur Evolutionstheorie und sein differenziertes Verständnis des Zusammenspiels von Kooperation und Konkurrenz nach wie vor von Bedeutung sind.²³ So finden seine Forschungsergebnisse insbesondere in der zeitgenössischen Evolutionsbiologie

²³ Kropotkins Theorie der Gegenseitigen Hilfe ist heute ein anerkannter Teil der Evolutionsbiologie. Spätere Forscher wie der US-amerikanische Soziobiologe und Evolutionsbiologe Robert Trivers und der britische Zoologe und Evolutionsbiologe Richard Dawkins haben Kropotkins Grundgedanken bestätigt, dass reziproker Altruismus im Sinne der von Kropotkin beschriebenen gegenseitigen Hilfe in der Natur durch die natürliche Selektion begünstigt wird. Siehe auch: Iain McKay: *A polymath mind: Kropotkin's contributions to science*, in: *Freedom* (London), 3.02.2021 ([online](#)) sowie: Álvaro Girón: *Taking Pyotr Kropotkin Seriously: Darwinism, Anarchy and Science*, in: *Mètode – Annual Review* (València.), no. 1 (2011), pp. 20-26 ([online](#) | [PDF](#)). Etwas kritischer beurteilt der libertäre Biologe Stephan Krall Kropotkins Theorie der Gegenseitigen Hilfe, die seiner Meinung nach zu einseitig von dem russischen Naturforscher belegt wird und dadurch Tendenzen zur Vereinfachung und Übergeneralisierung zeigt. Das reduktionistische Wissenschaftsverständnis Kropotkins, so Krall, greife daher aus Sicht der heutigen Forschung für die Analyse menschlicher Gesellschaften zu kurz; vgl. Stephan Krall: *Der Naturwissenschaftler und Anarchist Peter Kropotkin. Eine Würdigung zum 100. Todestag*, in: *espero* (N.F.), Nr. 4 (Januar 2021), S. 244-269 ([online](#) | [PDF](#)). Siehe auch den in dieser Ausgabe als ein Beitrag zum Themenschwerpunkt „Anarchismus und Wissenschaft“ veröffentlichten Aufsatz *Führt uns die Wissenschaft zur herrschaftsfreien Gesellschaft?* von Stephan Krall.

und Soziobiologie – beispielsweise in Konzepten wie der Theorie der mehrstufigen Selektion und der Gruppenselektion – weiterhin Anerkennung und Bestätigung. Kropotkins innovativer wissenschaftlicher Ansatz eröffnete neue Denkweisen und trug wesentlich zur Entwicklung des Verständnisses der Rolle von Kooperation und Konkurrenz in der Evolution bei.

Indem Kropotkin in seinem Denken und Wirken die Rolle des engagierten anarchistischen Revolutionärs eng mit der des kritischen Wissenschaftlers verband, trug er wesentlich zur theoretischen Fundierung des Anarchismus bei. Während die meisten Anarchist:innen seine Theorie als grundlegend für den Anarchismus betrachten, bezweifelten andere Libertäre, dass Kropotkins Anarchismus tatsächlich wissenschaftlich fundiert sei. So auch sein italienischer Genosse Errico Malatesta, mit dem wir uns im Folgenden beschäftigen wollen.

d) Errico Malatesta (1853-1932)

Der aus Italien stammende Errico Malatesta war eine der prägendsten Persönlichkeiten des internationalen organisierten Anarchismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Als Theoretiker und Aktivist hat er über Jahrzehnte hinweg mit seinen Schriften und Publikationen die Entwicklung der internationalen anarchistischen Bewegung stark beeinflusst.

Errico Malatesta wurde am 4. Dezember 1853 in Santa Maria Capua Vetere bei Neapel als Sohn relativ wohlhabender Eltern geboren. Nach dem Schulbesuch begann er ein Medizinstudium in Neapel, das er jedoch nach drei Jahren abbrach, um sich der republikanischen Bewegung von Giuseppe Mazzini anzuschließen. Nach der Niederschlagung der Pariser Kommune gab er 1871 seine republikanischen Ideen auf und schloss sich der anarchistischen Bewegung an, im selben Jahr trat er der neapolitanischen Föderation der Internationalen Arbeiterassoziation bei. 1872 nahm er am antiautoritären Kongress der Internationale in Saint-Imier teil und lernte dort Michail Bakunin kennen, mit dem er bis zu dessen Tod freundschaftlich verbunden blieb.



Errico Malatesta (1853-1932), der italienische Anarchist und internationale Aktivist der anarchistischen Bewegung. Public Domain.

In den 1870er Jahren beteiligte sich Malatesta aktiv an verschiedenen anarchistischen Untergrundaktivitäten und Aufstandsversuchen in Italien. Nach deren Scheitern musste er 1878 Italien verlassen und lebte im Exil. Den größten Teil seines weiteren Lebens verbrachte Malatesta im Ausland, in Ländern mit starker italienischer Emigration und anarchistischer Präsenz.

Zusammen mit Pjotr Kropotkin organisierte Malatesta 1881 den ersten Internationalen Anarchistischen Kongress in London. Im folgenden Jahr kehrte er heimlich nach Italien zurück, wo er die Wochenzeitschrift *La Questione Sociale* gründete, die erste ernstzunehmende anarchistische Zeitschrift, die in Italien erschien. Um einer Verurteilung zu drei Jahren Gefängnis zu entgehen, emigrierte er 1885 nach Argentinien, wo er fünf Jahre blieb, in denen er in Buenos Aires die ersten Arbeitervereine gründete und mit anderen Genossen in Patagonien nach Gold suchte, um die anarchistischen Aktivitäten zu finanzieren.

Nach seiner Rückkehr aus Argentinien beteiligte sich Malatesta an der anarchistischen Bewegung in verschiedenen europäischen Ländern und gab mehrere anarchistische Zeitschriften, meist in italienischer Sprache, heraus. Mehrmals kehrte er trotz Verfolgung heimlich nach Italien zurück, um seine Aktivitäten fortzusetzen, was ihm erneute Verhaftungen und Gefängnisstrafen einbrachte.

Ab den 1890er Jahren verbrachte Malatesta längere Zeit in London, wo er sich seinen Lebensunterhalt als Schleifer, Mechaniker und Elektriker verdiente. Während des Ersten Weltkriegs vertrat er im Gegensatz zu Pjotr Kropotkin konsequent antimilitaristische und internationalistische Positionen, während Kropotkin und einige andere international bekannte Anarchisten die Kriegsanstrengungen der Alliierten unterstützten und für einen vorzeitigen Frieden mit Deutschland eintraten.

1919 kehrte Malatesta endgültig nach Italien zurück und gab zunächst in Mailand und ab 1921 in Rom die Wochenzeitung *Umanità Nova* heraus, die zeitweise eine Auflage von 50.000 Exemplaren erreichte. Er war eine der prägenden Figuren des italienischen Anarchismus der frühen 1920er Jahre.

Nach der Machtergreifung der Faschisten unter Mussolini 1922 wurde *Umanità Nova* verboten. In den folgenden Jahren stand Malatesta unter ständiger polizeilicher Überwachung. Von 1924 bis 1926 gab er noch die

Halbmonatsschrift *Pensiero e Volontà* heraus, danach wurden oppositionelle Publikationen vom faschistischen Regime vollständig verboten. Bis zu seinem Tod am 22. Juli 1932 lebte Malatesta zurückgezogen in Rom und verdiente seinen Lebensunterhalt als Elektriker. Mit seinem ungebrochenen revolutionären Elan war er jahrzehntelang eine der einflussreichsten Persönlichkeiten der internationalen anarchistischen Bewegung.

Zeit seines Lebens vertrat Errico Malatesta ein humanistisches Verständnis des Anarchismus. Anarchismus bedeutete für Malatesta die vollständige Befreiung des Menschen von politischer, wirtschaftlicher und moralischer Bevormundung. Dementsprechend lehnte er jede Form staatlicher Herrschaft und Zwangsgewalt grundsätzlich ab. Er verstand den Anarchismus als Kampf gegen jede Form von Unterdrückung und Versklavung mit dem Ziel, eine egalitäre Gesellschaft der Freien und Gleichen ohne Privilegien zu schaffen.

In seinen zahlreichen Schriften und Publikationen, darunter international populäre Broschüren wie *Fra Contadini* (dt. *Unter Landarbeitern*) und *L'Anarchia* (dt. *Anarchie*), sowie in den von ihm herausgegebenen Zeitschriften und Zeitungen trug er maßgeblich zur Entwicklung einer transnationalen anarchistischen Bewegung bei.

In ökonomischer Hinsicht lehnte Malatesta das kapitalistische Privateigentum an Produktionsmitteln ab und plädierte für eine selbstverwaltete Gesellschaft freier Assoziationen von Produzenten. Er lehnte jede Form von etatistischem Sozialismus und politischem Zentralismus ab, insbesondere die von den Marxisten angestrebte Diktatur des Proletariats. Für ihn durfte die Revolution keine neuen Zwänge schaffen, sondern hatte die Befreiung aller Menschen zum Ziel.

Gewalt akzeptierte Malatesta nur als gerechtfertigte Notwehr gegen staatliche Unterdrückung, nicht aber als Selbstzweck oder als blinden Terrorismus. Er unterschied zwischen der Revolution „mit Gewalt“, die er angesichts staatlicher Repression für unvermeidlich hielt, und der Revolution „durch Gewalt“, die er prinzipiell ablehnte. Für Malatesta musste revolutionäre Gewalt ethisch legitimiert sein und dem Ziel der universellen Emanzipation dienen.

Als Mittel zum Sturz des Kapitalismus setzte Malatesta auf Massenkaktionen wie Generalstreiks und bewaffnete Volksaufstände. In Ausnahme-

situationen hielt er aber auch individuelle Widerstandsaktionen für legitim, wenn sie der sozialen Revolution dienten. Im Ersten Weltkrieg vertrat Malatesta strikt antimilitaristische und internationalistische Positionen.

Malatesta verstand den Anarchismus nicht als starre Doktrin, sondern als flexiblen Orientierungsrahmen im täglichen Kampf für Freiheit und sozialen Fortschritt. Nicht die reine Theorie, sondern die konkrete befreiende Tat stand für ihn im Vordergrund. Malatesta verband radikale anarchistische Ziele mit Pragmatismus und Realitätssinn, und er hat mit seinen Ideen und Aktionen die libertäre Bewegung in Italien und international nachhaltig geprägt.

Obwohl Malatesta seit den späten 1870er Jahren mit Pjotr Kropotkin befreundet gewesen war, hatten die beiden in Grundsatzfragen, wie etwa dem Verhältnis von Anarchismus und Wissenschaft, zeitweise ausgeprägte Meinungsverschiedenheiten. Für den Naturwissenschaftler Kropotkin war der Anarchismus Teil seines umfassenden wissenschaftlichen Weltbildes, und er versuchte auch, den Anarchismus wissenschaftlich zu begründen. Malatesta hingegen stand der Wissenschaft seiner Zeit sehr kritisch gegenüber und wandte sich gegen Tendenzen, die Wissenschaft zu einer neuen Religion zu verklären und ihr Allwissenheit zuzuschreiben. Insbesondere lehnte Malatesta es ab, den Anarchismus als wissenschaftliche Wahrheit darzustellen, wie dies Kropotkin machte.²⁴ In einem zum zehnten Todestag von Kropotkin veröffentlichten Artikel beurteilte er dessen wissenschaftlichen Anspruch kritisch wie folgt:

²⁴ Malatesta war jedoch in der zeitgenössischen Bewegung nicht der Einzige, der Kropotkins Bemühen um eine wissenschaftliche Begründung des Anarchismus kritisierte. So äußerte sich auch Gustav Landauer 1910 in einem Brief an Max Nettlau kritisch über Kropotkins Anarchismusverständnis: „Sie wissen, dass ich ein Ketzer bin. Aber vielleicht wissen Sie doch nicht, wie weit ich gehe. Ich verehere unsern Kropotkin als geistige Potenz, als Natur, als Menschen, als Mann, als geistigen Arbeiter; aber ich muss doch gestehen, dass ich das Meiste in ‚Modern Science and Anarchism‘ oberflächliches Zeug und zum Teil nicht weiter als tendenziös zusammengetragenen Notizenkram finde. Steinigen Sie mich.“ (Brief vom 10. August 1910, zit. nach: *Gustav Landauer – Sein Lebensweg in Briefen*, hrsg. v. Martin Buber, Bd. 1, Frankfurt/M.: Rütten & Loening, 1929, S. 313).

„Kropotkin war sowohl Wissenschaftler als auch Sozialreformer. Er war von zwei Leidenschaften besessen: dem Wissensdurst und dem Wunsch, der Menschheit Gutes zu tun, zwei edle Leidenschaften, die sich gegenseitig befruchten können und die man in allen Menschen sehen möchte, ohne dass sie ein und dasselbe sind. Aber Kropotkin war ein ausgesprochen systematischer Geist, der alles nach dem gleichen Prinzip erklären und auf eine Einheit reduzieren wollte, was er meiner Meinung nach oft auf Kosten der Logik tat. Deshalb stützte er seine sozialen Bestrebungen auf die Wissenschaft, die für ihn nichts Anderes war als streng wissenschaftliche Schlussfolgerungen.

Ich habe keine besondere Kompetenz, um Kropotkin als Wissenschaftler zu beurteilen. Ich weiß, dass er sich in seiner frühen Jugend große Verdienste um Geografie und Geologie erworben hat, ich schätze den großen Wert seines Buches über Gegenseitige Hilfe, und ich bin überzeugt, dass er mit seiner umfassenden Bildung und hohen Intelligenz einen größeren Beitrag zum Fortschritt der Wissenschaft hätte leisten können, wenn seine Aufmerksamkeit und Aktivität nicht durch den sozialen Kampf absorbiert worden wären. Zumindest scheint mir, dass ihm etwas fehlte, um ein wahrer Mann der Wissenschaft zu sein: die Fähigkeit, seine Wünsche und Vorurteile zu vergessen, um die Tatsachen mit leidenschaftsloser Objektivität zu beobachten. Er schien mir eher das zu sein, was ich einen Dichter der Wissenschaft nennen möchte. Er hätte durch brillante Intuition neue Wahrheiten entdecken können, aber diese Wahrheiten hätten von anderen überprüft werden müssen, die weniger oder gar kein Genie besaßen, aber besser mit dem ausgestattet waren, was man wissenschaftlichen Geist nennt. Kropotkin war zu leidenschaftlich, um ein genauer Beobachter zu sein.

Gewöhnlich stellte er eine Hypothese auf und suchte dann nach den Tatsachen, die sie rechtfertigten – was eine gute Methode sein kann, um etwas Neues zu entdecken –, aber es passierte ihm, ohne dass er es wollte, dass er die Tatsachen übersah, die seiner Hypothese widersprachen. Er konnte sich nicht entschließen, eine Tatsache anzuerkennen, und oft zog er sie nicht einmal in Betracht, wenn er sie nicht vorher erklären, d.h. in sein System einpassen konnte.“²⁵

²⁵ Errico Malatesta: *Pietro Kropotkin – Ricordi e critiche di un suo vecchio amico*, in: *Studi Sociali* (Montevideo), Anno. 2, N° 11 (15 Aprile 1931), pp. 1-3 ([online](#) | [PDF](#)) (Übers. aus d. Ital. v. Verf.). Bei diesem Artikel handelt es sich offensichtlich entweder um die Erstveröffentlichung eines bisher unveröffentlichten Textes von Malatesta oder um den Nachdruck einer Publika-

Anarchistische Ideale wie Freiheit und Gerechtigkeit waren für Malatesta keine wissenschaftlichen Schlussfolgerungen, sondern Ausdruck menschlicher Bedürfnisse. Kropotkin ließ Malatesta zufolge die für einen Wissenschaftler notwendige Distanz zu seinem Forschungsgegenstand vermissen und vernachlässigte die praktische libertäre Tagespolitik zugunsten einer abstrakten anarchistischen Theorie.

Wissenschaftliche Theorien waren für Malatesta nichts Anderes als Hypothesen, die keinen Anspruch auf absolute Wahrheit erheben konnten. Er warnte davor, Laien mit wissenschaftlichem Vokabular zu blenden, ohne wirkliches Wissen zu vermitteln. Gleichzeitig erkannte Malatesta aber auch die objektiven Erkenntnisse der Wissenschaft an. Ihre gesellschaftliche Anwendung beurteilte er jedoch kritisch. Für ihn sollte die Wissenschaft humanistischen Werten wie Freiheit, Gleichheit und Solidarität dienen und nicht Partikularinteressen. Von Anarchist:innen forderte er eine kritische, selbstreflexive Haltung gegenüber wissenschaftlichen Erkenntnissen, ohne diese grundsätzlich in Frage zu stellen oder unreflektiert zu glorifizieren. Insgesamt zeigte Malatesta ein dialektisches Wissenschaftsverständnis, das die historische Bedingtheit und gesellschaftliche Einbettung von Wissenschaft betonte. Für ihn sollte die Wissenschaft dem Menschen dienen und nicht umgekehrt.

Die Kontroverse zwischen Kropotkin und Malatesta verdeutlicht das Spannungsverhältnis zwischen wissenschaftlicher Analyse und praktischer Politik im Anarchismus. Während Kropotkin versuchte, seine libertären politischen Ansichten mit wissenschaftlichen Erkenntnissen zu verbinden, kritisierte Malatesta, dass diese Verbindung zu einer Verengung der gesellschaftspolitischen Vision des Anarchismus führen könnte. Diese Debatte ist bis heute aktuell und spiegelt die Auseinandersetzung zwischen Theorie und Praxis im Anarchismus wider.

tion, deren genaue Quelle bisher unbekannt geblieben ist. Vernon Richards vermutet, dass Malatesta den Text in seinen letzten fünf Lebensjahren verfasst hat (vgl. *Errico Malatesta: His Life & Ideas*, ed. by Vernon Richards, London: Freedom Press, 1965, p. 228). Malatestas kritischer Nachruf auf Pjotr Kropotkin blieb in der anarchistischen Bewegung natürlich nicht unumstritten. So kritisierte der französische Anarchosyndikalist Gaston Leval (1895-1978), dass Malatesta mit seiner Kritik Kropotkins Denken und Schriften verzerren und verfälschen würde (siehe: Gaston Leval: *Kropotkine et Malatesta*, in: *Les Cahiers de Contre Courant* (Paris), n° 85 [1957], Supplément, pp. 141-148 [\[online\]](#)).

e) *Max Nettlau (1865-1944)*

Max Nettlau war ein deutscher Sprachwissenschaftler und Historiker, der sich vor allem um die Erforschung der Geschichte des Anarchismus verdient gemacht hat. Gleichzeitig war Nettlau aber auch ein Aktivist der anarchistischen Bewegung, die er durch die Herausgabe zahlreicher anarchistischer Schriften und durch sein eigenes Konzept eines „Anarchismus ohne Adjektive“ zu beeinflussen versuchte.

Geboren wurde Max Nettlau am 30. April 1865 in Neuwaldeck bei Wien als Sohn eines Gärtners. In den 1880er Jahren studierte er Sprachwissenschaften in Berlin, Leipzig und Greifswald. Während eines Studienaufenthalts in London kam er mit der sozialistischen Bewegung in Kontakt und war von 1885 bis 1890 Mitglied der Socialist League. 1887 promovierte er in Leipzig mit einer Arbeit über kymrische (keltische) Grammatik.

In den folgenden Jahren verlagerte sich Nettlaus Interesse zunehmend auf die Geschichte des Anarchismus. Er knüpfte Kontakte zu international einflussreichen Anarchisten wie Pjotr Kropotkin, Johann Most, Élisée Reclus und Errico Malatesta und begann ab den 1890er Jahren, anarchistische Literatur zu sammeln. Nettlaus Sprachkenntnisse in Englisch, Französisch, Spanisch, Italienisch und Russisch erleichterten ihm die Zusammenarbeit mit den Aktivisten der internationalen anarchistischen Bewegung und den von ihnen herausgegebenen Publikationen.

Zwischen 1896 und 1900 veröffentlichte Nettlau eine umfangreiche Biografie über Michail Bakunin²⁶. In den folgenden Jahrzehnten setzte Nettlau seine Forschungen über Bakunin und andere anarchistische Denker und

²⁶ Max Nettlau: *Das Leben Michael Bakunins / Michael Bakunin. Eine Biographie*, die der Autor in einer Auflage von 50 Exemplaren eigenhändig auf einem „Autocopyisten“ vervielfältigte. Bis auf ein Exemplar, das er verkaufte, und eines, das er gegen ein anderes eintauschte, verschenkte Nettlau die restlichen Exemplare seiner Bakunin-Biographie an Freunde und Bibliotheken. Das Werk, das drei Bände mit insgesamt 1292 Großfolioseiten umfasst, muss auch heute noch als die in ihrer Ausführlichkeit bisher unerreichte biographische Darstellung und Materialsammlung zu Leben und Werk Bakunins gelten. Noch lässt die Veröffentlichung dieses für die Bakunin-Forschung so wichtigen Werkes auf sich warten.



Der deutsche Historiker und anarchistische Aktivist Max Nettlau (1865-1944).
Quelle: IISG, Amsterdam.

Aktivisten der Bewegung fort und gab viele ihrer Schriften heraus. Dank eines geerbten Vermögens war Nettlau finanziell unabhängig und konnte sich ganz seinen historischen Studien widmen.

Im Laufe der Jahre verfasste Nettlau zahlreiche Artikel und Aufsätze für die internationale anarchistische Presse, darunter – um nur einige der wichtigsten internationalen Periodika zu nennen – *Freedom* (London), *Freiheit* (New York), *Les Temps Nouveaux* (Paris), *La Revista Blanca* (Barcelona), *La Protesta* (Buenos Aires), *Freie Arbeiter Stimme* (New York), *Die Internationale* (Berlin).

Ab 1888 baute Nettlau systematisch eine Sammlung anarchistischer Literatur auf, die Bücher, Zeitschriften, Briefe und andere Originaldokumente umfasste. Durch seine hervorragenden Sprachkenntnisse und seine internationalen Kontakte zu anarchistischen Aktivist:innen gelang es ihm, eine einzigartige Sammlung zur Geschichte des Anarchismus zusammenzutragen, die er in Depots in verschiedenen europäischen Städten unterbrachte.

Nach dem Ersten Weltkrieg verlor Nettlau durch die Inflation sein Vermögen. Trotz prekärer Lebensumstände setzte er seine Arbeit an der Geschichte des Anarchismus fort. Zwischen 1925 und 1931 erschien sein Hauptwerk *Geschichte der Anarchie* in drei Bänden.²⁷ Weitere geplante Bände konnte er nicht mehr vollenden. Daneben veröffentlichte er Biografien über Anarchisten wie Errico Malatesta und Élisée Reclus.

1935 musste Nettlau aus finanziellen Gründen seine einzigartige Sammlung und Bibliothek an das Internationale Institut für Sozialgeschichte in

²⁷Die 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 Werkausgabe der *Geschichte der Anarchie*, von der inzwischen die ersten drei Bände erschienen sind. Diese Edition erscheint sowohl als herkömmliche gedruckte Buchausgabe als auch in einer digitalen Version, die nach dem Abverkauf der in kleiner Sammlerauflage gedruckten Printausgabe als digitale Open-Access-Publikation frei über das Internet zugänglich sein wird. Nähere Informationen zu diesem Editionsprojekt finden sich auf der Projekt-Website: www.geschichte-der-anarchie.de.

Amsterdam verkaufen.²⁸ Nach der Annexion Österreichs 1938 emigrierte er nach Amsterdam, wo er bis zu seinem Tod am 23. Juli 1944 lebte.

Neben seiner umfangreichen historiografischen Arbeit entwickelte Nettlau auch eigene anarchistische Ideen. Er setzte sich leidenschaftlich für eine weltanschauliche Öffnung des Anarchismus und für ein friedvolles Nebeneinander der unterschiedlichen anarchistischen Strömungen ein.

Sein Selbstverständnis als libertärer Historiker und die Konsequenzen, die er aus den Lehren der Geschichte für sein Handeln als Anarchist in der Gegenwart zog, beschrieb Nettlau wie folgt:

„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 delà!* 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.“²⁹

Für Nettlau war die Offenheit für Vielfalt ein zentrales Element des Anarchismus. Er kritisierte daher vehement die Vereinheitlichungstendenzen und den Dogmatismus innerhalb der anarchistischen Bewegung, die zu einer ideologischen Verengung des Anarchismus führten. Weder der kommunistische noch der individualistische Anarchismus sollten sich gegenseitig ausschließen oder bekämpfen. Stattdessen plädierte Nettlau für einen „Anarchismus ohne Adjektive“, der Raum für unterschiedliche Auffassun-

²⁸ Der im IISG in Amsterdam 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.

²⁹ Zit. in: Manfred Burazerovic: *Max Nettlau. Der lange Weg zur Freiheit*, Berlin: OPPO Verlag, 1996, S. 63 f.

gen und Organisationsformen lasse. Nur so könne der Anarchismus weite Teile der Gesellschaft ansprechen.

Nettlau lehnte auch eine Fixierung auf den Klassenkampf ab. Für ihn war der Begriff der Klassenzugehörigkeit selbst ein „lächerlicher Fetischismus“. Statt eines Kampfes zwischen gesellschaftlichen Gruppen müsse es um individuelle Emanzipation und freie Selbstentfaltung gehen. Der Fortschritt der Gesellschaft war für Nettlau das Ergebnis der Anstrengungen fortschrittlicher Individuen aus allen Gesellschaftsschichten.

In seine Kritik bezog Nettlau auch den Marxismus mit ein. Der Anspruch, eine wissenschaftliche Weltanschauung zu vertreten, sei bereits eine Form der Machtausübung. Marx habe eher eine Hypothese zum Dogma erhoben als eine wissenschaftliche Begründung des Sozialismus geliefert. Kritisch setzte sich Nettlau auch mit dem Konzept des revolutionären Syndikalismus und anderen sektiererischen Tendenzen im Anarchismus auseinander.³⁰ Nettlaus Plädoyer für einen „Anarchismus ohne Adjektive“ betonte die friedliche Koexistenz verschiedener anarchistischer Strömungen, die gemeinsam eine wohlwollende Atmosphäre der Liberalität, des guten Willens und des gegenseitigen Verständnisses schaffen sollten. Diese Vision entsprach seiner oft vertretenen naturalistischen Sichtweise, die ihn auch zu einem Vorläufer des Ökoanarchismus macht. Er erkannte die Notwendigkeit einer harmonischen Verbindung von Mensch und Natur in einer herrschaftsfreien Gesellschaft.

Wie Proudhon und später Malatesta hatte auch Max Nettlau ein pragmatisches und damit auch ein sehr offenes Anarchismusverständnis, das die Keime gelebter Anarchie auch außerhalb der anarchistischen Bewegung im gesellschaftlichen Alltag suchte. So schrieb er 1928 in einem Diskussionsbeitrag zu dem damals in der internationalen anarchistischen Bewegung diskutierten Konzept der „Anarchistischen Synthese“³¹:

³⁰ Vgl. Nettlau: *Anarchismus: Kommunistisch oder individualistisch?* (vgl. Anm. 19), bes. S. 51 und S. 59.

³¹ Die *Anarchistische Synthese* ist ein Organisationsansatz, der die verschiedenen Strömungen des Anarchismus in einer gemeinsamen Organisation zusammenführen will. Die Idee entstand in den 1920er Jahren als Reaktion auf den sogenannten „Plattformismus“, der eine strikte organisatorische und ideologische Einheit der organisierten anarchistischen Bewegung forderte. Der Plattformismus wurde 1926 in Paris von russischen Exilanarchisten um Pjotr A. Arschinow, Nestor Machno und Ida Mett entwickelt. Sie hatten die Erfahrung gemacht, dass die anarchisti-

„Es gibt jedoch viele Mittel, in denen der libertäre Geist unbewusst und doch bewusst gedeihen kann. Ich meine die Produkte des wirklichen gesellschaftlichen Lebens; die Werkstätten in allen Bereichen der nützlichen Arbeit, wo der materielle Wettbewerb zu effizienter Arbeit führt und die enge Zusammenarbeit aller erfordert; die Sphäre der Wissenschaften und der Künste, wo alle mit Eifer für Objekte arbeiten, die für alle von Interesse sind: die Hauptstadt, die Stadt, die Gemeinde, das Dorf, der Weiler, wo Menschen aller Berufe, aller Meinungen und Nationalitäten nebeneinander leben und wenigstens dies gemeinsam haben: den Wunsch, im Allgemeinen ein ruhiges Leben ohne die geringste Einmischung zu führen, und dass es unter ihnen keinen Krieg geben möge.“³²

Max Nettlau besaß ein für seine Zeit eher unübliches Wissenschaftsverständnis. Im Gegensatz zum Mainstream der zeitgenössischen akademischen Wissenschaft betrachtete er die wissenschaftliche Methodik nicht als Selbstzweck, sondern lediglich als Werkzeug. Wissenschaft war für ihn ein sich wandelndes Methodensystem, das in Bewegung bleiben und Erkenntnisse in ihrer Vorläufigkeit offenlegen musste.

In seinen historischen Arbeiten konzentrierte sich Nettlau auf die Darstellung von Originalquellen und Fakten. Interpretationen und Hypothesen stand er kritisch gegenüber, da sie leicht die Objektivität gefährdeten. Insbesondere kritisierte er die Vermischung von wissenschaftlicher Arbeit und unwissenschaftlichen Motiven wie politischen Überzeugungen. Auch Freunde wie Pjotr Kropotkin, mit dem Nettlau seit Anfang der 1890er Jahren eng befreundet war, blieben von dieser Kritik nicht verschont. So stand Nettlau Kropotkins Ansatz, den Anarchismus wissenschaftlich zu begründen, ebenso kritisch gegenüber wie er den sogenannten „wissenschaft-

sche Bewegung in Russland und der Ukraine nicht zuletzt an mangelnder Einheit gescheitert war. Vertreter der anarchistischen Synthese wie der russische Anarchist Volin und sein französischer Genosse Sébastien Faure kritisierten dagegen den Plattformismus wegen seiner Tendenz zu Autoritarismus, Ideologisierung und Zentralisierung. Stattdessen bevorzugten sie einen föderativen Ansatz, der die Vielfalt anarchistischer Ideen und Taktiken respektierte. Max Nettlau erkannte die ideologische Verwandtschaft dieser Strömung mit seinem eigenen Konzept eines Anarchismus ohne Adjektive, er war jedoch in seinem Ansatz radikaler und kann als ein früher Vordenker des *pragmatischen Anarchismus* betrachtet werden, wie ihn später in den 1960er Jahren der englische Anarchist Colin Ward begründen sollte.

³² Max Nettlau: *Alrededor de la „Síntesis Anarquista“*, in: *La Revista Blanca*, Año 7, no. 141 (April 1, 1929), pp. 616-619 ([online](#)) (Übers. aus d. Span. v. Verf.).

lichen Sozialismus“ der Marxisten als unzulässige ideologische Vereinnahmung der Wissenschaft beurteilte:

„Ebensowenig wie durch Marx in den Sozialismus, kam durch Kropotkin die Wissenschaft in den Anarchismus, sondern mit großem Talent und gläubigster Überzeugung die Erhebung einer Hypothese zum Dogma, dem gegenüber alles andere in Staub zu zerfallen schien. Das Gefühlsmoment war eben ausschlaggebend: man folgte dem glänzendsten und leuchtendsten Zukunftsbild in beiden Fällen. Das Beharrungsvermögen und das Gesetz der geringen Anstrengung wirkten ebenso: der Automatismus des Szenenwechsels zwischen Kapitalismus und Sozialismus nach Marx, die spontane Entfaltung des anarchistischen Kommunismus Kropotkins nach dem Fall des Kapitalismus waren psychologisch die leichteste und angenehmste Annahme und jeder war stolz darauf im Besitz der Wahrheit zu sein.“³³

Stattdessen plädierte Nettlau für eine demütige, selbstkritische Haltung des Wissenschaftlers und Offenheit für andere Sichtweisen. Wissenschaftliche Methoden müssten transparent gemacht werden, so Nettlau. Anstatt Gewissheiten zu postulieren, müssten die Grenzen des Wissens klar benannt werden. Nur so könne die Wissenschaft ihrer Rolle gerecht werden, den gesellschaftlichen Fortschritt zu fördern, ohne selbst für ideologische Zwecke instrumentalisiert zu werden.

Dogmatismus, wie er ihn im Anarchismus immer wieder kritisierte, lehnte Nettlau auch in der Wissenschaft ab. Als Vorbilder in der Wissenschaft sah er jene Freidenker und „Rebellen“, die sich gegen die wissenschaftlichen Dogmen ihrer Zeit auflehnten. Ebenso lobte er den kooperativen Charakter der modernen Wissenschaft, wie er ihn im Gegensatz zu den Grabenkämpfen und der Ideologisierung in den Gesellschaftswissenschaften vor allem in den Naturwissenschaften vorbildlich verwirklicht sah.

Nettlaus eigenes Wissenschaftsverständnis als Historiker war geprägt von sorgfältiger Quellenanalyse und zurückhaltender Interpretation. Auf diese Weise hat Nettlau mit seinen Arbeiten wichtige Grundlagen für die weitere Erforschung des Anarchismus geschaffen, von denen seither Generationen von Historiker:innen profitierten. Nettlau leistete mit seiner Geschichtsschreibung Pionierarbeit, indem er sich auf die „Gegenöffentlich-

³³ Zit. in: Burazerovic: *Max Nettlau* (vgl. Anm. 29), S. 113.

keit“ konzentrierte – eine Form von Öffentlichkeit, die vernachlässigte oder unterdrückte Themen der allgemeinen Wahrnehmung zugänglich machen will. Bei der Auswahl seiner Quellen für eine „Geschichte von unten“ standen daher weniger die in Bibliotheken auffindbaren Bücher im Vordergrund, sondern vielmehr die Medien der systemkritischen Gegenöffentlichkeit wie Zeitschriften, Broschüren und Pamphlete. Und da ihm bewusst war, dass auch in den anarchistischen Medien nicht wenige Aktivisten der anarchistischen Bewegung, die kaum oder keine publizistischen Spuren hinterlassen hatten, unberücksichtigt blieben, suchte Nettlau schon früh den Kontakt zu ihnen, um sie als Zeitzeugen direkt zu befragen. Damit nahm er die seit den 1930er Jahren entwickelte Methode der „Oral History“ vorweg, die auf einem möglichst unbeeinflussten Gespräch des Historikers mit Zeitzeugen beruht. Nettlau war dafür besonders geeignet, denn aus den Berichten seiner Zeitgenossen über ihn geht hervor, dass er ein sehr guter Zuhörer war, der sich nicht dominant ins Gespräch drängte.

Max Nettlau zeigte in vielerlei Hinsicht ein erstaunlich modernes Wissenschaftsverständnis. So teilte er sein umfangreiches historisches Wissen und seine Forschungsergebnisse großzügig mit anderen Forscher:innen und Interessierten. Wissen war für ihn kein Privateigentum, das es zu horten oder zu monetarisieren galt. Vielmehr betrachtete er den freien Fluss von Informationen und das Teilen von Wissen als zentrale wissenschaftliche Ideale. Sein umfangreiches Archiv an Originalquellen stellte er der Öffentlichkeit zur Verfügung und ermöglichte damit vielen anderen Historikern den Zugang zu seinen Primärquellen. In seiner Geschichtsschreibung verfolgte er einen für seine Zeit ungewöhnlich inklusiven Ansatz, indem er bislang vernachlässigte Perspektiven und Quellen aus Gegenöffentlichkeiten einbezog. Darüber hinaus betrieb er aktive Vernetzung und wissenschaftlichen Austausch über nationale Grenzen hinweg. Zudem arbeitete Nettlau häufig interdisziplinär und verstand wissenschaftliche Forschung als kollaborativen Prozess unter Gleichgesinnten und nicht als Wettbewerb um Reputation und Ressourcen. Damit verkörperte Max Nettlau schon früh Ideale der heutigen Open-Science-Bewegung wie den freien Austausch von Informationen, die Zugänglichkeit von Forschung, Kooperation und Inklusion, auf die im folgenden Kapitel näher eingegangen werden soll.

Insgesamt lässt sich sagen, dass das historische Verhältnis von Anarchismus und Wissenschaft von unterschiedlichen Perspektiven geprägt ist. Auf der einen Seite gibt es anarchistische Ansätze, die die Wissenschaft als ein Werkzeug für Emanzipation und soziale Veränderung betrachten. Andererseits gibt es anarchistische Strömungen, die der Wissenschaft und ihren institutionellen Strukturen deutlich skeptischer gegenüberstehen. Diese unterschiedlichen Positionen innerhalb des traditionellen Anarchismus zeigen eine Vielfalt an Sichtweisen auf die Rolle der Wissenschaft im Prozess der Schaffung einer freien und solidarischen Gesellschaft jenseits von Staat und Kapitalismus.

Viele Grundgedanken der anarchistischen Klassiker weisen Parallelen zu den Werten und Prinzipien der heutigen Open-Science-Bewegung auf, die ebenfalls Offenheit, freien Informationsfluss und kollaboratives Arbeiten befürwortet. Im Folgenden soll die Geschichte der „gelebten Anarchie“ der Open-Science-Bewegung und ihr Verhältnis zum traditionellen Anarchismus näher beleuchtet werden.

II. Die „gelebte Anarchie“ der Open-Science-Bewegung

Es ist an der Zeit, die Wissenschaften wieder als die anarchischen, kreativen und radikalen Anstrengungen zu sehen, die sie immer gewesen sind.

*Michael Brooks*³⁴

Open Science ist eine Bewegung und ein Konzept zur Förderung des freien Zugangs zu wissenschaftlicher Forschung. Sie basiert auf den Prinzipien der Offenheit, Transparenz, Kooperation und Partizipation und zielt darauf ab, den gesamten wissenschaftlichen Prozess von der Planung über die Datenerhebung und -analyse bis hin zur Publikation der Forschungsergebnisse öffentlich zugänglich zu machen. Damit kann Open Science zugleich als ein idealtypisches Beispiel für das Phänomen der gelebten Anarchie betrachtet

³⁴ Michael Brooks: *Freie Radikale – warum Wissenschaftler sich nicht an Regeln halten*, Berlin u. Heidelberg: Springer Spektrum, 2014, S. XV.

werden, worunter eine Erscheinungsform der Anarchie verstanden wird, die sich außerhalb des bestehenden Anarchismus und von diesem weitgehend unbemerkt entwickelt hat.

Damit verlassen wir nun auch den Schauplatz des traditionellen Anarchismus des 19. und 20. Jahrhunderts und machen einen großen Sprung in das legendäre Jahr 1989, ein Jahr der Revolutionen und der großen weltpolitischen Umwälzungen, aber auch das Jahr, das als Geburtsjahr der Open-Science-Bewegung gelten kann. Denn was 1989 als einfache Mailingliste einiger Dutzend US-amerikanischer Wissenschaftler begann, die sich mit Stringtheorie³⁵ beschäftigten, ist heute zu einer riesigen Datensammlung von mehr als zwei Millionen frei zugänglichen Publikationen angewachsen und hat die Kommunikation und Publizistik in den Wissenschaften insgesamt revolutioniert. Die Rede ist vom Preprint-Server arXiv.org, eine der großen internationalen Anlaufstellen für Physiker, Astronomen, Informatiker, Mathematiker und andere Forscher, die es den Wissenschaftlern ermöglicht, ihre Forschungsergebnisse schnell und frei zu kommunizieren.

Bevor es arXiv gab, verschickten Wissenschaftler traditionell Vorabdrucke, d.h. Papierkopien von Manuskripten, die noch nicht von Fachkollegen begutachtet worden waren, um von Leser:innen, die an den neuesten wissenschaftlichen Nachrichten interessiert waren, gelesen zu werden. Im Laufe der Zeit nahm das Volumen der Vorabdrucke jedoch so stark zu, dass man dazu überging, sie in digitaler Form per E-Mail zu versenden. 1991 wandelte der Physiker Paul Ginsparg vom Los Alamos National Laboratory den bisherigen E-Mail-Verteiler in ein Online-Repositorium um, also in einen frei zugänglichen Online-Speicher für die Veröffentlichungen der Wissenschaftler. Das war nicht nur die Geburtsstunde des Preprint-Servers arXiv, sondern auch des Open-Access-Prinzips, einer der großen Säulen der Open-Science-Bewegung. arXiv ermöglichte die schnelle und freie Veröf-

³⁵Die Stringtheorie ist in der Physik eine theoretische Vorstellung, nach der die kleinsten Bausteine der Natur schwingende „Strings“ (Fäden, Saiten) sind, anstelle von punktförmigen Teilchen. Die Idee hinter der Stringtheorie ist es, die Quantenmechanik mit der allgemeinen Relativitätstheorie zu vereinen, um eine „Theorie von allem“ zu schaffen. Eine solche experimentell noch nicht bestätigte Theorie würde eine einzige, kohärente Erklärung für alle bekannten physikalischen Phänomene bieten, von den kleinsten subatomaren Partikeln bis hin zur Gravitation auf kosmologischer Skala.

fentlichung von Forschungsergebnissen noch vor dem Peer-Review-Prozess, und die befreiende und den Forschungsprozess beschleunigende Wirkung dieser neuen Publikationsmethode war nach Aussagen der damals Beteiligten sofort spürbar.³⁶

Wie eine aktuelle Studie zeigt, machen sich viele der Autor:innen, die auf arXiv publizieren, immer häufiger gar nicht mehr die Mühe, ihre Forschungsergebnisse in einer traditionellen wissenschaftlichen Zeitschrift zu veröffentlichen, denn: „Wenn sie auf arXiv genügend Interesse gefunden haben, können sie sich die Mühe der Veröffentlichung in einer Zeitschrift sparen“³⁷.

Die tragenden Säulen des arXiv-Projekts sind neben einigen fest angestellten Mitarbeiter:innen die zahlreichen ehrenamtlichen Moderator:innen. Ohne ihre ehrenamtliche Arbeit wäre der Betrieb der arXiv-Plattform und die Bearbeitung von täglich bis zu 1.200 Beiträgen nicht möglich. Die Aufgaben der Moderator:innen sind ausgesprochen vielfältig:

- *Prüfung der eingereichten Artikel:* Die Moderatoren überprüfen alle neuen Einreichungen darauf, ob sie den fachlichen und formalen Kriterien von arXiv entsprechen. Dies schließt auch das Aussortieren von pseudo-wissenschaftlichen Beiträgen ein.
- *Kategorisierung der Artikel:* Die Moderatoren ordnen jeden Beitrag einer der rund 150 fachlichen Kategorien auf arXiv zu.
- *Entscheidung über Veröffentlichung:* Sie entscheiden, ob eine Arbeit zeitnah veröffentlicht, verzögert, in eine andere Kategorie verschoben oder abgelehnt wird.
- *Qualitätssicherung:* Durch die Prüfung der eingereichten Arbeiten stellen sie sicher, dass arXiv ein bestimmtes fachliches Niveau aufweist.
- *Diskussion mit Autoren:* Bei Fragen oder Beschwerden diskutieren sie mit den Autoren der Beiträge.

Mittlerweile gibt es zahlreiche mit dem arXiv-Preprint-Server vergleichbare Online-Projekte und Online-Dienste, die die Veröffentlichung

³⁶ Vgl. Daniel Garisto: *ArXiv.org Reaches a Milestone and a Reckoning. Runaway success and underfunding have led to growing pains for the preprint server*, in: *Scientific American*, 10. Jan. 2022 ([online](#)).

³⁷ Zit. in: Ebd. (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

und den Zugriff auf Open-Access-Publikationen anbieten. Die Pionierarbeit, die das arXiv-Projekt für die Open-Access-Bewegung geleistet hat, hat jedoch zweifellos einen grundlegenden Kulturwandel in der wissenschaftlichen Kommunikation bewirkt und den Grundstein für die Entstehung von Open Science gelegt.

Einer der Hauptgründe für die Entstehung der Open-Science-Bewegung war die sich seit den 1990er Jahren verschärfende Krise des wissenschaftlichen Publikationswesens. Explodierende Preise für Fachzeitschriften und stagnierende Budgets wissenschaftlicher Bibliotheken führten dazu, dass der Forschung immer weniger Literatur zur Verfügung stand. Gleichzeitig ermöglichten das Internet und die Digitalisierung neue Formen der kostengünstigen Publikation und Verbreitung wissenschaftlicher Texte.

Vor diesem Hintergrund entstand die Grundidee von Open Access, wissenschaftliche Publikationen, die bereits mit öffentlichen Mitteln finanziert wurden, auch der Öffentlichkeit frei zugänglich zu machen, statt sie kommerziell zu verwerten und damit öffentlich finanziertes Wissen zu privatisieren. Im Gegensatz dazu zielt Open Access darauf ab, allen Menschen den gleichen freien Zugang zu diesem Wissen zu ermöglichen.

Es waren Preprint-Server-Projekte wie ArXiv, die in den 1990er Jahren die Idee des Open Access in der Wissenschaft populär machten. Im Jahr 2001 wurde die Budapest Open Access Initiative gegründet, die grundlegende Ziele der Open-Access-Bewegung formulierte. Ihr folgten 2003 die Bethesda Statement on Open Access Publishing³⁸ und im selben Jahr die Berlin Declaration on Open Access to Knowledge in the Sciences and Humanities³⁹. Letztere gilt als der eigentliche Startpunkt der Open-Access-Bewegung, da hier ihre Ziele umfassend formuliert wurden.

Gegenüber den traditionellen Publikationswegen bietet die Veröffentlichung ihrer wissenschaftlichen Arbeiten über Open Access den Autor:innen eine Reihe von Vorteilen:

³⁸ *Bethesda Statement on Open Access Publishing* (2003), JLIS.it ([online](#)); dt. Fassung: *Bethesda Stellungnahme zur offen zugänglichen Veröffentlichung (Open Access Publishing)* ([online](#)).

³⁹ *Berlin Declaration on Open Access to Knowledge in the Sciences and Humanities* (2003), ed. by the OPEN ACCESS Initiatives of the Max-Planck-Society; dt. Fassung: *Berliner Erklärung über den offenen Zugang zu wissenschaftlichem Wissen* ([online](#)).

- *Schnellere Kommunikation und höhere Sichtbarkeit:* Ein zentraler Vorteil ist die beschleunigte Kommunikation wissenschaftlicher Ergebnisse. Bei Open-Access-Publikationen beträgt die Zeitspanne zwischen Einreichung und Veröffentlichung oft nur wenige Tage oder Wochen, während sie bei traditionellen Zeitschriften mehrere Monate bis über ein Jahr dauern kann. Zudem sind Open-Access-Publikationen unmittelbar nach Erscheinen weltweit frei zugänglich und über Suchmaschinen leicht auffindbar. Dies erhöht die Sichtbarkeit und Verbreitung der eigenen Forschungsergebnisse erheblich.
- *Erhöhte Zitierhäufigkeit:* Eng damit verbunden ist die durch viele Studien belegte höhere Zitierhäufigkeit von Open-Access-Publikationen. Je mehr Leser leicht auf eine Arbeit zugreifen können, desto häufiger wird sie rezipiert und in neuen Arbeiten zitiert. Eine höhere Sichtbarkeit und Zitierhäufigkeit steigert das wissenschaftliche Renommee der Autoren.
- *Die Verwertungsrechte bleiben bei den Autor:innen:* Anders als bei Verlagspublikationen übertragen Autor:innen bei Open-Access-Publikationen lediglich einfache Nutzungsrechte, die Verwertungsrechte verbleiben bei ihnen. Sie behalten die Kontrolle über ihre Arbeit und können selbst bestimmen, wie diese weiterverwendet werden darf, zum Beispiel durch geeignete Creative-Commons-Lizenzen⁴⁰.
- *Förderung der wissenschaftlichen Zusammenarbeit:* Da Open-Access-Publikationen weltweit ohne finanzielle Hürden zugänglich sind, erleichtern sie Wissenschaftlern aus weniger privilegierten Verhältnissen die Teilnahme am wissenschaftlichen Diskurs. Dies fördert internationale Kooperationen und interdisziplinäre Forschung.
- *Langzeitverfügbarkeit:* Repositorien und Open-Access-Zeitschriften sorgen in der Regel für eine dauerhafte digitale Archivierung. Die Langzeitverfügbarkeit der Publikation ist damit besser gewährleistet als auf einzelnen Webseiten der Autorinnen und Autoren.

⁴⁰Die *Creative-Commons-Lizenz* ermöglicht Urhebern die Einräumung bestimmter Nutzungsrechte an ihren Werken. Es gibt verschiedene Varianten der Creative-Commons-Lizenz. Unter der Lizenz „Namensnennung“ darf das Werk vervielfältigt, verbreitet und öffentlich zugänglich gemacht werden, wenn der Name des Urhebers genannt wird. Bei der Lizenz „Nicht-kommerziell“ darf das Werk nicht für kommerzielle Zwecke genutzt werden. Bei der Lizenz „Weitergabe unter gleichen Bedingungen“ müssen Bearbeitungen unter derselben Lizenz stehen wie das Original.

Die Vorteile von Open Access für die wissenschaftliche Forschung waren so offensichtlich, dass sich diese Publikationsmethode trotz einiger anfänglicher Hemmnisse inzwischen als attraktives und effektives Modell in der wissenschaftlichen Publizistik weitgehend durchgesetzt hat.

Natürlich sahen nicht wenige kommerzielle Buch- und Zeitschriftenverlage in der Open-Access-Bewegung eine Bedrohung ihres traditionellen Geschäftsmodells, das auf Abonnements und dem Verkauf von Inhalten basiert. Diese Verlage wehrten sich gegen die Idee eines freien und unbegrenzten Zugangs zu wissenschaftlicher Information, da sie um ihre Haupteinnahmequelle fürchteten. Unter dem Druck der zunehmenden Popularität und Verfügbarkeit von Open-Access-Publikationen haben jedoch zumindest die meisten großen Wissenschaftsverlage neue Geschäftsmodelle entwickelt. So stellen sie den etablierten wissenschaftlichen Institutionen (wie Universitäten oder Wissenschaftsstiftungen⁴¹) verlegerische Dienstleistungen (wie Lektorat, Übersetzung oder Datenanalyse) in Rechnung, wodurch die Verlage weiterhin Einnahmen erzielen und damit ihre Existenz sichern können. Kleinere Verlage (wie die später von mir beschriebenen libertären Verlage) haben diese Möglichkeit jedoch nicht und müssen sich andere Geschäftsmodelle einfallen lassen, wie z. B. die Finanzierung von Open-Access-Publikationen durch Spenden oder durch Crowdfunding⁴² ihrer Leser:innen.

⁴¹ In Deutschland hat die Allianz der Wissenschaftsorganisationen das DEAL-Konsortium zur Förderung des Open-Access-Publizierens ins Leben gerufen. Das DEAL-Konsortium verhandelt, schließt und implementiert deutschlandweite Open-Access-Verträge mit großen Wissenschaftsverlagen. Ziel ist es, Wissenschaftlern in Deutschland das Open-Access-Publizieren zu ermöglichen, um die Sichtbarkeit und Reichweite ihrer Forschung zu erhöhen und den Zugang zu nicht frei verfügbarer Literatur zu verbessern. Gleichzeitig sollen die Publikationskosten begrenzt und ein nachhaltiges Vergütungsmodell etabliert werden.

⁴² Crowdfunding ist eine (übrigens auch von dieser Zeitschrift benutzte) Methode zur Finanzierung von Projekten, Ideen oder Unternehmen, bei der eine Vielzahl von Personen, oft über das Internet, kleine Geldbeträge beisteuert. Diese Beträge summieren sich zu einer Gesamtsumme, mit der das geplante Ziel der Crowdfunding-Kampagne erreicht werden kann. Im Gegenzug erhalten die Unterstützer:innen oft Belohnungen, Produkte oder Anteile am Projekt. Crowdfunding ermöglicht nicht nur kleinen Unternehmen die Kapitalbeschaffung unabhängig von den klassischen Finanzinstitutionen, sondern auch soziale, politische und kulturelle Initiativen nutzen gerne die Methode des Crowdfunding zur Finanzierung ihrer Projekte, was zugleich den Aufbau von Unterstützer-Communities sowie die Realisierung innovativer Ideen fördert.

Es gibt verschiedene Strategien für die Umsetzung von Open Access, die sich in ihrer Vorgehensweise unterscheiden. Beim *Goldenen Weg* erfolgt die Erstveröffentlichung einer Publikation direkt als Open Access. Der *Grüne Weg* beschreibt die Nach- oder Zweitveröffentlichung bereits publizierter Texte über forschungsinterne oder auch allgemein öffentliche Repositorien. Beim hybriden Modell können Autor:innen gegen Gebühr einzelne Beiträge in ansonsten zugangsbeschränkten Zeitschriften unter Open Access veröffentlichen. Weitere Ansätze sind der *Graue*, der *Diamantene* und der *Schwarze Weg*, den man auch als den anarchistischen Weg betrachten kann, weil er sich für die völlig unbeschränkte Verbreitung von Wissen einsetzt.

Ein typischer Vertreter des *Schwarzen Weges* von Open Access war der Internetpionier Aaron Swartz⁴³, der in seinem 2008 veröffentlichten *Guerilla Open Access Manifesto* die Barrieren des etablierten kapitalistischen Publikationssystems als „Diebstahl an unseren Mitmenschen“ anprangerte und freien Zugang zum Wissen der Menschheit für alle forderte:

„Information ist Macht. Und wie bei jeglicher Macht gibt es jene, die sie für sich behalten wollen. Das komplette wissenschaftliche und kulturelle Erbe der Welt, über Jahrhunderte in Büchern und Fachzeitschriften veröffentlicht, wird mehr und mehr von einer Handvoll privater Konzerne digitalisiert und weggeschlossen. (. . .) Einige Leute wehren sich, um dies zu ändern. Die Open-Access-Bewegung kämpfte tapfer, um dafür zu sorgen, dass Wissenschaftler ihre Urheberrechte nicht abgeben, sondern stattdessen sicherstellen, dass ihre Arbeit im Internet veröffentlicht ist, unter Bedingungen, die jedem darauf Zugriff erlauben. (. . .) Wir müssen Information nehmen, egal wo sie gespeichert ist, unsere Kopien machen und diese mit der Welt teilen. Wir müssen Sachen nehmen, deren Urheberrecht abgelaufen ist, und es zum Archiv hinzufügen. Wir müssen geheime Datenbanken kaufen und diese online stellen. Wir müssen wissenschaftliche Fachzeitschriften herunterladen

⁴³ Der US-Amerikaner Aaron Swartz (1986-2013) war ein früherer Aktivist der Open-Access-Bewegung. Als Teenager war er an der Entwicklung von RSS und Creative Commons beteiligt. Später war er Mitbegründer der Social-News-Website Reddit.com und der politischen Internetaktivistengruppe „Demand Progress“. Obwohl seine Affinität zum Anarchismus klar erkennbar ist, hat sich Swartz selbst nicht als Anarchist bezeichnet. Wenn er sich politisch überhaupt verortete, dann eher als „Anhänger der linken rationalistisch-progressiven Tradition“, wie er sie beispielsweise durch **Noam Chomsky** vertreten sah.



Gedenk-Graffiti in Brooklyn/New York für den Internet- und Open-Access-Pionier Aaron Swartz (1986-2013). [CC BY-SA 3.0 DEED](#); Quelle: [Wikimedia](#).

und sie auf File-Sharing-Seiten hochladen. Wir müssen für Guerilla Open Access kämpfen. Mit genügend von uns, weltweit, werden wir nicht nur eine starke Botschaft gegen die Privatisierung von Wissen senden – wir werden es vollständig abschaffen. Würst du dich uns anschließen?“⁴⁴

Und wie wir später sehen werden, sind es in der Tat die anarchistisch-mutualistischen Ideen Proudhons, die in der Open-Science-Bewegung in ihrer modernen Gestalt am deutlichsten erkennbar sind. Doch im Gegensatz zu Proudhon, der vor allem publizistisch tätig war, hat Aaron Swartz auch praktisch als Guerillakämpfer an der Wissensfront gewirkt, indem er Millionen von wissenschaftlichen Artikeln aus der nur für Universitätsangehörige zugänglichen digitalen Bibliothek JSTOR⁴⁵ heruntergeladen hat, um sie der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Obwohl die geschädigte Online-Bibliothek auf eine Klage verzichtete, wurde Swartz von der Staatsanwaltschaft in mehreren Punkten angeklagt, die ihm bei einer Verurteilung insgesamt bis zu 35 Jahre Haft und eine Geldstrafe in Millionenhöhe eingebracht hätten. Nicht zuletzt aufgrund der psychisch belastenden Strafverfolgung durch die US-Justiz nahm sich Aaron Swartz am 11. Januar 2013 im Alter von 26 Jahren das Leben. Sein tragischer Tod inspirierte die Open-Science-Bewegung, die sich in der Folge auch auf internationaler Ebene rasch zu einer offenen und kooperativen Wissenschaftskultur zu entwickeln begann.

Für die Befürworter von Open Science bildet die Open-Access-Publizistik das grundlegende Fundament, um die öffentliche Transparenz und Nutzbarkeit wissenschaftlicher Erkenntnis zu erhöhen. Der Begriff Open Science umfasst inzwischen jedoch weit mehr als das Prinzip des Open-Access-Publizierens. Vielmehr versteht man unter Open Science einen Ansatz in der wissenschaftlichen Forschung, der auf Offenheit, Kooperation und

⁴⁴ Aaron Swartz: *Guerilla Open Access Manifesto*, Eremo/Italien, Juli 2008 ([online](#)); hier zit. nach der deutschen Fassung ([online](#)).

⁴⁵ JSTOR ist eine digitale Bibliothek für wissenschaftliche Fachzeitschriften. Das Unternehmen digitalisiert geistes- und naturwissenschaftliche Zeitschriften und stellt sie Abonnenten, vor allem Universitäten und Forschungseinrichtungen, online zur Verfügung. JSTOR verlangt von diesen Institutionen jährliche Gebühren für den Zugang zu den digitalisierten Inhalten. Das Geschäftsmodell von JSTOR basiert darauf, wissenschaftliche Inhalte zu digitalisieren und gegen Bezahlung zugänglich zu machen.

Zugänglichkeit abzielt. Offene Wissenschaft, wie sie von der Open-Science-Bewegung angestrebt wird, ist ein komplexes Gesamtkunstwerk, das sich aus folgenden, oft miteinander verknüpften Elementen zusammensetzt:

- *Open Access* (Offener Zugang): Die Veröffentlichung von wissenschaftlichen Arbeiten und Forschungsergebnissen in frei zugänglichen Online-Zeitschriften oder -Repositorien, um Barrieren für den Wissensaustausch abzubauen.
- *Open Data* (Offene Daten): Die Freigabe von Forschungsdaten, die es anderen Forschenden ermöglicht, diese zu überprüfen, zu reproduzieren und für eigene Studien zu verwenden.⁴⁶ Die Öffnung von Forschungsdaten trägt dazu bei, die Effizienz der Forschung zu steigern, die Qualität der Ergebnisse zu verbessern und die Transparenz innerhalb der wissenschaftlichen Gemeinschaft zu fördern.
- *Open Methods* (Offene Methoden, gelegentlich auch als „Offene Praktiken“ bezeichnet): Offene Methoden tragen zur Reproduzierbarkeit und Transparenz von Forschungsarbeiten bei, indem sie es anderen ermöglichen, die Schritte und Verfahren nachzuvollziehen und zu überprüfen, mit denen bestimmte Forschungsergebnisse erzielt wurden. Damit dienen sie nicht nur der Qualitätssicherung, sondern fördern auch die Zusammenarbeit, indem Forschende von den Methoden und Erfahrungen anderer lernen und daraus neue Erkenntnisse gewinnen können. Letztlich tragen offene Methoden dazu bei, wissenschaftliche Forschung transparenter, nachvollziehbarer und vertrauenswürdiger zu machen.
- *Open Peer Review* (Offenes Begutachtungsverfahren) bezeichnet ein Peer Review-Verfahren, bei dem die Begutachtung wissenschaftlicher Arbeiten transparent und oft öffentlich erfolgt. Der Hauptunterschied zum traditionellen Peer Review bei der Begutachtung wissenschaftlicher Arbeiten liegt in der Transparenz des Begutachtungsprozesses: Das traditionelle Peer Review ist in der Regel anonym, und die Gutachten sind

⁴⁶ Ein Beispiel für die Nutzung von Open Data im Wissenschaftsbetrieb ist beispielsweise die Forschung, die am Kernforschungszentrum CERN mit dem Teilchenbeschleuniger **Large Hadron Collider (LHC)** durchgeführt wird, der von Wissenschaftlern aus aller Welt genutzt wird, um den Urknall zu erforschen.

zumeist vertraulich. Beim Open Peer Review sind dagegen die Gutachten offen und namentlich gekennzeichnet und sie werden oft zusammen mit dem begutachteten Artikel veröffentlicht. Open Peer Review ermöglicht eine breitere Beteiligung am wissenschaftlichen Diskurs, was auch der Qualität und Fairness der Begutachtung zugutekommt.

- *Kollaborative Plattformen* sind Online-Tools, die die gemeinsame Arbeit an Projekten und den Austausch von Daten und Ergebnissen zwischen Forschenden ermöglichen. Typische Beispiele für kollaborative Plattformen sind GitHub für die gemeinsame Arbeit an Programmcodes und Daten oder das Open Science Framework zur Organisation des Forschungsprozesses. Durch solche Plattformen kann der gesamte Forschungsprozess transparenter und kollaborativer gestaltet werden, was den Prinzipien von Open Science entspricht.
- *Citizen Science* (Bürgerwissenschaft) bezeichnet die Beteiligung von Bürger:innen an wissenschaftlichen Projekten, indem Laien in den Forschungsprozess mit einbezogen werden. Citizen Science spielt eine wichtige Rolle in der Open Science, da sie wissenschaftliche Prozesse öffnet und Bürger:innen an der Forschung teilhaben lässt. Typische Beispiele sind Naturbeobachtungsprojekte, bei denen Laien Daten sammeln, oder die Beteiligung von Freiwilligen bei der Klassifizierung und Annotation von Daten. Durch die Beteiligung an der Forschung trägt die Citizen Science zur Wissensgenerierung bei und stärkt gleichzeitig das Verständnis für Wissenschaft in der Gesellschaft.⁴⁷
- *Open Educational Resources* (Offene Bildungsmaterialien) sind frei zugängliche Lehr- und Lernmaterialien, die kostenlos genutzt, weiterverbreitet und modifiziert werden können. Sie spielen eine wichtige Rolle in der Open Science, da sie den freien Zugang zu Bildung und Wissen fördern. Typische Beispiele dafür sind offene Online-Kurse oder

⁴⁷ Laut Muki Halkay, Professor für Geografische Informationswissenschaft und Co-Direktor der Extreme Citizen Science Gruppe am University College London, ist die Beteiligung von Personen außerhalb der etablierten Forschungseinrichtungen in allen Bereichen der wissenschaftlichen Forschung in den letzten zehn Jahren substanziell gewachsen. Dies umfasst die Formulierung von Forschungsfragen, Beobachtungen, Datenanalysen und die Nutzung von Erkenntnissen. Vgl. Muki Halkay: *Citizen Science and Policy: A European Perspective*, Washington: Wilson Center, Commons Lab, 2015, bes. S. 4 ([online](#) | [PDF](#)).

frei zugängliche Lehrbücher, Skripte und Foliensätze unter Creative-Commons-Lizenzen.

- *Transparente und erweiterte Metriken:* Darunter versteht man die Entwicklung von Mess- und Bewertungsverfahren, die über die traditionellen Zitationsindizes hinausgehen, um die Wirkung und den Einfluss von Forschung zu messen.⁴⁸ Diese unterstützen die Sichtbarkeit von Forschung, die außerhalb des akademischen Rahmens Einfluss hat, und fördern eine inklusivere Bewertung von Forschungsleistungen, die über die traditionellen Peer-Review-Verfahren hinausgeht. Dies trägt zur Schaffung einer vielfältigeren, gerechteren und umfassenderen Evaluierungskultur in der Wissenschaftsgemeinschaft bei.
- *Replikationsstudien und Negativresultate:* Neben positiven Forschungsergebnissen sollen auch Studien mit negativen Ergebnissen oder solche, die versuchen, frühere Studien zu replizieren (d.h. zu wiederholen), gefördert und publiziert werden. Insgesamt spielen Replikationsstudien und Negativbefunde eine entscheidende Rolle für die Open Science, da sie dazu beitragen, die Glaubwürdigkeit und Belastbarkeit wissenschaftlicher Erkenntnisse zu erhöhen und gleichzeitig die Transparenz und Offenheit in der Forschung zu fördern.
- *Offene Lizenzen:* Offene Lizenzen spielen in der Offenen Wissenschaft eine entscheidende Rolle, da sie die Verbreitung und den Austausch von Wissen in der Wissenschaftsgemeinschaft fördern und die Beschränkungen traditioneller Urheberrechtsmodelle überwinden. Offene Lizenzen tragen dazu bei, Transparenz, Zusammenarbeit und Wiederverwendung von Forschungsergebnissen zu fördern. Ein bekanntes Beispiel für offene Lizenzen sind die **Creative Commons Lizenzen**. Sie erlauben unterschiedliche Grade der Nutzungsfreiheit.

⁴⁸ Ein Beispiel hierfür ist das Portal Altmetric, das nicht nur traditionelle wissenschaftliche Zitationsdaten berücksichtigt, sondern auch digitale Aktivitäten wie Erwähnungen in sozialen Medien, Verweise auf Forschungsergebnisse in Presseartikeln und in öffentlichen Diskussionen. Dank dieser erweiterten Datenquellen ist es möglich, den Einfluss von Forschungsarbeiten in einem breiteren sozialen und öffentlichen Kontext zu bewerten. So kann zum Beispiel eine wissenschaftliche Arbeit, die viele Tweets und Diskussionen in sozialen Medien ausgelöst hat, als gesellschaftlich relevant angesehen werden, auch wenn sie vielleicht weniger traditionelle Zitate aufweist.

Zusammengefasst lässt sich also feststellen, dass die Idee von Open Science einen revolutionären Ansatz in der wissenschaftlichen Forschung darstellt, der auf den Prinzipien der Offenheit, Zusammenarbeit und des freien Zugangs beruht. Die Open-Science-Bewegung strebt danach, Barrieren im Wissensaustausch zu beseitigen und die Forschungsgemeinschaft in einer Weise zu verändern, die Gemeinsamkeiten mit den Idealen des traditionellen Anarchismus aufweist, die wir uns nun näher anschauen wollen.

III. Die verborgenen ideologischen Wurzeln des traditionellen Anarchismus in der Open-Science-Bewegung

Der Hauptunterschied zwischen dem politischen Denken innerhalb und außerhalb der *Digirati*⁴⁹ besteht darin, dass in der Netzwerkgesellschaft der Anarchismus (oder besser: der besitzfeindliche Individualismus) eine realisierbare politische Philosophie ist.

*Eben Moglen*⁵⁰

Es gibt viele Erklärungsversuche für die Entstehung von Open Science. Eine Erklärung, die die Entstehung der Open-Science-Bewegung direkt aus dem Anarchismus ableitet, wird sich jedoch kaum finden lassen. Vielmehr sind nicht wenige Open-Science-Projekte in das staatliche Bildungssystem integriert, was sich nur schwerlich mit den Prinzipien des traditionellen Anarchismus in Einklang bringen lässt. Es ist also eher eine versteckte ideologische Affinität, die sich in Gestalt gemeinsamer Prinzipien und Werte zwischen der Open Science und dem traditionellen Anarchismus mani-

⁴⁹Der seit Anfang der 1990er Jahre im englischsprachigen Raum populär gewordene Begriff *Digirati* bezeichnet die „digitale Elite“ der IT-Industrie und der Online-Communities. Das Wort ist ein Kompositum aus dem Englischen „digital“ und „literati“ und bezeichnet sinngemäß die „digital Gebildeten“, also z. B. renommierte Informatiker, Autoren von Technikmagazinen, digitale Berater und bekannte Blogger.

⁵⁰Eben Moglen: *Anarchism Triumphant: Free Software and the Death of Copyright*, in: *First Monday* (August 1999) ([online](#)).

festiert. Diese „verborgenen“ ideologischen Wurzeln des traditionellen Anarchismus, die in der Open-Science-Bewegung sichtbar werden, wollen wir nun näher beleuchten, um uns anschließend der Frage zu widmen, welche Lehren wir als Libertäre aus dem Beispiel der „gelebten Anarchie“ der Open-Science-Bewegung ziehen können.

Die Internet- und Wissenschaftsforscher Benedikt Fecher⁵¹ und Sascha Friesike⁵² unterscheiden zwischen fünf Denkschulen, die den öffentlichen Diskurs über die Open Science prägen⁵³:

1. *Die Demokratische Schule*: Sie konzentriert sich auf die Idee der freien Zugänglichkeit von Wissen. Im Gegensatz zur Öffentlichen Schule (s. 4.), welche die Zugänglichkeit von Forschung für die breite Öffentlichkeit befürwortet, konzentriert sich die demokratische Schule auf den prinzipiellen Zugang zu Forschungsergebnissen, insbesondere auf Open Access zu Publikationen und Open Data.
2. *Die Pragmatische Schule*: Sie betrachtet Open Science als eine Methode, um Forschung und Wissensverbreitung effizienter zu gestalten, z.B. durch Modularisierung des Erkenntnisprozesses, Öffnung der wissenschaftlichen Wertschöpfungskette, Einbindung externen Wissens und Ermöglichung von Kollaboration durch Online-Tools.

⁵¹ Benedikt Fecher ist assoziierter Forscher am Alexander von Humboldt-Institut für Internet und Gesellschaft (HIIG) in Berlin. Von 2017 bis 2023 leitete er dort den Programmbereich „Wissen & Gesellschaft“ ([online](#)), der die Wechselwirkungen zwischen Wissenschaft und Gesellschaft im Kontext der Digitalisierung untersucht. Seine Forschungsschwerpunkte sind datengetriebene Forschung, Forschungsinfrastrukturen, Open Science und Open Access, Wissenschaftskommunikation sowie Messung und Bewertung der gesellschaftlichen Wirkung von Wissenschaft.

⁵² Sascha Friesike ist Professor für das Design digitaler Innovationen an der Universität der Künste in Berlin. Er leitet dort den berufsbegleitenden Masterstudiengang „Designing Digital Innovations“ und ist Direktor des Weizenbaum-Instituts für die vernetzte Gesellschaft. Nach dem Ingenieurstudium in Berlin und der Promotion in Sankt Gallen forschte er in Stanford. Anschließend war er am Aufbau des Alexander von Humboldt-Instituts in Berlin beteiligt, wo er bis 2016 die Forschungsgruppe „Open Science“ leitete. In seiner Forschung beschäftigt sich Friesike mit der Rolle der Digitalisierung für Innovation und Wissensproduktion.

⁵³ Vgl. Benedikt Fecher & Sascha Friesike: *Open Science – One Term, Five Schools of Thought*, in: *Opening Science. The Evolving Guide on How the Internet is Changing Research, Collaboration and Scholarly Publishing*, ed. by Sönke Bartling u. Sascha Friesike, Heidelberg, New York, Dordrecht u. London: Springer Open, 2014, pp. 17-47 ([online](#) | [PDF](#)).

3. *Die Infrastruktur-Schule*: Sie betrachtet Open Science als eine technologische Herausforderung und konzentriert sich auf die technische Infrastruktur, die neue Forschungspraktiken im Internet ermöglicht, insbesondere Software-Tools und Anwendungen sowie Computernetzwerke.
4. *Die Öffentliche Schule*: Sie argumentiert, dass Wissenschaft einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden muss. Open Science wird hier als eine Möglichkeit verstanden, sich einem breiteren Publikum zu öffnen, sei es durch die Öffnung des Forschungsprozesses, wie es beispielsweise bei **Citizen Science** der Fall ist, oder durch die allgemein verständliche Darstellung der Forschungsergebnisse.
5. *Die Mess-Schule*: Sie plädiert für alternative Standards zur Bestimmung wissenschaftlicher Wirkung, da der bisher dafür verwendete Impact Factor als alleiniges Maß problematisch ist. Sie tritt für ein alternatives und schnelleres Messsystem für wissenschaftlichen Impact ein, das auch Social-Media-Aktivitäten einbezieht.

Diese Einteilung in idealtypische Denkschulen verdeutlicht die unterschiedlichen Ansätze und Erklärungsversuche, mit denen die Entstehung von Open Science und ihrer einzelnen Anwendungsbereiche definiert und erklärt werden können. Allerdings dürften die einzelnen Denkschulen in den Diskursen um Open Science nur selten in der hier skizzierten Reinform, sondern zumeist in einer Kombination verschiedener Denkschulen auftreten.

Einen anderen Erklärungsansatz vertritt der libertäre Rechtswissenschaftler und Netzwerkforscher Yochai Benkler⁵⁴, der eine auf einzelne An-

⁵⁴Yochai Benkler ist Professor für Entrepreneurial Legal Studies an der Harvard Law School und Co-Direktor des Berkman Klein Center for Internet and Society an der Harvard University in Cambridge/MA, USA. Für seine wissenschaftliche Arbeit wurde er in Israel geborene und aufgewachsene Benkler mehrfach ausgezeichnet, unter anderem 2007 mit dem renommierten EFF-Pioneer Award der Electronic Frontier Foundation. Seit den 1990er Jahren hat er die Diskussion um die Rolle von Open Access und dezentraler Kooperation für Innovation und Wissensproduktion stark geprägt. Er vertritt die libertäre Ansicht, dass eine Kultur des freien Informationsaustauschs ökonomisch effizienter sein kann als eine Kultur, die Innovation durch Patente und Urheberrechte einschränkt. Benkler ist auch mit der Genossenschaftsbewegung vertraut, da er nach seinem Militärdienst in Israel Mitglied und Schatzmeister des Kibbutz Shizafon, einer genossenschaftlichen Siedlung in der südlichen Negev-Wüste, gewesen ist.

wendungsbereiche (wie Infrastruktur oder Technologie) reduzierte Betrachtung von Open Science und allgemein kollaborativer Wissensproduktion für falsch hält und stattdessen dafür plädiert, die Wechselwirkungen zwischen Technik, sozialen Beziehungen bzw. Institutionen und politischer Ideologie bei der Untersuchung des Analysegegenstandes zu berücksichtigen:

„In jeder menschlichen Gesellschaft können wir uns im Wesentlichen drei strukturierende Kerndimensionen vorstellen. Die erste sind die Institutionen oder sozialen Beziehungen. Diese können sowohl formeller Art sein, wie z. B. Gesetze, als auch informeller Art, wie z. B. Normen, und können sowohl explizite als auch implizite Gewohnheiten und Praktiken umfassen. Im Wesentlichen schaffen sie eine Reihe von Macht- und Leistungsbeziehungen zwischen Menschen, die ihre Beziehungen strukturieren. Dann können wir die Ideen, Ideologien oder Bedeutungen betrachten, die unser Verständnis der Welt strukturieren. Ob man nun von Habitus, Ideologie oder Frame-Analyse⁵⁵ spricht, über viele und unterschiedliche Disziplinen und Ansätze hinweg ist das Kernverständnis, dass die Art und Weise, wie wir die Welt verstehen, beeinflusst, was wir wissen, wie wir wissen, wie wir das, was wir wissen, interpretieren, wie wir uns verhalten und wie wir unsere Ziele definieren, von zentraler Bedeutung. Und die dritte wichtige strukturierende Dimension ist die des geronnenen praktischen Wissens, das in der materiellen Kultur verkörpert ist. Die Dinge, mit denen wir in der Welt umgehen. Diese drei Dimensionen interagieren miteinander in den vier Kernbereichen des menschlichen Lebens: Wirtschaft oder die Art und Weise, wie wir Dinge produzieren; Politik oder die Art und Weise, wie wir mit Gewalt umgehen; Reproduktion/Verwandtschaft oder die Art und Weise, wie wir mit Reproduktion umgehen; und Kultur und Sinn oder die Art und Weise, wie wir gemeinsam Sinn in die Welt bringen.“⁵⁶

⁵⁵ Die Frame-Analyse ist ein soziologisches Konzept, das sich mit der Frage beschäftigt, wie Menschen ihre Alltagserfahrungen organisieren und wie sie soziale Ereignisse interpretieren. Frames sind im Wesentlichen Deutungsschemata, die es Individuen ermöglichen, soziale Ereignisse einzuordnen und zu verstehen, ohne eine eigene Meinung dazu zu entwickeln. Es geht darum, wie Menschen selektiv entscheiden, worum es bei dem, was sie beobachten, eigentlich geht. Dieses Konzept ist in der Soziologie weit verbreitet und wird auch unter verschiedenen Bezeichnungen wie „Framing“, „Interpretationsschemata“ oder „Deutungsmuster“ untersucht.

⁵⁶ *Society – Technology – People: Theory-Interviews on the relationship between societal and technological change*, Interview mit Yochai Benkler von Thomas Leuchtenmüller am 18.06.2018 in Cambridge, USA, hrsg. v. Bundesinstitut für Berufsbildung (BIBB), Bonn; Video und Textfassung des Interviews ([online](#)) (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

In seinem Aufsatz *Practical Anarchism: Peer Mutualism, Market Power, and the Fallible State*⁵⁷ untersucht Benkler, wie freiwillige, nicht-hierarchische und staatsunabhängige Zusammenschlüsse von Menschen, wie sie auch in der Open-Science-Bewegung zu finden sind, funktionierende Alternativen zu staatlichen und marktbasierenden Systemen bilden können. Als Beispiel für einen solchen „angewandten Anarchismus“ (practical anarchism) im Bereich der Wissensproduktion nennt Benkler die Wikipedia⁵⁸.

Unter dem Begriff des *angewandten Anarchismus*, für den er häufig auch den als gleichbedeutend angesehenen Begriff des *Peer-Mutualismus* verwendet, versteht Benkler eine Form der freiwilligen, nicht-hierarchischen Zusammenarbeit, die unabhängig von staatlicher Kontrolle und marktbasierenden Systemen funktioniert. Obwohl diese freiwilligen, nicht-hierarchischen und staatsunabhängigen Zusammenschlüsse Ähnlichkeiten mit den Prinzipien und Zielen des traditionellen Anarchismus aufweisen, leiten sie sich nur selten direkt von diesem ab und verfolgen noch seltener eine explizit anarchistische Perspektive. Es handelt sich also, so paradox es auch klingen mag, um eine Art der *nicht-anarchistischen Anarchie*. Diese ist noch am ehesten mit der *gelebten Anarchie* indigener Gesellschaften vergleichbar, die – wie etwa die Stammesgesellschaften der Mbuti-Pygmäen im zentralafrikanischen Regenwald⁵⁹ – keine Anzeichen von Staatsbildung oder zentralisierter politischer Macht aufweisen. Stattdessen funktionierten die gelebten Anarchien indigener Völker über basisdemokratische Strukturen und setzten gezielt Mechanismen ein, um die Entstehung von Ungleichheit und Hierarchie zu verhindern.⁶⁰ Und da sich auch die Open-Science-

⁵⁷ Yochai Benkler: *Practical Anarchism: Peer Mutualism, Market Power, and the Fallible State*, in: *Politics & Society*, vol. 41, No. 2, pp. 213–251 ([online](#) | [PDF](#)).

⁵⁸ Einen guten Einblick in Benklers Perspektive auf die Wikipedia als ein libertäres politisches Projekt gibt die von Yannick Leber dokumentierte Diskussion zwischen Katherine Maher, der Vorsitzenden der Wikimedia Foundation, und Yochai Benkler auf der Veranstaltung zur Initiative „Wikimedia 2030“. Vgl. Yannick Leber: *Die Wikipedia der Zukunft: Zwischen Dienstleistung und politischem Projekt*, in: [netzpolitik.org](#), 01.11.2017 ([online](#)).

⁵⁹ Siehe Jochen Schmück: *Das Volk des Waldes. Die gelebte Anarchie der Mbuti in Zentralafrika*, in: *espero* (N.F.), Nr. 3 (Juli 2021), S. 11-74 ([online](#)).

⁶⁰ Nach Auffassung des kanadischen Anthropologen Harold Barclay (1924-2017) war die Anarchie als soziale Organisationsform durchaus kein seltenes Phänomen in der Geschichte der Menschheit, sondern „im Gegenteil eine durchaus verbreitete Form von Gemeinwesen oder politischer Organisation“, die „für nahezu die gesamte menschliche Geschichte charakteristisch“

Bewegung bislang weitgehend außerhalb des traditionellen Anarchismus – und von diesem auch so gut wie unbeachtet – entwickelt hat, ist es sicherlich richtiger, sie als eine moderne Erscheinungsform der „gelebten Anarchie“ bzw. als *neo-anarchisches Phänomen* zu bezeichnen. Gleichwohl gibt es frappierende Ähnlichkeiten zwischen den Positionen des traditionellen Anarchismus und denen der Open-Science-Bewegung, insbesondere in den folgenden fünf Bereichen:

- Freiwilligkeit und Offenheit,
- Mutualismus und Gegenseitige Hilfe,
- Selbstorganisation und Kollaboration,
- Dezentralisierung,
- Egalitarismus.

Diese Ähnlichkeiten in den Positionen und Prinzipien beider Seiten wollen wir uns im Folgenden näher anschauen:

a) Freiwilligkeit und Offenheit

Freiwilligkeit bezieht sich auf die Handlungsfreiheit und die Fähigkeit einer Person oder einer Gruppe, unabhängige Entscheidungen zu treffen, ohne dass ein äußerer Zwang oder erheblicher Druck auf sie ausgeübt wird. Dieses Prinzip findet sowohl im Anarchismus als auch in der Open-Science-Bewegung Anwendung. Im Anarchismus wird Freiwilligkeit als Abkehr von staatlichem Zwang und erzwungenen Hierarchien hin zu freiwilliger Kooperation und gegenseitiger Hilfe verstanden. Das bedeutet, dass nie-

gewesen ist (Harold Barclay: *Völker ohne Regierung. Eine Anthropologie der Anarchie*, Berlin: Libertad Verlag [= *Edition Schwarze Kirschen*; 6], 1985, S. 9). Auch der französische Informationswissenschaftler und Internetforscher Benjamin Loveluck vertritt die These, dass die Entstehung des Internets von dem Bestreben getrieben war, etablierte Hierarchien zu umgehen und soziale Strukturen zu schaffen, die den dezentralen Machtstrukturen in „primitiven“ Gesellschaften ähnelten, wie sie etwa der libertäre französische Anthropologe Pierre Clastres (1934-1977) beschrieben hat. Wie in indigenen anarchischen Gesellschaften zielt dieser Ansatz der Selbstorganisation darauf ab, das Risiko der Machtübernahme durch eine zentralisierte Autorität zu minimieren. Vgl. Benjamin Loveluck: *The Internet: a society against the state? Informational liberalism and political economies of self-organization in the digital regime*, Trans. by Liz Carey-Libbrecht, in: *Réseaux*, Vol. 192 (2015), N° 4, p. IV ([online](#)).

mand gezwungen werden sollte, sich einer Autorität zu unterwerfen oder an Aktivitäten teilzunehmen, die er oder sie ablehnt.

In der Open-Science-Bewegung hingegen bezieht sich Freiwilligkeit darauf, dass Forschende selbst entscheiden können, ob sie ihre Forschungsergebnisse und -daten offen zugänglich machen wollen. Durch die freiwillige Veröffentlichung in Open-Access-Zeitschriften oder -Repositorien fördern sie den freien Austausch von Wissen und erleichtern die Verbreitung ihrer Forschungsergebnisse.

Das Prinzip der Freiwilligkeit gilt natürlich in besonderem Maße für alle Projekte der **Citizen Science**, wie z.B. für das globale Zooniversum-Projekt⁶¹. Denn es ermöglicht die Durchführung arbeitsintensiver Forschungsprojekte über lange Zeiträume auch bei knappen Ressourcen. Darüber hinaus bewirkt das Prinzip der Freiwilligkeit auch eine Vielfalt der Forschungsergebnisse, da Citizen-Science-Projekte Menschen mit unterschiedlichen Hintergründen, Kenntnissen und Erfahrungen anziehen, was gleichzeitig zu einem besseren Verständnis von Wissenschaft und einer stärkeren Verbindung zwischen Wissenschaftler:innen und der Gesellschaft führt.

Mit *Offenheit* wird die Bereitschaft bezeichnet, Informationen, Ressourcen oder Ideen mit anderen zu teilen, sich neuen Ideen und kulturellen Einflüssen zu öffnen und zusammenzuarbeiten. Soziale Offenheit zeigt sich im Grad der Toleranz und Akzeptanz von Vielfalt und Unterschieden in der Gesellschaft.

Im anarchistischen Kontext bedeutet Offenheit, dass alle Menschen gleichen Zugang zu Ressourcen, Informationen und Entscheidungsprozessen haben sollten, um Hierarchien und Zwangsstrukturen zu vermeiden. Dies gilt insbesondere für den Bildungsbereich, wo Offenheit dazu dient, wissenschaftliche Erkenntnisse für den sozialen Fortschritt und eine gerechtere Gesell-

⁶¹ Das Zooniverse (www.zooniverse.org) ist eine Online-Plattform für Citizen Science, auf der sich Freiwillige an wissenschaftlichen Projekten beteiligen können, um Forschungsarbeiten durchzuführen, die sonst nicht möglich wären. Weltweit haben sich bereits mehr als 1,6 Millionen Freiwillige (Stand: 28.09.2023) bei Zooniverse registriert, um sich an einem der dort stattfindenden Forschungsprojekte zu beteiligen. Das Zooniverse-Projekt ist aus dem ursprünglichen Projekt Galaxy Zoo hervorgegangen, das sich auf Astronomie konzentrierte. Heute beherbergt das Zooniverse Dutzende von Projekten aus so unterschiedlichen Bereichen wie Astronomie, Ökologie, Zellbiologie und anderen Forschungsgebieten.

schaft nutzbar zu machen. So verstand Pierre-Joseph Proudhon die von ihm propagierte „Wissenschaft von der Gesellschaft“ als einen offenen Prozess. Da die Gesellschaft und ihre Gesetze kein statisches System bilden, sondern einer ständigen Dynamik und Weiterentwicklung unterliegen, muss nach Proudhons Auffassung auch die „Wissenschaft von der Gesellschaft“ offen sein für neue Erkenntnisse, die durch Beobachtung und Forschung auf möglichst breiter gesellschaftlicher Basis gewonnen werden. Denn nur durch die kontinuierliche Aufnahme und Integration neuer Entwicklungen kann die Wissenschaft nach Proudhon auch die gesellschaftlichen Veränderungsprozesse adäquat abbilden und zum gesellschaftlichen Fortschritt beitragen.

Wie Proudhon vertrat auch Max Nettlau ein offenes Wissenschaftsverständnis, das Erkenntnisse als vorläufig ansah und für interdisziplinäre Zugänge und Wissensaustausch zugänglich war. Nettlau plädierte für Demut und Offenheit des Wissenschaftlers gegenüber anderen Sichtweisen, und er bezog daher in seiner Arbeit als Historiker bewusst auch Perspektiven aus Gegenöffentlichkeiten in die Geschichtsschreibung mit ein. Wissenschaftliche Methoden mussten für ihn transparent sein, und die Grenzen des Wissens sollten klar benannt werden, anstatt Gewissheiten zu postulieren. Nur so könne die Wissenschaft gesellschaftlichen Fortschritt befördern, ohne ideologisch instrumentalisiert zu werden. Nettlaus Arbeit zeugt von einem modernen Wissenschaftsverständnis, das Offenheit, selbstkritische Reflexion und Inklusion als unabdingbar für wissenschaftlichen Fortschritt ansieht.

In der Open Science steht Offenheit vor allem für das Prinzip des Open Access, also die Idee, wissenschaftliche Erkenntnisse und Forschungsergebnisse frei zugänglich zu machen, um die Verbreitung von Wissen zu fördern und die Zusammenarbeit zu erleichtern. Sowohl im Kontext des Anarchismus als auch im Kontext von Open Science dient das Prinzip der Offenheit dazu, Barrieren abzubauen, Machtstrukturen zu dezentralisieren und den freien Zugang zu Informationen und Ressourcen zu fördern. Dies trägt zum wissenschaftlichen Fortschritt und zur Schaffung einer gerechteren Gesellschaft bei.

b) *Mutualismus und Gegenseitige Hilfe*

Der *Mutualismus* ist sicherlich die stärkste ideologische Gemeinsamkeit zwischen dem traditionellen Anarchismus und der Open-Science-Bewegung. In den Sozialwissenschaften bezeichnet der Begriff *Mutualismus* eine Form der Interaktion oder Kooperation zwischen verschiedenen Individuen, Gruppen oder Arten, bei der beide Seiten von der Beziehung profitieren. Er findet Anwendung in verschiedenen Disziplinen wie Biologie, Soziologie und Wirtschaftswissenschaften. In der Biologie beschreibt der Begriff *Mutualismus* die symbiotische Beziehung zwischen zwei Arten, wie zum Beispiel zwischen Bienen und Blumen. Insgesamt bezieht sich der Begriff auf die Idee, dass durch Zusammenarbeit und gegenseitige Unterstützung positive Ergebnisse für alle Beteiligten erzielt werden können.

Mutualismus im anarchistischen Sinne bezeichnet eine Gesellschaftsform, in der sich freie Individuen zusammenschließen, um Güter und Dienstleistungen auf der Basis von Gegenseitigkeit (Reziprozität) auszutauschen. Er basiert damit auch auf dem Prinzip der *Gegenseitigen Hilfe*, wie es später Pjotr A. Kropotkin zum Kernprinzip seines Konzepts des anarchistischen Kommunismus machen sollte. Kropotkin argumentierte, dass Zusammenarbeit und Unterstützung zwischen den Menschen natürlicher seien als Konkurrenz und dass die Gesellschaft auf dieser Grundlage organisiert werden sollte. „Gegenseitige Hilfe“ bedeutete für ihn, dass die Menschen freiwillig und solidarisch zusammenarbeiten sollten, ohne dass autoritäre oder hierarchische Strukturen notwendig wären.

In der Open Science bezeichnet der Begriff *Mutualismus* die enge und für beide Seiten vorteilhafte Zusammenarbeit zwischen Wissenschaftlern. Die Beteiligten teilen offen Daten, Methoden und Ergebnisse und erhalten im Gegenzug Anerkennung und Zugang zu den Ressourcen der anderen. Ziel ist es, durch diesen kooperativen Ansatz den wissenschaftlichen Fortschritt insgesamt zu beschleunigen und Innovationen zu ermöglichen.

Am radikalsten zugunsten eines anarchischen *Mutualismus* spricht sich Yochai Benkler in seinem Konzept des Peer-*Mutualismus* aus. Wie Proudhon setzt Benkler mit seinem Konzept des Peer-*Mutualismus* innerhalb des bestehenden politischen und ökonomischen Systems an. Beide

Konzepte – von Proudhon und Benkler – zielen auf einen schrittweisen, gewaltfreien sozialen Wandel im Hier und Jetzt, um die bereits vorhandenen Potentiale für freiere, egalitäre Strukturen freizusetzen und schrittweise zu erweitern. Das ist ein ganz pragmatisch verstandener „Anarchismus für den Alltag“. Indem sich der Peer-Mutualismus als funktionierende Alternative zu staatlichen und marktwirtschaftlichen Strukturen erweist, wird er für Yochai Benkler zu einem Modell des „angewandten Anarchismus“ bzw. (wie der Verfasser es sieht) zu einem Modell der gelebten Anarchie im Hier und Jetzt.

c) Selbstorganisation und Kollaboration

Der Begriff *Selbstorganisation* bezieht sich auf organisatorische Prozesse, in denen Individuen oder Gruppen eigenständig und ohne äußere Autorität oder Hierarchie handeln, um bestimmte Ziele zu erreichen oder Ordnung in ein System zu bringen. Selbstorganisation kann in verschiedenen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Kontexten angewendet werden.

Im traditionellen Anarchismus sind Selbstorganisation und Kollaboration grundlegende Prinzipien, um eine freie und gerechte Gesellschaft ohne Hierarchien zu verwirklichen. Anarchist:innen sind davon überzeugt, dass die Menschen fähig sind, sich selbst zu organisieren und ihre Angelegenheiten eigenständig, ohne staatliche Autorität auf basisdemokratische Weise zu regeln. Das anarchistische Prinzip der Selbstorganisation ermöglicht kollektive Entscheidungen bei gleichzeitiger individueller Autonomie. Kooperation und Solidarität zwischen Individuen und Gruppen sind dabei von entscheidender Bedeutung. Somit bilden Selbstorganisation und Kollaboration im traditionellen Anarchismus die Grundlage für eine Gesellschaft ohne Hierarchie, Unterdrückung und Ausbeutung.

In der Open-Science-Bewegung kommt das Prinzip der Selbstorganisation in vielerlei Hinsicht zur Anwendung, da sie auf den Grundprinzipien der Offenheit, der Kooperation und der kollektiven Mitgestaltung von Forschung und Wissen beruht. Das wohl eindrucksvollste Beispiel für ein erfolgreiches Modell der Selbstorganisation und Kollaboration im Bereich der Wissensproduktion ist die Wikipedia, die im Januar 2001 als gemeinnützi-

ges Projekt zur Erstellung einer freien Internet-Enzyklopädie gestartet wurde und im Juni 2023 über rund 61,3 Millionen Artikel in allen verfügbaren Sprachversionen verfügte. Das Grundprinzip von Wikipedia ist, dass jeder an ihren Inhalten mitarbeiten kann. Die Artikel werden in zahlreichen Sprachen von registrierten und nicht registrierten Autor:innen nach dem Prinzip des kollaborativen Schreibens⁶² verfasst. Die Wikipedia-Gemeinschaft organisiert sich selbst zur Sicherung der Qualität, Korrektheit und Neutralität der Artikel und zur Lösung von Konflikten, und zwar auf der Grundlage der Prinzipien der Selbstorganisation und der Kollaboration.

Das Wiki-Prinzip als Methode der kollaborativen Wissensproduktion hat inzwischen auch in der Wissenschaft Einzug gehalten. Am bekanntesten ist das Projekt Citizendium, ein Online-Wiki, das sich der kollaborativen Erstellung vorwiegend wissenschaftlicher Inhalte widmet. Anders als die breit angelegte und für alle zugängliche Wikipedia setzt Citizendium auf Qualitätssicherung durch eine selbstorganisierte Gemeinschaft von Wissenschaftler:innen und Fachleuten. Darüber hinaus werden die Artikel von Fachkolleg:innen gegengelesen und begutachtet, wie es auch im herkömmlichen wissenschaftlichen Publikationsprozess üblich ist. Wie die Wikipedia legt auch das Citizendium großen Wert auf Transparenz und Nachvollziehbarkeit: Jeder Bearbeitungs- und Review-Schritt wird dokumentiert, so dass die Entstehung eines Artikels jederzeit nachvollzogen werden kann. Bei Meinungsverschiedenheiten wird versucht, durch Diskussion der beteiligten Autor:innen einen Konsens zu finden. Trotz der offenen Beteiligungsmöglichkeiten gelingt es Citizendium, durch selbstorganisierte Prozesse der Zusammenarbeit qualitativ hochwertige und verlässliche wissenschaftliche Inhalte zu produzieren.

⁶² Unter kollaborativem Schreiben versteht man die gemeinsame Textproduktion durch mehrere Autor:innen. Dabei arbeiten die Beteiligten gleichberechtigt und in mehreren Arbeitsschritten an einem Text, der – wenn erwünscht, wie bei der Wikipedia – kontinuierlich überarbeitet wird. Das kollaborative Schreiben erfordert Absprachen und Kompromisse zwischen den Autor:innen. Auf der Wikipedia beteiligen sich Millionen von Freiwilligen, indem sie in einem offenen kollaborativen Prozess gemeinsam Artikel erstellen, die auch von allen Leser:innen bearbeitet werden können. Ausgesprochen anarchisch erscheint dabei die Tatsache, dass in den durch kollaboratives Schreiben erstellten Texten die Perspektiven vieler Autor:innen zum Ausdruck kommen.

Das Prinzip der Selbstorganisation und Kollaboration zeigt sich auch in der Citizen-Science-Bewegung, die wissenschaftliche Forschungsprojekte für die Mitwirkung von interessierten Laien öffnet. Ob beim Zählen von Hummeln oder beim Beobachten des Sternenhimmels, Citizen Science bietet auch Laien die Möglichkeit, gemeinsam mit wissenschaftlichen Experten neues Wissen zu schaffen.

Unter *Kollaboration* versteht man gewöhnlich die Zusammenarbeit von Personen oder Gruppen, um ein gemeinsames Ziel zu erreichen oder ein gemeinsames Projekt durchzuführen. Die Anarchist:innen betonen die Freiwilligkeit bei der Kollaboration, denn niemand sollte zur Zusammenarbeit gezwungen werden. Aus anarchistischer Sicht ist Kollaboration ein Schlüsselprinzip, das auf Freiwilligkeit, Gleichheit und Solidarität basiert und darauf abzielt, gerechte und partizipative soziale Strukturen ohne Zwang und Hierarchie zu schaffen. Zusammenarbeit schafft kollektive Intelligenz, ermöglicht Selbstorganisation und ersetzt Hierarchie durch Solidarität.

Wie wichtig das Prinzip der Kollaboration für die anarchistische Bewegung ist, zeigt die Geschichte der anarchistischen Genossenschafts- oder Co-Op-Bewegung, die auf dem Prinzip der kollaborativen Selbstorganisation basiert. Sie hat ihre Wurzeln im 19. Jahrhundert, als anarchistische Vordenker wie Pierre-Joseph Proudhon und Michail Bakunin die Kooperativen als Bausteine einer freien Gesellschaft propagierten. Die anarchistische Genossenschafts- oder Kooperativbewegung will eine praktische Alternative zum Kapitalismus schaffen, die auf Basisdemokratie, Selbstverwaltung und Kooperation beruht. Wo immer es bisher Ansätze zur konkreten Umsetzung anarchistischer Gesellschaftsvorstellungen gab, wie etwa in den Kollektivierungen der Spanischen Revolution (1936-1939) oder in jüngerer Zeit in der libertär-sozialistischen Kibbuzbewegung in Israel, wurde stets der Weg der selbstorganisierten Zusammenarbeit beschritten.

In der Open-Science-Bewegung versteht man unter Kollaboration die Zusammenarbeit von Wissenschaftlern, Forschern und Institutionen mit dem Ziel, die wissenschaftliche Forschung transparenter, offener und zugänglicher zu gestalten. Im Mittelpunkt steht die Idee, dass wissenschaftliche Erkenntnisse, Daten und Forschungsmethoden frei verfügbar sein soll-

ten, um den wissenschaftlichen Fortschritt zu beschleunigen und die Qualität der Forschungsergebnisse zu verbessern.

Wie wichtig die Kollaboration für Open Science ist, zeigt beispielsweise die Forschung, die am Kernforschungszentrum CERN mit dem Teilchenbeschleuniger Large Hadron Collider (LHC) durchgeführt wird. Der LHC wird von Wissenschaftlern aus aller Welt genutzt, um den Urknall zu erforschen. Die riesigen Datenmengen der „Weltmaschine“ werden dezentral auf verschiedene Rechenzentren weltweit verteilt, so dass Tausende von Wissenschaftlern ortsunabhängig auf die Daten zugreifen und sie als große globale Forschungsgemeinschaft kollaborativ auswerten können.

Insgesamt steht Open Science für einen partizipativen Forschungsansatz und die Kollaboration fördert die Schaffung einer offenen Forschungs-umgebung, in der wissenschaftliche Erkenntnisse für alle zugänglich sind und in der die wissenschaftliche Community gemeinsam an der Lösung globaler Herausforderungen arbeitet. Auf diese Weise fördert die Kooperation in Open Science die wissenschaftliche Qualität und verwirklicht Werte wie Transparenz und Partizipation. Sie ist damit ein zentrales Prinzip einer herrschaftsfreien Wissenschaftspraxis.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Selbstorganisation und Kollaboration grundlegende Prinzipien der Open-Science-Bewegung sind, da sie darauf abzielen, die Kontrolle über Forschung und Wissen in die Hände der wissenschaftlichen Gemeinschaft zu legen und den freien Austausch von Informationen zu fördern. Durch Selbstorganisation und Zusammenarbeit können Forscher, Wissenschaftler und wissenschaftlich interessierte Laien die traditionellen hierarchischen Strukturen der Wissenschaft aufbrechen und ein offenes und inklusives Forschungsumfeld schaffen.

d) Dezentralisierung

Unter Dezentralisierung versteht man den Prozess der Übertragung von Autorität, Verantwortung oder Entscheidungsbefugnissen von einer zentralen Instanz auf regionale oder lokale Einheiten mit dem Ziel, die Macht und die Kontrolle auf verschiedene Ebenen oder Akteure zu verteilen. Dezentra-

lisierung zielt darauf ab, die Hierarchie zu reduzieren und diejenigen, die von Entscheidungen betroffen sind, am Entscheidungsprozess zu beteiligen.

In der traditionellen anarchistischen Theorie und Praxis steht Dezentralisierung im Einklang mit dem Grundprinzip der Ablehnung von Autorität, Hierarchie und staatlicher Macht. Seit Proudhon haben sich alle ihm folgenden anarchistischen Theoretiker:innen für eine Dezentralisierung der gesellschaftlichen Macht eingesetzt, die auf möglichst viele dezentrale Einheiten oder Individuen verteilt werden soll, um individuelle Freiheit und kollektive Selbstverwaltung zu fördern. Insgesamt dient der Dezentralismus im Anarchismus dazu, eine Gesellschaft ohne Zwang und zentralisierte Autorität zu schaffen. Das Konzept des Dezentralismus im traditionellen Anarchismus wird durch das Prinzip des anarchistischen Föderalismus ergänzt. Die Beziehung zwischen Dezentralisierung und anarchistischem Föderalismus besteht darin, dass die Dezentralisierung die Grundlage bildet, auf der der anarchistische Föderalismus aufbaut. Dezentralisierung fördert die Autonomie und Unabhängigkeit von Gemeinschaften und Individuen, während der anarchistische Föderalismus eine organisierte Möglichkeit für diese dezentralen Einheiten bietet, in vernetzten Strukturen zusammenzuarbeiten, um größere soziale und politische Herausforderungen zu bewältigen. Der deutsche Anarchist Gustav Landauer, in der Tradition von Proudhon stehend, brachte den anarchistischen Föderalismus in seinem 1911 veröffentlichten *Aufruf zum Sozialismus* auf folgende Formel:

„Wollen wir die Gesellschaft, so gilt es, sie zu erbauen, gilt es, sie zu üben. Gesellschaft ist eine Gesellschaft von Gesellschaften von Gesellschaften; ein Bund von Bündeln von Bündeln; ein Gemeinwesen von Gemeinschaften von Gemeinden; eine Republik von Republiken von Republiken. Da nur ist Freiheit und Ordnung, da nur ist Geist; ein Geist, welcher Selbständigkeit und Gemeinschaft, Verbindung und Unabhängigkeit ist.“⁶³

Anarchistischer Föderalismus ist also die Art und Weise, wie Anarchist:innen die Dezentralisierung in föderalen Organisationsformen praktisch umsetzen, um ihre kollektiven Ziele zu erreichen, ohne auf Hierarchien oder staatliche Autorität zurückgreifen zu müssen.

⁶³ Gustav Landauer: *Aufruf zum Sozialismus* (Revolutionsausgabe), 2. vermehrte und verbesserte Aufl., Berlin: Paul Cassirer, 1919, S. 131.

In der Open Science steht Dezentralisierung für die Öffnung der Wissenschaft weg von etablierten Institutionen hin zu einem offenen, vernetzten und kollaborativen Prozess. Wissenschaftliche Forschung und Kommunikation soll sich nicht auf eine zentrale Institution oder eine begrenzte Anzahl von Verlagen beschränken. Stattdessen soll das Wissen allen Interessierten frei zugänglich sein und nicht zentral kontrolliert werden.

Ein Beispiel für ein dezentral organisiertes Projekt ist die 2004 gegründete internationale OpenStreetMap (openstreetmap.org), die sich die Schaffung einer freien Online-Weltkarte zum Ziel gesetzt hat. Das Besondere an diesem Projekt ist, dass die Weltkarte von einer globalen Community von Freiwilligen erstellt und aktualisiert wird. Die so gesammelten Daten können von den Geowissenschaften für geografische Analysen, Raumplanung, Katastrophenmanagement und Umweltforschung genutzt werden. Die Dezentralisierung ermöglicht eine kontinuierliche Aktualisierung und Erweiterung der Weltkarte, oft schneller und detaillierter als bei kommerziellen Alternativen. Dies ist vor allem bei der Katastrophenhilfe und anderen humanitären Einsätzen von großem Nutzen.

Insgesamt zielt das Konzept der Dezentralisierung in der Open Science darauf ab, Wissenschaft für eine breitere Gemeinschaft zugänglich, teilbar und beeinflussbar zu machen.

e) Egalitarismus

Der Egalitarismus ist ein politisches und soziales Konzept, das die Gleichheit und Gleichberechtigung aller Menschen in Bezug auf Rechte, Chancen und Ressourcen betont. Im Allgemeinen strebt der Egalitarismus eine Gesellschaft an, in der soziale, wirtschaftliche und politische Ungleichheiten minimiert oder beseitigt werden, um mehr Gerechtigkeit und Gleichheit in der Gesellschaft zu erreichen.

Im Anarchismus ist der Egalitarismus eines der grundlegenden sozialen Prinzipien. Anarchist:innen streben eine Gesellschaft an, in der Hierarchien und Machtstrukturen abgebaut sind, um ein Maximum an sozialer Gleichheit und politischer Gleichberechtigung für alle Gesellschaftsmitglieder zu erreichen. Das bedeutet, dass alle Menschen in einer anarchistischen

Gesellschaft über die gleichen Rechte und Chancen verfügen sollten und es keine privilegierten oder unterdrückten Gruppen geben darf. Der Egalitarismus in der anarchistischen Philosophie betont die Idee „horizontaler“ Organisationsstrukturen, in denen Entscheidungen dezentral und basisdemokratisch getroffen werden.

Ein ähnliches Verständnis von Egalitarismus findet sich in der Anthropologie, die Organisationsformen und Sozialmodelle indigener Gesellschaften erforscht, welche von einer Kultur der gelebten Anarchie geprägt sind. In diesen Gesellschaften strebt man nach absoluter Gleichheit und gemeinschaftlichem Besitz von Ressourcen. Entscheidungen werden basisdemokratisch im Konsens oder kollektiv getroffen. Sowohl in indigenen Gemeinschaften als auch im traditionellen Anarchismus dient der Egalitarismus dem Ziel einer gerechten Gesellschaft, die frei von Zwang und Ausbeutung ist. Die Unterschiede zwischen der gelebten Anarchie der Indigenen und den Gesellschaftsmodellen des traditionellen Anarchismus ergeben sich aus den unterschiedlichen historischen, kulturellen und philosophischen Kontexten, in denen sie entstanden sind. Während der Egalitarismus der indigenen Gemeinschaften eine striktere Ablehnung von Hierarchien und Eigentumsrechten betont, ist der Egalitarismus des Anarchismus flexibler und lässt Raum für gewisse Freiheiten und individuelle Unterschiede, solange sie nicht zu Ungleichheit führen.

In der Open-Science-Bewegung bedeutet Egalitarismus das Prinzip der Gleichheit im Hinblick auf den Zugang zu wissenschaftlichen Informationen und Ressourcen. Die zugrundeliegende Idee ist, dass wissenschaftliches Wissen und Daten für alle frei und gleich zugänglich sein sollten, unabhängig von ihrer Herkunft, ihrem sozialen Status oder ihrem institutionellen Hintergrund. Dies fördert die Idee, dass wissenschaftliches Wissen ein öffentliches Gut ist und nicht monopolisiert oder eingeschränkt werden sollte.

Beide Interpretationen des Egalitarismus, sowohl die anarchistische als auch die der Open Science, betonen die Idee, dass Ungleichheiten und Privilegien abgebaut werden müssen, um eine gerechtere und gleichberechtigtere Gesellschaft oder wissenschaftliche Community zu erreichen. In beiden Fällen geht es darum, soziale, politische oder wissenschaftliche Strukturen gerechter und inklusiver zu gestalten.

Trotz der sehr unterschiedlichen historischen Kontexte, in denen sie entstanden sind, gibt es – wie der Vergleich der Positionen des traditionellen Anarchismus mit denen der Open-Science-Bewegung gezeigt hat – auffällige Ähnlichkeiten zwischen beiden Bewegungen. So teilen beide grundlegende anarchistische Prinzipien wie Freiwilligkeit und Offenheit, Mutualismus und Gegenseitige Hilfe, Selbstorganisation und Kollaboration, Dezentralisierung und Egalitarismus. Diese Prinzipien zielen darauf ab, etablierte Machtzentren und Hierarchien aufzulösen und stattdessen basisdemokratische, transparente und kooperative Strukturen zu schaffen.

Die Anarchist:innen und die Aktivist:innen der Open-Science-Bewegung eint auch, dass sie eine enge Verbindung zwischen Wissenschaft und sozialem Fortschritt sehen, und beide streben danach, wissenschaftliche Erkenntnisse allen frei zugänglich zu machen und eine Wissenschaft zu schaffen, die sich am Gemeinwohl und nicht an Partikularinteressen orientiert. Dabei zeigt sich, dass die Open-Science-Bewegung mit ihrer Ablehnung von Autorität und Hierarchie und ihrem Eintreten für Kooperation, Transparenz und freien Informationsfluss einige essentielle Prinzipien des traditionellen Anarchismus in die moderne Wissenschaftspraxis übernommen hat. Das alleine ist schon erstaunlich genug. Aber noch viel erstaunlicher ist, dass die Open Science dank dieser Übernahme anarchistischer Prinzipien und Methoden in ihrer wissenschaftlichen Praxis auch noch ausgesprochen erfolgreich ist.

Epilog

Die ideologischen Gemeinsamkeiten, die sich in den Grundprinzipien und Werten des traditionellen Anarchismus und der modernen Open-Science-Bewegung finden lassen, sind schon bemerkenswert. Es sind jedoch eher verborgene ideologische Wurzeln des traditionellen Anarchismus, die in der Open Science zum Tragen kommen, deren Ursprünge wohl noch am ehesten in dem kulturellen Umfeld der antiautoritären Jugendrevolte der 1960er Jahre verortet werden können. Denn sowohl die antiautoritäre Jugendbewegung und Hippiekultur der 1960er Jahre, die den Nährboden für den nach dem Zweiten Weltkrieg aufkommenden Neo-Anarchismus bildete, als auch die frühen Aktivisten einer libertären Cyberkultur der 1980er und

1990er Jahre, die einen prägenden Einfluss auf die Entstehung der Open-Science-Bewegung hatte, entstanden als Gegenkulturen. Beide Kulturen rebellierten gegen die vorherrschenden gesellschaftlichen Normen und Konventionen und betonten libertäre Prinzipien und Werte wie Dezentralisierung, Kritik an Hierarchien, individuelle Freiheit und Selbstverwirklichung, Partizipation, Basisdemokratie, Experimentierfreudigkeit und Innovation sowie Gleichheit und Solidarität.

Das für Libertäre und Nichtlibertäre gleichermaßen Verblüffende an dieser Entwicklung ist, dass es vor allem die libertären Prinzipien, Werte und Methoden gewesen sind, wie sie auch für den traditionellen Anarchismus typisch sind, die in Kombination mit den neuen technologischen Möglichkeiten des Internets und der digitalen Publizistik für den Erfolg der Open Science im modernen Wissenschaftsbetrieb gesorgt haben. Gleichzeitig scheint sich jedoch der „moderne“ Anarchismus in eine historische Sackgasse manövriert zu haben, die seinen Anhänger:innen den Blick auf die modernen Erscheinungsformen einer gelebten Anarchie verstellt, so wie sie sich besonders eindrucksvoll in der Open-Science-Bewegung zeigen.

Die Publizistik des modernen Anarchismus macht deutlich, dass die libertären Bewegungen der Gegenwart zu einem Großteil in den alten ideologischen Debatten und den sich wiederholenden Neu-Interpretationen des Old-School-Anarchismus stecken geblieben sind. Dies hat die Herausbildung eines modernen Anarchismus, der den Anforderungen und Möglichkeiten der Gegenwart auf eine praxisbezogene Art und Weise gerecht wird, wenn nicht direkt verhindert, so doch deutlich ausgebremst. Dieser Modernitätsverlust des Anarchismus zeigt sich besonders stark ausgeprägt in der deutschsprachigen Anarchismusforschung. Denn während es beispielsweise im englischen Sprachraum in der akademischen Anarchismusforschung inzwischen immer häufiger üblich geworden ist, dass Autor:innen ihre Fachaufsätze per Open Access der Forschung und dadurch auch häufig der breiten Öffentlichkeit frei zur Verfügung zu stellen, hinkt hier die deutschsprachige Anarchismusforschung hinter ihren realen technisch-publizistischen Möglichkeiten her.⁶⁴

⁶⁴ So sind z.B. die in *NeZnam*, der deutschsprachigen „Zeitschrift für Anarchismusforschung“, publizierten Aufsätze zumeist nur über den Erwerb der kompletten Printausgabe zu beziehen, was den Kreis der Leserschaft auf ein überschaubares Publikum beschränkt, das sich dies

Es ist absehbar, dass sich das Open-Access-Prinzip zumindest im etablierten internationalen Wissenschaftsbetrieb als der Standard der wissenschaftlichen Publizistik durchsetzen wird. Deshalb werden auch die libertären Verlage nicht umhinkommen, sich etwas Vergleichbares für die Publizistik der Anarchismusforschung einfallen zu lassen, zumal sie ja dem neo-anarchistischen Prinzip des Open Access ideologisch ohnehin nahe stehen.

Diese Entwicklung in der wissenschaftlichen Publizistik bringt die libertären Verlage natürlich in ein Dilemma. Denn die kleinen libertären Verlage haben nicht wie die großen etablierten Wissenschaftsverlage die Möglichkeit, den zumeist staatlich unterhaltenen wissenschaftlichen Institutionen ihre verlegerischen Dienstleistungen in Rechnung zu stellen, so dass sie mit reinen Open-Access-Publikationen nur schwerlich ihre Existenz bestreiten können. Einige libertäre Verlage versuchen dieses Problem dadurch zu lösen, dass sie zumindest die Titel vergriffener Printausgaben oder auch Titel, die parallel zur Printausgabe als digitale Publikation veröffentlicht und durch Spenden finanziert wurden, als digitale Open-Access-Publikationen veröffentlichen.⁶⁵ Andere der libertären Bewegung nahestehende Verlage bieten zumindest einige ihrer als politisch wichtig erachteten Titel sowohl als digitale Open-Access-Publikation als auch als kostenpflich-

auch leisten kann oder will. Dass es durchaus möglich ist, eine libertäre Zeitschrift mit Beiträgen, die für die Anarchismusforschung relevant sind, als digitale Open-Access-Publikation zu realisieren, zeigt u. a. auch die hier vorliegende aktuelle Ausgabe der Zeitschrift *espero*, die seit Anfang 2020 kostenlos über die Homepage des Projekts (www.edition-espero.de) erhältlich ist.

⁶⁵ Dazu gehört zum Beispiel in Italien der renommierte libertäre Verlag **Elèuthera** in Mailand, der einige Klassiker des Anarchismus, die er für wichtig hält, oder auch aktuelle Titel, bei denen die Autoren aus politischen Gründen ganz oder teilweise auf ihr Honorar verzichten, sowohl in einer kostenlosen digitalen Ausgabe auf seiner Homepage als auch in einer käuflichen Printausgabe anbietet. Ein anderes Modell des Open Access hat der Verlag **Descontrol** aus Barcelona in Katalonien gewählt, der einige seiner vergriffenen Titel **über das Internet Archive** zum kostenlosen Download anbietet. Eine spendenfinanzierte digitale Open-Access-Edition, die parallel zur Printausgabe erscheint, bietet der Verlag des US-amerikanischen anarchistischen **CrimethInc-Kollektivs** für einige seiner Titel an. Schließlich bietet auch der vom Verfasser selbst betriebene **Libertad Verlag** in Deutschland einige seiner vergriffenen Titel als digitale Open-Access-Publikation über seine Homepage (www.libertadverlag.de) oder über die **Digitale Bibliothek** des DadAWeb an.

tige Printausgabe an und fordern zudem ihre Leser:innen auf, den Verlag dabei durch Spenden zu unterstützen. Nur ganz wenige libertäre Verlage sind in der Lage, ihr komplettes Verlagsprogramm als digitale Open-Access-Publikation anzubieten⁶⁶.

Anders sieht es dagegen im Bereich der libertären Zeitschriftenpublizistik aus. Hier gibt es international immer häufiger libertäre Zeitschriftenprojekte, die ihre Periodika entweder ergänzend zur Printpublikation oder auch exklusiv als digitale Open-Access-Publikation veröffentlichen.⁶⁷

Nicht nur in ideologischer Hinsicht, sondern auch was die Nutzung der neuen technologischen Möglichkeiten der Publizistik angeht, kann man also den Anarchismus alter Schule nicht als eine „Speerspitze des Fortschritts“ betrachten. Eher dominiert in der anarchistischen Bewegung und Publizistik eine gewisse Fortschrittsverweigerung, die den modernen Anarchismus auch blind für die Phänomene einer gelebten Anarchie gemacht hat, wie sie sich in der Open-Science-Bewegung zeigen.

Umgekehrt entdecken dagegen nicht selten Wissenschaftler:innen bei ihrer Arbeit in Open-Science-Projekten den traditionellen Anarchismus als eine Ideologie, die mit ihren Prinzipien, Werten und Methoden den praktischen Erfahrungen ähnelt, die sie in ihrer offenen Forschungspraxis machen konnten. Diese Entdeckung des Anarchismus im Kontext der Open-Science-Bewegung beschreibt beispielhaft der englische Bioingenieur Dan Cleather in einem im Oktober 2020 im Onlinejournal *Medium* veröffentlichten Interview wie folgt:

⁶⁶ Zu den wenigen Verlagsprojekten, die ihr komplettes Verlagsprogramm parallel zur kostenpflichtigen Printausgabe als digitale Open-Access-Publikation anbieten, gehört der links-libertäre US-amerikanische Verlag [punctumbooks](#). Exklusiv als digitale Open-Access-Publikation bietet das deutschsprachige Verlagsprojekt der Arbeitsgemeinschaft Freiwirtschaft alle seine Buchtitel zum freien Download über seine [Homepage](#) an.

⁶⁷ Die in London seit 1968 erscheinende anarchistische Zeitschrift *Black Flag – Anarchist Review* bietet, als eines von vielen internationalen Zeitschriftenprojekten, nicht nur ihr Archiv von über 200 Ausgaben komplett online an, sondern auch alle neu erscheinenden Ausgaben werden als digitale Open-Access-Ausgabe publiziert. Zur neueren Entwicklung in der deutschsprachigen libertären Zeitschriftenpublizistik siehe die Studie von Günter Hoerig: *Deutschsprachige anarchistische Periodika heute. Ein Bericht zum digitalen Medienwandel*, Berlin & Potsdam: Datenbank des deutschsprachigen Anarchismus (DadA), 2017 ([online](#) | [PDF](#)).

„Mir gefiel die Idee, dass Forschung subversiv sein könnte, aber ich war mir nicht sicher, was das bedeutet. Der Versuch, diese Frage zu beantworten, war die Reise, die zu *Subvert!*⁶⁸ führte. (. . .) Eine Sache, die ich beim Schreiben von *Subvert!* entdeckt habe, ist, dass ich Anarchist bin. Der Anarchismus hat einen schlechten Ruf – dabei geht es nicht darum, Dinge abzufackeln und zu bekämpfen, sondern vielmehr darum, den besten Weg zu finden, um die Ressourcen der Erde gerecht zu verteilen. Es geht darum, Autoritäten abzulehnen und Wege zu finden, um kooperativ zusammenzuarbeiten. (. . .) Für mich sollte die wissenschaftliche Gesellschaft nach anarchistischen Prinzipien organisiert sein – offen und selbstorganisiert von unten nach oben. Wie wir wissen, ist die Realität weit davon entfernt. Ich denke, dass die anarchistische Literatur eine außerordentlich reiche Quelle an Ideen für die offene Wissenschaftsgemeinschaft ist.“⁶⁹

Um auf eine gemeinsame Gesprächsebene zu kommen, müssten sich der Anarchismus und seine zeitgenössische Anhängerschaft aber auch den Erkenntnissen öffnen, wie sie in der Open-Science-Bewegung und anderen Bewegungen oder Projekten der gelebten Anarchie gewonnen wurden und werden. Indem sich der Old-School-Anarchismus diesen Erkenntnissen verweigert, läuft er Gefahr, in der konkreten Umsetzung seiner anarchistischen Perspektiven von den gesellschaftlichen Entwicklungen, wie sie sich in anarchistischer Ausprägung in der Open-Science-Bewegung zeigen, abgehängt zu werden. An libertären Stimmen, die vor der Gefahr des Abdriftens des Anarchismus in die realpolitische Bedeutungslosigkeit warnten, hat es in der Geschichte des Anarchismus beileibe nicht gefehlt. In der pragmatisch-anarchistischen Tradition Proudhons stehend warnte bereits Gustav Landauer 1897 davor, den Anarchismus nicht bloß auf eine zukünftige nach anarchistischen Prinzipien organisierte Gesellschaft auszurichten, sondern er ermunterte seine Genoss:innen nachdrücklich zu einem in der Gegenwart aktiv praktizierten Anarchismus, zu einer im Hier und Jetzt gelebten Anarchie, denn:

„Das müssen wir denen, die uns zugänglich sind, beibringen und immer wiederholen: der Anarchismus ist nicht bloß eine Sache der Zukunft, sondern der

⁶⁸ Gemeint ist das unter diesem Titel veröffentlichte Buch von Dan Cleather: *Subvert! A philosophical guide for the 21st century scientist*, Prag: KMA Press, 2020.

⁶⁹ *In focus: Dan Cleather. From biomechanics to anarchism*, Interview in: *Medium*, am 15. Oktober 2020 ([online](#)) (Übers. aus d. Engl. vom Verf.).

Gegenwart: es kommt keine Freiheit, wenn man sich nicht die Freiheit und die eigene Façon selber herausnimmt, es kommt nur die Anarchie der Zukunft, wenn die Menschen der Gegenwart Anarchisten *sind*, nicht nur Anhänger des Anarchismus. Das ist ein großer Unterschied, ob ich ein Anhänger des Anarchismus oder ob ich ein Anarchist bin. Der Anhänger irgendeines Lehrgebäudes kann im Übrigen irgendein Philister und Spießbürger sein; eine Wesenswandlung ist notwendig oder wenigstens eine Umkrepelung des ganzen Menschen, sodass endlich die innere Überzeugung etwas Gelebtes wird, das in Erscheinung tritt.“⁷⁰

Ähnlich sah dies auch Landauers Freund und Genosse, der Historiker und Anarchist Max Nettlau. Auch er betonte die Notwendigkeit einer Synthese aus der theoretischen Weiterentwicklung des Anarchismus bei gleichzeitiger Entwicklung einer auf die Probleme der Gegenwart abzielenden anarchistischen Praxis:

„Während es den ganz vereinzelt Freiheitsuchern früherer Zeiten leicht möglich war, sich in ideale Welten völlig verwirklichter Anarchie im Geist zu versetzen, tritt bei wirklicher Begründung und Ausbreitung der Freiheitsidee in einem weiteren Milieu die Frage der unmittelbaren Tätigkeit, die Stellungnahme zu den Problemen der Gegenwart in den Vordergrund; das Ideal und die Theorie werden vor allem in Zeiten geringerer Aktionsmöglichkeiten gepflegt. Perioden beider Art wechseln stets ab, eine reiche Entwicklung fand auf beiden Gebieten statt, freilich fehlten nicht Missverständnisse, je nachdem das noch ferne Ideal oder die unmittelbare Tätigkeit der Eigenart des Einzelnen am nächsten liegen und sie ihnen allzu exklusive Bedeutung zuschreiben. Das Zweckmäßige ist gewiss die Vereinigung beider Aspirationen, die Durchdringung der praktischen Tätigkeit mit dem Ideal . . .“⁷¹

Eine Synthese von anarchistischer Theorie und Praxis, so wie sie Nettlau gefordert hat, lässt sich in dem Konzept des pragmatischen Anarchismus erkennen, wie es der englische Anarchist und Architekt Colin

⁷⁰ Gustav Landauer: *Reise-Eindrücke*, in: *Der Sozialist* (N.F.) Jg. 7, Nr. 40 (2.10.1897), zit. in: Christoph Knüppel: „*Freiheit ist heute schon da.*“ *Gustav Landauers poetischer Anarchismus*, in: *Gustav Landauer: Briefe und Tagebücher 1884–1900*, Band 2: *Kommentar*, hrsg. und kommentiert von Christoph Knüppel, Göttingen: V&R unipress, 2017, S. 684.

⁷¹ Nettlau: *Geschichte der Anarchie*, Bd. II (vgl. Anm. 7), S. 11.

Ward (1924-2010)⁷² ab den 1960er Jahren entwickelt hat. Statt durch insurrektionelle Strategien strebte Ward mit seinem Konzept des Anarchismus gesellschaftliche Veränderungen durch konkrete libertäre Problemlösungen im Hier und Jetzt an. Für Ward ist die Anarchie nicht ein Endziel, das erreicht werden muss, sondern ein permanenter Prozess der Minimierung von Hierarchie und Maximierung individueller Freiheit. Sein pragmatischer Anarchismus propagiert also eine Lebensweise der gelebten Anarchie, die sich vor allem im Alltag umsetzen lässt. Er selbst kommentierte seinen pragmatisch-anarchistischen Ansatz 1981 wie folgt:

„In den vielen Jahren, in denen ich versucht habe, als ein anarchistischer Propagandist zu wirken, bin ich zu der Überzeugung gelangt, dass wir unsere Mitbürger für anarchistische Ideen vor allem dadurch gewinnen können, indem wir uns auf die gemeinsame Erfahrung der informellen, flüchtigen, sich selbst organisierenden Beziehungsnetze stützen, die die menschliche Gemeinschaft tatsächlich erst möglich machen, und nicht durch die Ablehnung der bestehenden Gesellschaft als Ganzes zugunsten einer zukünftigen Gesellschaft, in der eine andere Art von Menschheit in perfekter Harmonie leben wird.“⁷³

Ein ähnliches Verständnis des pragmatischen Anarchismus wie Colin Ward vertrat in jüngerer Zeit auch der US-amerikanische Anthropologe und Anarchist David Graeber⁷⁴. Auch er plädiert für einen Anarchismus,

⁷² Zu Colin Ward und dem von ihm entwickelten pragmatischen Anarchismus siehe: Václav Tomek: „Wir müssen Netze statt Pyramiden bauen!“. Colin Ward zum 10. Todestag: *Leben und Werk eines pragmatischen Anarchisten*, in *espero* (N.F.), Nr. 1 (Juli 2020), S. 59-92 ([online](#) | [PDF](#)).

⁷³ Hier zit. nach der deutschen Teilübersetzung seines Buches *Anarchy in Action* in: Colin Ward: *Anarchie und Staat*, in: *espero* (N.F.), Nr. 5 (Juli 2022), S. 87 ([online](#) | [PDF](#)).

⁷⁴ David R. Graeber (1961-2020) war ein US-amerikanischer Anthropologe und Anarchist, der an der Yale University lehrte, bis sein Vertrag 2007 trotz einer weltweiten Solidaritätskampagne nicht verlängert wurde. Er war Mitbegründer der Occupy-Bewegung, deren Organisations- und Aktionsformen er maßgeblich prägte. Als Mitglied der libertär-unionistischen Gewerkschaft Industrial Workers of the World (IWW) und der 2012 gegründeten International Organization for a Participatory Society (IOPS) setzte sich Graeber für kollektive Selbstverwaltung, Egalitarismus, Solidarität, Diversität, ökologische Verantwortung und Internationalismus ein. International bekannt wurde Graeber vor allem durch seine Bücher, insbesondere durch seinen 2011 erschienenen Weltbestseller *Schulden – Die ersten 5000 Jahre*, mit dem er vor dem Hintergrund der globalen Finanzkrise eine grundlegende und damit systemkritische Studie über das Wesen von Geld und Kredit vorlegte. David Graeber starb am 2. September 2020 im Alter von 59 Jahren während eines Urlaubs in Venedig.

der nicht auf den radikalen politischen Umsturz, sondern auf konkrete Veränderungen im Alltag durch Dialog und kooperative Entscheidungen setzt. Der Fokus des Anarchismus, wie ihn Graeber entwickelt und auch praktisch z.B. in der von ihm mitgegründeten Occupy-Bewegung auf den Prüfstand gestellt hat⁷⁵, liegt in der Stärkung anarchistischer Praktiken der Selbstorganisation und der gegenseitigen Hilfe. Statt einen idealen Endzustand der Anarchie anzustreben, geht es also auch Graeber um die schrittweise Schaffung von mehr Möglichkeitsräumen einer im Hier und Jetzt gelebten Anarchie.

Es ist der pragmatisch-anarchistische Ansatz, der die Anarchismuskonzepte von Pierre-Joseph Proudhon, Gustav Landauer, Max Nettlau, Colin Ward und David Graeber ideologisch miteinander verbindet, und es ist diese Tradition des pragmatischen Anarchismus, die die meisten Gemeinsamkeiten mit modernen Phänomenen der gelebten Anarchie aufweist, wie wir sie in der Bewegung der Open Science beobachten konnten.

Was die Praxis der gelebten Anarchie angeht, können heutige Anarchist:innen von den neo-anarchischen Bewegungen wie der Open Science einiges lernen. Denn gelebte Anarchie ist eben mehr als nur gelebter Anarchismus, und was die Praxis der Anarchie angeht, haben die Anarchist:innen in ihrer Geschichte bisher nur wenige Chancen gehabt, ihre anarchistischen Ideen und Konzepte einem Praxistest zu unterziehen, um sie an die sich verändernden gesellschaftlichen Realitäten anzupassen. Ähnlich wie in seiner ideologischen Entwicklung hat sich der traditionelle Anarchismus auch in der Entwicklung seiner anarchistischen Praxis in eine historische Sackgasse hineinmanövriert, und dies gilt insbesondere für den klassenkämpferisch-insurrektionellen Anarchismus.

Die Praxis der Open Science kann hier den modernen libertären Bewegungen einige Erkenntnisse und Inspirationen bieten, die bei der Entwicklung einer modernen libertären Organisationstheorie hilfreich sein

⁷⁵ In einem 2011 für den arabischen TV-Sender *Al Jazeera* verfassten Beitrag erläuterte David Graeber, dass es in der von ihm mitbegründeten Occupy-Wall-Street-Bewegung vor allem die Weigerung gewesen ist, eine interne Hierarchie zu schaffen, welche den anarchistischen Charakter dieser Bewegung zum Ausdruck brachte. Stattdessen wurde eine auf Konsens beruhende direkte Demokratie eingeführt. Vgl. David Graeber: *Occupy Wall Street's anarchist roots*, in: *Al Jazeera*, 30. November 2011 ([online](#)).

können. So haben sich die in der Open-Science-Bewegung angewandten Methoden der konsensorientierten Entscheidungsfindung und ihre Fähigkeit zur spontanen herrschaftsfreien Selbstorganisation als effiziente Organisationsmethoden erwiesen, die auch in modernen anarchistischen Kontexten fruchtbar gemacht werden können.

Wie nie zuvor in der Geschichte haben sich heute die Wissenschaft und der Anarchismus einander angenähert. Besonders deutlich wird dies, wenn man die gesellschaftspolitischen libertären Positionen von Yochai Benkler mit denen von David Graeber vergleicht. So definiert David Graeber, als ein Vertreter des modernen pragmatischen Anarchismus, die grundlegenden humanistischen Prinzipien des von ihm propagierten Alltagsanarchismus einfach wie folgt:

„Jedes Mal, wenn Sie einen anderen Menschen mit Rücksicht und Respekt behandeln, sind Sie ein Anarchist. Jedes Mal, wenn Sie Ihre Differenzen mit anderen ausräumen, indem Sie einen vernünftigen Kompromiss finden und sich anhören, was jeder zu sagen hat, anstatt eine Person für alle anderen entscheiden zu lassen, sind Sie ein Anarchist. Jedes Mal, wenn Sie die Möglichkeit haben, jemanden zu etwas zu zwingen, aber stattdessen an seinen Sinn für Vernunft oder Gerechtigkeit appellieren, sind Sie ein Anarchist.“⁷⁶

Damit hat David Graeber einen Verhaltenskodex beschrieben, wie er typisch für die mutualistische Kollaboration in neo-anarchischen Projekten wie z.B. der Wikipedia ist. Dieses Verständnis von gelebter Anarchie deckt sich mit den Erfahrungen, die die Menschen in Projekten der Open-Science-Bewegung machen konnten. Wie Graeber plädiert deshalb auch Yochai Benkler als ein Vertreter der Open-Science-Bewegung für ein neues libertäres Verständnis von Freiheit und Gerechtigkeit:

„Wir befinden uns an einem Punkt in unserer Geschichte, an dem die Begriffe Freiheit und Gerechtigkeit zur Disposition stehen. Wir haben die Möglichkeit, die Art und Weise zu verbessern, wie wir uns selbst regieren – sowohl als Mitglieder von Gemeinschaften als auch als autonome Individuen. Wir haben die Möglichkeit, im Kern unseres Wirtschaftssystems gerechter zu werden.

⁷⁶David Graeber: *Are You An Anarchist? The Answer May Surprise You!*, in: *nymaa.org* [Homepage der New York Metro Alliance of Anarchists], 2000 (online) (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

(...) Doch anstatt diese Chancen zu ergreifen, schlafwandeln wir. Wir schlur-
fen dahin, machen kleine Schritte in die falsche Richtung und lassen uns
dabei von den großen Spenden aus der Politik, von den Lobbyisten und gut
finanzierten juristischen Argumenten leiten, die sich auf Gesetze beziehen,
die für eine andere Zeit geschrieben wurden, und von politischen Argumen-
ten, die auf eine andere Wirtschaft zugeschnitten sind. Es steht jedoch zu viel
auf dem Spiel, als dass wir uns von denjenigen leiten lassen sollten, die sich
darauf eingestellt haben, im Wirtschaftssystem des vergangenen Jahrhunderts
zu den Gewinnern zu gehören. (...) Es ist jetzt an der Zeit, aufzuwachen und
das Muster von Freiheit und Gerechtigkeit für das neue Jahrhundert zu
gestalten.“⁷⁷

Literatur

- Bakunin, Michael: „*Ich, Michael Bakunin, der von der Vorsehung Auserkorene . . .*“. *Philosophische Briefe*, hrsg. von Bernd Kramer, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1993.
- Bakunin, Michael: *Gesammelte Werke*, Bd. I-III, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, 1921-1924 ([Bd. I: online](#)); ([Bd. II: online](#)); ([Bd. III: online](#)).
- Bakunin, Michail: *Staatlichkeit und Anarchie und andere Schriften*, hrsg. u. eingeleitet von Horst Stuke, Frankfurt, Berlin und Wien: Ullstein, 1972.
- Barclay, Harold: *Völker ohne Regierung. Eine Anthropologie der Anarchie*, Berlin: Libertad Verlag (= *Edition Schwarze Kirschen*; 6), 1985.
- Benkler, Yochai: *Freedom in the Commons: Towards a Political Economy of Information*, in: *Source: Duke Law Journal*, Vol. 52, No. 6 (April 2003), pp. 1245-1276 ([online](#)).
- Benkler, Yochai: *Practical Anarchism: Peer Mutualism, Market Power, and the Fallible State*, in: *Politics & Society*, vol. 41, No. 2, pp. 213-251 ([online](#) | [PDF](#)).

⁷⁷ Yochai Benkler: *Freedom in the Commons: Towards a Political Economy of Information*, in: *Source: Duke Law Journal*, Vol. 52, No. 6 (Apr. 2003), pp. 1245-1276 ([online](#)), hier nach: p. 1276 (Übers. aus d. Engl. v. Verf.).

- *Berlin Declaration on Open Access to Knowledge in the Sciences and Humanities* (2003), ed. by the OPEN ACCESS Initiatives of the Max-Planck-Society; dt. Fassung: *Berliner Erklärung über den offenen Zugang zu wissenschaftlichem Wissen* ([online](#)).
- Beneš, Markus: „Die anarchistische Philosophie Michael Bakunin’s“ dargestellt an seinen Mittel- und Spätwerken, Magisterarbeit, Wien: Universität Wien, 2012, S. 79 ff. ([online](#) | [PDF](#)).
- *Bethesda Statement on Open Access Publishing* (2003), JLIS.it ([online](#)); dt. Fassung: *Bethesda Stellungnahme zur offen zugänglichen Veröffentlichung (Open Access Publishing)* ([online](#)).
- Brooks, Michael: *Freie Radikale – warum Wissenschaftler sich nicht an Regeln halten*, Berlin u. Heidelberg: Springer Spektrum, 2014.
- Burazerovic, Manfred: *Max Nettlau. Der lange Weg zur Freiheit*, Berlin: OPPO Verlag, 1996.
- Cleather, Dan: *Subvert! A philosophical guide for the 21st century scientist*, Prague: KMA Press, 2020.
- Fecher, Benedikt & Sascha Friesike: *Open Science – One Term, Five Schools of Thought*, in: *Opening Science. The Evolving Guide on How the Internet is Changing Research, Collaboration and Scholarly Publishing*, ed. by Sönke Bartling u. Sascha Friesike, Heidelberg, New York, Dordrecht u. London: Springer Open, 2014, pp. 17-47 ([online](#) | [PDF](#)).
- Garisto, Daniel: *ArXiv.org Reaches a Milestone and a Reckoning. Runaway success and underfunding have led to growing pains for the preprint server*, in: *Scientific American*, 10. Jan. 2022 ([online](#)).
- Girón, Álvaro: *Taking Pyotr Kropotkin Seriously. Darwinism, Anarchy and Science*, in: *Mètode – Annual Review* (València.), no. 1 (2011), pp. 20-26 ([online](#) | [PDF](#)).
- Graeber, David: *Occupy Wall Street’s anarchist roots*, in: *Al Jazeera*, 30. November 2011 ([online](#)).
- Halkay, Muki: *Citizen Science and Policy: A European Perspective*, Washington: Wilson Center, Commons Lab, 2015 ([online](#)).
- Harbold, William H.: *Justice in the thought of Pierre-Joseph Proudhon*, in: *Political Research Quarterly*, Vol. 22, no. 4 (1969): pp. 723-741 ([online](#) | [PDF](#)).

- Hoerig, Günter: *Deutschsprachige anarchistische Periodika heute. Ein Bericht zum digitalen Medienwandel*, Berlin & Potsdam: Datenbank des deutschsprachigen Anarchismus (DadA), 2017 ([online](#) | [PDF](#)).
- *In focus: Dan Cleather. From biomechanics to anarchism*, Interview, in: *Medium*, am 15. Oktober 2020 ([online](#)).
- Johnson, Eric M.: *The struggle for coexistence. Peter Kropotkin and the Social Ecology of Science in Russia, Europe, and England, 1859-1922*, Diss., Vancouver: University of British Columbia, 2019, pp. 279-285 ([online](#) | [PDF](#)).
- Krall, Stephan: *Der Naturwissenschaftler und Anarchist Peter Kropotkin. Eine Würdigung zum 100. Todestag*, in: *espero* (N. F.), Nr. 4 (Januar 2022), S. 244-269 ([online](#) | [PDF](#)).
- Kropotkin, Peter: *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, Leipzig: Verlag von Theodor Thomas, 1904, zahlreiche Neuauflagen, zuletzt: Aschaffenburg: Alibri Verlag, 2021.
- Kropotkin, Peter: *Moderne Wissenschaft und Anarchismus*, Zürich: Topia Verlag, 1978.
- Landauer, Gustav: *Aufruf zum Sozialismus* (Revolutionsausgabe), 2. vermehrte und verbesserte Aufl., Berlin: Paul Cassirer, 1919.
- Landauer, Gustav: *Briefe und Tagebücher 1884–1900*: Band 1: *Briefe und Tagebücher*; Band 2: *Kommentar*, Göttingen: V&R unipress, 2017.
- Landauer, Gustav: *Sein Lebensweg in Briefen*, hrsg. v. Martin Buber, Bd. 1, Frankfurt/M.: Rütten & Loening, 1929.
- Leber, Yannick: *Die Wikipedia der Zukunft: Zwischen Dienstleistung und politischem Projekt*, in: *netzpolitik.org*, 01.11.2017 ([online](#)).
- Leval, Gaston: *Kropotkine et Malatesta*, in: *Les Cahiers de Contre Courant* (Paris), n° 85 (1957), Supplément, pp. 141-148 ([online](#)).
- Loveluck, Benjamin: *The Internet: a society against the state? Informational liberalism and political economies of self-organization in the digital regime*, Trans. by Liz Carey-Libbrecht, in: *Réseaux*, Vol. 192 (2015), N° 4, pp. 235-270 ([online](#)).
- Malatesta, Errico: *Pietro Kropotkin – Ricordi e critiche di un suo vecchio amico*, in: *Studi Sociali* (Montevideo), Anno 2, N° 11 (15 Aprile 1913), pp. 1-3 ([online](#) | [PDF](#)).

- McKay, Iain: *A polymath mind: Kropotkin's contributions to science*, in: *Freedom* (London), 3.02.2021 ([online](#)).
- Moglen, Eben: *Anarchism Triumphant: Free Software and the Death of Copyright*, in: *First Monday* (August 1999) ([online](#)).
- Nettelau, Max: *Alrededor de la „Sintesis Anarquista“*, in: *La Revista Blanca*, Año 7, no. 141 (April 1, 1929), pp. 616-619 ([online](#)).
- Nettelau, Max: *Anarchismus: Kommunistisch oder individualistisch? Beides. (1914). Ein Schlüsseldokument des „Anarchismus ohne Adjektive“*. Aus d. Engl. übers., hrsg. und mit einer Einführung von Jochen Schmück, in: *espero* (N. F.), Nr. 0 (Januar 2020) ([online](#) | [PDF](#)).
- Nettelau, Max: *Élisée Reclus. Anarchist und Gelehrter (1830–1905)*, Berlin: Verlag „Der Syndikalist“, Fritz Kater, 1928 (= *Beiträge zur Geschichte des Sozialismus, Syndikalismus, Anarchismus*; Bd. 4).
- Nettelau, Max: *Geschichte der Anarchie*, Bd. II: *Der Anarchismus von Proudhon zu Kropotkin. Seine historische Entwicklung in den Jahren 1859-1880*, überarb. u. korr. Werkausgabe, Berlin: Libertad Verlag, 2020 (= *Archiv für Sozial- und Kulturgeschichte*; Bd. 10).
- Noland, Aaron: *Proudhon – Socialist as Social Scientist*, in: *The American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 26, No. 3 (Jul., 1967), pp. 313-328.
- Pauling, Linus: *No More War!*, New York: Dodd, Mead & Company, 1958.
- Proudhon, Pierre-Joseph: *Was ist das Eigentum? Erste Denkschrift. Untersuchungen über den Ursprung und die Grundlagen des Rechts und der Herrschaft*, aus d. Frz. v. Alfons Feder Cohn, dt. Erstveröfftl., Berlin 1896 (Reprint Graz: Verlag für Sammler, 1971).
- Richards, Vernon (Ed.): *Errico Malatesta: His Life & Ideas*, London: Freedom Press, 1965.
- Schmück, Jochen: *„Anarchie“: Zur Geschichte eines Reiz- und Schlagwortes*, in: *Anarchie ist Gesetz und Freiheit ohne Gewalt. Uwe Timm zum 60. Geburtstag*, hrsg. von Wolfram Beyer u.a., Berlin: OPPO-Verlag, 1992, S. 7-23; überarb. Fassung unter dem Titel: *Anarchie, Anarchismus und Anarchist*, in: *Lexikon der Anarchie*, 2013 ([online](#)).

- Schmück, Jochen: *Das Volk des Waldes. Die gelebte Anarchie der Mbuti in Zentralafrika*, in: *espero* (N. F.), Nr. 3 (Juli 2021), S. 11-74 ([online](#)).
- Schmück, Jochen: *Max Nettlau – Historiker und Anarchist*, in: *espero* (N. F.), Nr. 1 (Juli 2020), S. 37-57 ([online](#)).
- *Society – Technology – People: Theory-Interviews on the relationship between societal and technological change*, Interview mit Yochai Benkler von Thomas Leuchtenmüller am 18.06.2018 in Cambridge, USA, hrsg. v. Bundesinstitut für Berufsbildung (BIBB), Bonn; Video und Textfassung des Interviews ([online](#)).
- Swartz, Aaron: *Guerilla Open Access Manifesto*, Eremo/Italien, Juli 2008 ([online](#)); dt. Fassung ([online](#)).
- Tomek, Václav: „Wir müssen Netze statt Pyramiden bauen!“. Colin Ward zum 10. Todestag: *Leben und Werk eines pragmatischen Anarchisten*, in: *espero* (N. F.), Nr. 1 (Juli 2020), S. 59-92 ([online](#) | [PDF](#)).
- Ward, Colin: *Anarchie und Staat*, in: *espero* (N. F.), Nr. 5 (Juli 2022), S. 71-89 ([online](#) | [PDF](#)).

Jenseits des Primitivismus.

Auf dem Weg zu einer anarchistischen Theorie und Praxis für die Wissenschaft im 21. Jahrhundert

Von Charles Thorpe und Ian Welsh

Einführung

In diesem Aufsatz wird eine anarchistische politische Theorie von Wissenschaft und Technologie entwickelt, die die latenten Formen anarchistischer Praxis hervorhebt, die in einer Vielzahl sozialer Bewegungen vorhanden sind, die sich mit zeitgenössischer Technowissenschaft beschäftigen. Wir behaupten, dass es eine starke Kongruenz zwischen dem zeitgenössischen Engagement sozialer Bewegungen und den Schlüsselkonzepten und -prinzipien gibt, die anarchistischen Schriften über Wissenschaft und Technologie seit dem 19. Jahrhundert zugrunde liegen.

Indem wir die Spannungen und Ambivalenzen in den etablierten anarchistischen Ansätzen zur Wissenschaft untersuchen¹, zeigen wir, dass der klassische Anarchismus des 19. Jahrhunderts die zentrale Bedeutung einer sozial verantwortlichen Wissenschaft innerhalb des libertären Denkens betonte. Elemente dieser Tradition finden sich in der Betonung der befreienden Technik bei Autoren des 20. Jahrhunderts wie Lewis Mumford, Murray Bookchin und Paul Goodman. Diese späteren Arbeiten über befreiende Technik entstanden in einer Zeit, die von der staatlich geförderten Big Science dominiert wurde. Das 21. Jahrhundert steht jedoch im Zeichen der neoliberalen Vorherrschaft, die sich durch eine früh einsetzende Verlagerung der „marktorientierten“ Wissenschaft in den privaten Sektor auszeichnet. Dieser Übergang in eine neoliberale Ära erfordert eine Klärung und Debatte über das Verhältnis von Anarchismus und Wissenschaft. Eine solche Debatte muss sich auch mit dem globalen Bewegungsmilieu auseinandersetzen, in dem sich traditionell verstandene soziale Bewegungen mit Ak-

¹ Vgl. Sal Restivo: *Science, Sociology of Science, and the Anarchist Tradition*, in: *The Raven*, Vol. 7 (1994), No. 2, pp. 183-196 ([online](#)).

teuren von Netzwerkbewegungen zu einer antagonistischen und proaktiven sozialen Kraft verbinden, die Autonomie betont.

Die Hauptmerkmale dieses Bewegungsmilieus sind der uneingeschränkte Widerstand gegen die Gleichschaltung kapitalistischer und staatlicher Kräfte durch globale Institutionen wie die Weltbank und den IWF, die militärische Inanspruchnahme öffentlicher wissenschaftlicher Forschungs- und Entwicklungsbudgets (FuE), die Durchsetzung von „Marktlösungen“ in allen Bereichen der „öffentlichen Versorgung“ und die Verfolgung von Modernisierungsplänen, die gleichzeitig die ökologische und menschliche Integrität untergraben. Globale soziale Bewegungen stellen auch die vorherrschende kognitive Ordnung in Frage, indem sie zentrale Wissensbereiche definieren, die als entscheidend für „andere mögliche Welten“ angesehen werden. Die Anerkennung und Achtung von Unterschieden ist ein zentraler Bestandteil dieser miteinander verknüpften politischen und epistemologischen (erkenntnistheoretischen) Ziele, die eine auf universellen Gesetzen beruhende Wissenschaftsauffassung vor erhebliche Herausforderungen stellen. Die Kernfragen, die hier untersucht werden, sind: Welchen Beitrag kann die philosophische und politische Tradition des Anarchismus zu den gegenwärtigen Herausforderungen für die herrschenden sozio-epistemischen Ordnungen leisten, und gibt es eine im politischen Denken des Anarchismus eingebettete Wissenschaftstheorie, die für die gegenwärtigen Kämpfe relevant und anwendbar ist?

In Anbetracht der anhaltenden Bedeutung der Wissenschaft für moderne Staaten und der neoliberalen „globalen Wissensökonomie“ muss eine kritische anarchistische Theorie von Wissenschaft und Technologie die Beschränkungen verschiedener Formen des „Primitivismus“ überwinden, wie sie in den Schriften von John Zerzan² zum Ausdruck kommen. Zerzans Kritik an der Entfremdung im modernen Leben und am Nihilismus der zeitgenössischen technologischen Kultur ist stichhaltig. Aber von dieser Kritik aus führt Zerzan seine Leser zu einem quasi-religiösen Ideal der Rückkehr zu einem wilden Eden³. Der Primitivismus vernachlässigt die hier untersuchte anarchistische Denktradition.

² Vgl. John Zerzan: *Future Primitive and Other Essays*, Brooklyn: Semiotext(e), 1996, ([online](#)).

³ Vgl. Aufheben: *Civilization and its latest discontents: A review of Against His-story! Against Leviathan!*, in: *Aufheben*, No. 4 (1995) ([online](#)).

Statt einer Rückkehr zu einer einfacheren Technologie argumentieren wir, dass die Ideen und epistemischen Praktiken der zeitgenössischen sozialen Bewegungen die Grundlage für nicht-totalisierende Formen wissenschaftlichen Wissens *und* wissenschaftlicher Praktiken bilden, die mit den anarchistischen Prioritäten der Dezentralisierung, der horizontalen Strukturen und der Diversität übereinstimmen. Diese entstehende anarchistische oder proto-anarchistische Wissenschafts- und Technologiepolitik ist notwendig, um die Grenzen der zeitgenössischen staatlich-korporativen Wissenschaft zu überwinden, die ein „Plateau“⁴ erreicht hat und an „paradigmatische Grenzen“ stößt, die nur durch alternative erkenntnisorientierte Praktiken im Einklang mit der autonomen Selbstorganisation der Gesellschaft überwunden werden können.

Wir betonen bewusst noch einmal das Potential der von Mumford vorgeschlagenen „demokratischen Technik“, die sozial gestaltet und ausgehandelt wird.⁵ Wie Bookchin argumentierte, macht der Widerstand gegen autoritäre Wissenschaft und Technologie die Formulierung einer alternativen und befreienden Konzeptualisierung von Wissenschaft zu einer entscheidenden politischen Aufgabe. In der Tat werden viele zeitgenössische soziale Kämpfe als *gegen* die etablierte Wissenschaft gerichtet wahrgenommen, aber sie enthalten auch ein befreiendes Versprechen und alternative erkenntnisorientierte Praktiken und Prioritäten. Diese Kämpfe versprechen eine befreiende Wissenschaft, die eine Affinität zu anarchistischen Formen der Selbstorganisation hat. Immer mehr der unterschiedlichsten Menschen lernen, Beobachtungs-, Aufzeichnungs- und Analysefähigkeiten zu kombinieren, die ein Potential für *proaktive* Basisinitiativen darstellen. Eine anarchistische Organisation der Wissenschaft erfordert solche dezentralisierten, netzwerkartigen und von unten nach oben ausgerichteten kognitiven und materiellen Strukturen, die mit der Politik der anarchistischen (sozialen) Freiheit vereinbar sind.

⁴ Vgl. Lewis Mumford: *Technics and Civilization*, San Diego, NY and London: Harcourt Brace & Co, 1934/1972.

⁵ Vgl. Lewis Mumford: *Authoritarian and Democratic Technics*, in: *Technology and Culture*, Vol. 5 (1964), pp. 1-8.

Die Wissenschaft, die etatistische Moderne und oppositionelle Bewegungen

Unser zeitgenössischer Fokus in Verbindung mit dem Rückgriff auf anarchistische Theorien aus dem 19. und 20. Jahrhundert macht eine kurze Darstellung der wichtigsten Beziehungen zwischen Staat, Wissenschaft und Gesellschaft aus Gründen der Klarstellung erforderlich. In diesem Abschnitt werden nicht nur die wichtigsten analytischen Ziele genannt, sondern auch einige Erklärungen dafür geliefert, warum die anarchistischen Entwürfe von einer befreienden Wissenschaft und Technologie in den Primitivismus abzugleiten drohten.

Die seit Jahrhunderten bestehende Beziehung zwischen der Wissenschaft und der militärischen und politischen Macht des Staates⁶ änderte sich mit der Verwissenschaftlichung der Kriegsführung im 20. Jahrhundert. Eine beispiellose staatliche Finanzierung der Wissenschaft in Verbindung mit großen bürokratischen Institutionen markierte den Übergang zur Big Science.⁷ Big Science wird allgemein als Teil des „militärisch-industriellen Komplexes“ verstanden und ist vor allem durch die Atombombe und die großen zivilen Nuklearprogramme bekannt. Der „Erfolg“ des US-amerikanischen Manhattan-Projekts beim Bau der Atombombe⁸ und die anschließende Anwendung der allgemeinen Systemtheorie auf militärische Nuklearprojekte in der Nachkriegszeit waren von zentraler Bedeutung für die Konsolidierung und Ausrichtung von Politik und Wissenschaft auf einen gemeinsamen Glauben an technokratische Lösungen für technische und soziale Probleme. Der Glaube an die institutionelle Fähigkeit der Wissenschaft, Fortschritt durch die Schaffung einer technischen und sozialen Ordnung zu gewährleisten, die Verwendung wissenschaftlicher Fähigkeiten als Maßstab

⁶ Vgl. Patrick Carroll: *Science, Culture, and Modern State Formation*, Berkeley: University of California Press, 2006 sowie Jim Bennett and Stephen Johnston: *The Geometry of War, 1500-1750*, Oxford: Museum of the History of Science, 1996.

⁷ Vgl. Peter Galison and Bruce Hevly (Eds.): *Big Science: The Growth of Large-Scale Research*, Stanford: Stanford University Press, 1992.

⁸ Vgl. Ian Welsh: *Mobilising Modernity: The Nuclear Moment*, London: Routledge, 2000 sowie Charles Thorpe: *Against Time: Scheduling, Momentum and Moral Order at Wartime Los Alamos*, in: *Journal of Historical Sociology*, Vol. 17 (2004), No. 1, pp. 31-55 und Ders.: *Oppenheimer: The Tragic Intellect*, Chicago: University of Chicago Press, 2006.

staatlicher Legitimität und die Bedeutung von Technologie als strategische Ressource des Staates führten zu einer Periode der „Hochmoderne“.⁹

Das Engagement für groß angelegte technowissenschaftliche Ansätze war nicht auf den Westen beschränkt, sondern fand auch im sowjetischen Kommunismus seine Entsprechung. Trotz ideologischer Unterschiede und klarer Unterscheidungsmerkmale wie dem Lyssenkoismus¹⁰ wies das Engagement für nationale technowissenschaftliche Projekte in den USA und der UdSSR viele Ähnlichkeiten auf. Sowohl im Westen als auch im Osten wurden besonders nukleartechnologische Wissenschaftsprojekte ungeachtet lokaler Widerstände, der Risiken für die Bevölkerung und der wissenschaftlichen Ungewissheit mit Hilfe von Geheimhaltungs- und Überwachungstechniken in Verbindung mit hochrangigen symbolischen Erklärungen über die nationale Vorherrschaft und die globale Führungsrolle verfolgt. Zu den damit verbundenen Praktiken gehörte die Leugnung jeglicher signifikanter Risiken durch atmosphärische Kernwaffentests und die Behauptung der kategorischen Sicherheit von Kernreaktoren, während gleichzeitig unwissenden Bürgern Plutonium injiziert wurde, um die tatsächlichen gesundheitlichen Auswirkungen zu ermitteln.¹¹

Die Wissenschaften, die am engsten mit dem militärisch-industriellen Komplex verbunden waren, zeichneten sich durch eine zunehmende technologische Abhängigkeit vom Staat aus, da Umfang, Komplexität und Kosten des erforderlichen Apparats exponentiell anstiegen. Die Wissenschaft wurde tief in den staatlich-militärischen Nexus eingebunden, als Ausdruck einer hierarchischen Gesellschaftsordnung, die weit in die Struktur der Zivilgesellschaft hineinreichte. In der Nachkriegszeit nahm der Aufstieg der Big-Science-Konzerne – oft in Partnerschaft mit staatlichen Big-Science-

⁹ Vgl. Welsh: *Mobilising Modernity* (vgl. Anm. 8).

¹⁰ Der Lyssenkoismus war eine pseudowissenschaftliche Bewegung in der Sowjetunion der 1930er bis 1960er Jahre. Sie leugnete die Mendelschen Prinzipien der Genetik und verfolgte eine politisch motivierte Wissenschaftspolitik. Wissenschaftler, die ihre Theorien in Frage stellten, wurden unterdrückt. Viele Genetiker wurden entlassen, inhaftiert oder hingerichtet. Erst unter Chruschtschow wurde die Genetik in den 1960er Jahren rehabilitiert. Der Lyssenkoismus wird heute als Beispiel für den politischen Missbrauch der Wissenschaft und die Kontrolle wissenschaftlicher Erkenntnisse durch die Politik betrachtet. (Anm.(Anm. d. Übers.)

¹¹ Vgl. Eileen Welsome: *The Plutonium Files: America's Secret Medical Experiments in the Cold War*, New York: Dial Press, 1999.

Projekten – zu. Gegen Ende des 20. Jahrhunderts führte der Aufstieg des Neoliberalismus zur Verlagerung der „marktnahen Wissenschaft“ in den öffentlichen Sektor und zur Ablösung des ideologischen Wettbewerbs durch den „freien Marktwettbewerb“. Der Aufstieg des Neoliberalismus verstärkte die staatliche Förderung der Computer- und Biotechnologie im Rahmen der wissensbasierten Wirtschaft, während die Kosten für große physikalische Projekte wie die Kernfusion Partnerschaften zwischen mehreren Staaten erforderlich machten.

Es hat eine Phasenverschiebung zwischen freiem Markt und Mehrstaatlichkeit stattgefunden, die die Technowissenschaften neu konfiguriert hat, während Restbeispiele mehrstaatlicher Großwissenschaften fortbestehen. So bergen marktnahe Wissenschaften wie die Humangenetik sowohl technische als auch soziale Risiken durch die Ausübung individueller Marktentscheidungen, die die Perspektive einer „neoliberalen Eugenik“¹² eröffnen. Gleichzeitig werden staatliche Rechts- und Sicherheitsressourcen zum Schutz von Unternehmen und Forschungseinrichtungen eingesetzt, die Umweltaktivismus mit Terrorismus gleichsetzen¹³, während globale Handelsabkommen die Weltmärkte für gentechnisch veränderte Nutzpflanzen strukturieren und sichern.

Kritische Kommentare zu der damit verbundenen Wissenschaft und Technik sind, abgesehen von diesem jüngsten Phasenwechsel, fest im anarchistischen Kanon verankert. Lewis Mumford hat mit seinen Begriffen der „autoritären Technik“ und der „Megamaschine“¹⁴ wesentliche Merkmale des hochmodernen zentralisierten Staates und komplexer technischer Großsysteme beschrieben. Unter dem Eindruck des Einsatzes der Atombombe sah Mumford die demokratische Kultur durch die Entwicklung soziotechnischer Systeme, in die autoritäre Befehls- und Kontrollverhältnisse eingebettet sind, und durch die Zunahme zentraler globaler Macht über Leben und Tod ausgehöhlt.¹⁵ Die Existenz von nuklear bewaffneten Staaten, die von

¹² Vgl. Jürgen Habermas: *The Future of Human Nature*, Oxford: Polity Press, 2003.

¹³ Vgl. Ian Welsh: *In Defence of Civilisation: Terrorism and Environmental Politics in the 21st Century*, in: *Environmental Politics*, Vol. 16 (2007), No. 2, pp. 359-378 ([online](#)).

¹⁴ Vgl. Mumford: *Authoritarian and Democratic Technics* (vgl. Anm. 5).

¹⁵ Vgl. Lewis Mumford: *Social Consequences of Atomic Energy* (1953), in: Ders.: *Interpretations and Forecasts: 1922-1972*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972, pp. 307-312.

Menschen geführt werden, die in der Lage sind, Verwüstungen anzurichten, die Jahrhunderte der menschlichen Zivilisation bedrohen, erfordert dringend eine Neuordnung der Beziehungen zwischen Wissenschaft und Gesellschaft. Mumfords zentrale Leitlinie für diese Neuordnung war die Bewertung aller wissenschaftlichen und technischen Entwicklungen im Hinblick auf ihr Potenzial, das Leben und das Wohlergehen der Menschen zu verbessern, und die „Wiederherstellung des organischen, menschlichen und persönlichen Charakters im Zentrum der Wirtschaft“¹⁶.

Mumfords Betonung der Handlungsfreiheit gegenüber der Megamaschine verdient eine Neubewertung im zeitgenössischen Kontext, in dem totalisierende Darstellungen von Wissenschaft und Technologie als Technik – wie die von Jacques Ellul – dominieren. Elluls Begriff der „autonomen Technik“¹⁷ und seine zentrale Bedeutung für das, was er – in Anlehnung an Nietzsche – als das „kälteste aller kalten Monster“¹⁸ betrachtete, den modernen Staat, sind von Bedeutung. Der einflussreiche Fokus auf die autonome Technik als Vorläufer der „autonomen Technologie“¹⁹ greift jedoch dem sozialen Gestaltungspotenzial der Technowissenschaft vor und vernachlässigt die Art und Weise, in der soziale Akteure Techniken ablehnen, untergraben und hybridisieren, die für staatlich-korporative Initiativen unerlässlich sind.²⁰

Die technowissenschaftlichen Projekte der Hochmoderne stützten sich auf kulturelle Narrative des rationalen Fortschritts, die zugleich die Legitimation staatlicher Autorität ermöglichten. Staatliche Versuche, die Moderne zu mobilisieren, gerieten gegen Ende des 20. Jahrhunderts ins Stocken, als die damit verbundenen Narrative zunehmend unterminiert und von neuen sozialen Bewegungen in Frage gestellt wurden. Diese sahen sich mit technologischen Katastrophen wie Tschernobyl und Three Mile Island, der zunehmenden öffentlichen Wahrnehmung von Risiken und der finan-

¹⁶ Vgl. Lewis Mumford: *Technics and the Future* (1954), in: Ders.: *Interpretations and Forecasts: 1922-1972*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972, p. 290.

¹⁷ Vgl. Jacques Ellul: *The Technological Society*, London: Jonathan Capem, 1965.

¹⁸ Vgl. Jacques Ellul: *Anarchy and Christianity*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988, p. 2.

¹⁹ Vgl. Langdon Winner: *Autonomous Technology: Technics-out-of-control as a theme in Political Thought*, Cambridge Mass: MIT Press, 1978.

²⁰ Vgl. Welsh: *Mobilising Modernity* (vgl. Anm. 8), pp. 26-27.

ziellen Belastung der Staaten durch die fortgesetzte Unterstützung der Big Science konfrontiert. Der Niedergang der Nuklearindustrie in Großbritannien und den USA in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ist ein anschauliches Beispiel für die Erosion der Legitimität von Narrativen und Formen der Hochmodernität. Welsh hat gezeigt, wie die erkenntnistheoretischen Fragen, die diesem Prozess zugrunde liegen, in den 1950er Jahren zunächst von den Bürgern auf lokaler Ebene formalisiert wurden, bevor sie eine ausreichende gesellschaftliche Kraft entwickelten, um die offiziellen Verlautbarungen zu konterkarieren und damit die gesellschaftliche Akzeptanz zu einem zentralen Merkmal der Wissenschaftspolitik zu machen.²¹

Statt einer allgemeinen Technologieakzeptanz und der Durchsetzung einer autonomen Technologie ist es wichtig, Wissenschaft und Technologie als sozial umkämpfte und sozial konstruierte Unternehmungen nicht aus den Augen zu verlieren. Der Prozess der Anfechtung und Konstruktion ist in der Praxis kontinuierlich und iterativ und lässt sich nur schwer in einzelne Phasen unterteilen. Zygmunt Bauman hat beispielsweise argumentiert, dass der Zusammenbruch der UdSSR „das Ende der Moderne bedeutete, weil das, was zusammenbrach, der entscheidende Versuch war, die Moderne zum Funktionieren zu bringen“²². Obwohl das Ende des Kalten Krieges auch die Legitimität des amerikanischen militärisch-industriellen Komplexes und der damit verbundenen wissenschaftlichen Großprojekte zu untergraben drohte, war es verfrüht, den Tod der Moderne auszurufen. Die Moderne wurde unter dem Deckmantel neoliberaler Markteffizienz und Rationalität neu erfunden, indem der Staat auf die Technowissenschaften ausgerichtet wurde. Das amerikanische Hegemoniestreben nach dem Kalten Krieg, das mit dem Ersten Golfkrieg 1990 begann, und der „Krieg gegen den Terror“ nach dem 11. September 2001 führten zur Konstruktion neuer „großer Narrative“ und zu einer erneuten staatlichen Förderung der Wissenschaft als Teil des militärisch-industriellen Komplexes, mit Projekten wie dem Raketenabwehrschild und dem „totalen Informationsbewusstsein“.

In der Europäischen Union wurde die Bio-Gesellschaft ursprünglich definiert als „die bewusste Steuerung sich selbst organisierender Systeme

²¹ Vgl. Ebd.

²² Zygmunt Bauman: *Intimations of Postmodernity*, London: Routledge, 1992, p. 222.

zur Erhaltung und Bereicherung des menschlichen Lebens und seiner Ziele²³ und als unverzichtbar für die wissensbasierte Wirtschaft. Als im Jahr 2000 das Humangenom kartographiert wurde, wurden die Möglichkeiten des Managements und der Effizienzsteigerung stillschweigend auf das Leben des Menschen ausgeweitet.²⁴

Die gegenwärtige Situation ist also sowohl durch den Versuch gekennzeichnet, technowissenschaftliche Staatsprojekte der „Spitzenmoderne“, wie z.B. die Kernenergie, zu re-legitimieren, *als auch* durch die Förderung aufkommender marktwirtschaftlicher Formen der Technowissenschaft. Die damit verbundenen großen Narrative stützen sowohl die Macht des Staates als auch die Effizienz des Marktes. Das Scheitern der Hegemonialwerdung dieser neuen großen Narrative (sei es der Export von „Demokratie“, sei es die Vision biotechnologischen Fortschritts im Zusammenhang mit der Gentechnik) ist zu einem großen Teil den Herausforderungen durch soziale Bewegungen geschuldet. Die wissenschaftlichen und technokratischen Ansprüche des Neoliberalismus in den Bereichen Wirtschaft, Entwicklung, Forschung und Entwicklung sowie Sozialpolitik werden zunehmend von etablierten und neuen kollektiven Akteuren in Frage gestellt und angefochten. Von den Gewerkschaften bis hin zu einer dritten Generation sozialer Bewegungen, die eine nicht-repräsentative Politik vorantreiben, bei der die direkte Interessenvertretung und Aktion im Vordergrund stehen, gibt es nur wenige Bereiche des so genannten Washington Consensus, die nicht in Frage gestellt werden.²⁵

Während die Vitalität dieser Bewegung den „neuen Anarchisten“²⁶ zugeschrieben wird und in zeitgenössischen anarchistischen Debatten intensiv

²³ D. Green and R. Griffith-Jones (Eds.): *Eurofutures: The Challenges of Innovation (The FAST Report)*, London: Butterworths, 1984, p. 9.

²⁴ Vgl. Ian Welsh: *Participation, Innovation and Efficiency: Social Movements and the New Genetics in Germany and the UK*, in: Ingolfur Blühdorn and Uwe Jun (Eds.): *Economic Efficiency – Democratic Empowerment: Contested Modernization in Britain and Germany*, New York: Lexington Books, 2007, pp. 275-295.

²⁵ Vgl. Graeme Chesters and Ian Welsh: *Complexity and Social Movements: Multitudes on the Edge of Chaos*, London: Routledge, 2006 sowie Notes from Nowhere (Eds.): *We Are Everywhere: The Irresistible Rise of Global Anticapitalism*, London: Verso, 2003.

²⁶ David Graeber: *The New Anarchists*, in: *New Left Review*, No. 13 (2002), pp. 61-73 ([online](#)).

diskutiert wird²⁷, findet die zeitgenössische Beziehung zwischen Anarchismus und Technowissenschaft nur wenig Beachtung. Wir wollen dies ändern, indem wir aufzeigen, wie die Schlüsselbegriffe und analytischen Anliegen von Michail Bakunin und Peter Kropotkin mit den Werken von Autoren des 20. Jahrhunderts in Beziehung stehen, die das befreiende Potenzial von Wissenschaft und Technologie betonen, und indem wir zeitgenössische Beispiele der Auseinandersetzung mit Technowissenschaft untersuchen.

Bakunins Kritik der „Gelehrten“

Die systematischste Soziologie des Wissens formulierte Bakunin 1871 in seinem Essay *Gott und der Staat*²⁸. Sein Essay ist eine klassische Kritik der Religion als Ideologie und Entfremdung und er entlarvt die Funktion der Religion bei der Befriedung der Gesellschaft, der Mystifizierung sozialer Beziehungen und der Legitimierung von Herrschaft durch Eliten. Was *Gott und der Staat* jedoch zu einem intellektuell originellen Werk macht und ihm seine bleibende Bedeutung sichert, ist Bakunins Analyse der Wissenschaft und der Beziehung zwischen Wissenschaft und dem revolutionären Projekt des Anarchismus.

Bakunins Wissenschaftskritik richtete sich in erster Linie gegen Auguste Comte und Karl Marx, die in seinen Augen beide Entwürfe einer Herrschaft der „wissenschaftlichen“ Eliten (oder, wie Bakunin sie nannte, der „Gelehrten“) über die Gesellschaft entwarfen. Die Idee der Gelehrten als einer „neuen Priesterschaft“, die Comte als soziales und politisches Reformprogramm vorstellte, wurde von Bakunin als kritisches Konzept aufgegriffen. Die Idee einer wissenschaftlichen Priesterschaft verkörperte für Bakunin das Potenzial der Wissenschaft, zu einer Macht der Hierarchie und der

²⁷ Siehe z.B. Ian Welsh and Jon Purkis: *Redefining Anarchism for the twenty-first century: Some modest beginnings*, in: *Anarchist Studies*, Vol. 11 (2003), No. 1, pp. 5-12 sowie Graeme Chesters: *Shape shifting: Civil Society, Complexity and Social Movements*, in: *Anarchist Studies*, Vol. 11 (2003), No. 1, pp. 42-65.

²⁸ Mikhail Bakunin: *God and the State*, Mineola, NY: Dover Publications, 1970; zahlr. dt. Ausgaben, zuletzt: Michael Bakunin: *Gott und der Staat*, mit einem Vorwort von Gabriel Kuhn, Frankfurt am Main: Trotzdem Verlag, 2010.

Reaktion zu werden. Ein ähnliches autoritäres und reaktionäres Potenzial sah Bakunin in Marx' Konzept des „wissenschaftlichen Sozialismus“, insbesondere in Verbindung mit dem Konzept der Diktatur des Proletariats. Diese Kombination, so Bakunin, führe zu einer Diktatur der Intellektuellen und Bürokraten, die sich *als Vertreter* des Proletariats legitimierten. Dies war nicht nur eine Kritik an den jeweiligen politischen Programmen von Comte und Marx, sondern eine weitergehende Formulierung einer „neuen Klassentheorie“, d.h. einer Theorie des Potenzials von Intellektuellen und Wissenschaftseliten, sich als neue herrschende Klasse zu konstituieren.²⁹ Wir würden vorschlagen, dass Bakunins Kritik an der Herrschaft der Wissenschaft und seine politische Skepsis gegenüber der Autorität von Experten nicht nur auf das Comte'sche und Marx'sche Social Engineering angewendet werden kann, sondern auch auf die Art und Weise, wie die Wissenschaft oftmals mit dem Staat zusammenarbeitet, um sowohl die natürliche als auch die soziale Ordnung zu steuern.

Bakunin feiert die Wissenschaft als eine humanisierende Kraft, die den Bruch der Menschheit mit ihren tierischen Ursprüngen zum Ausdruck bringt, und in der Tat als eine rebellische Kraft, die traditionelle und religiöse Vorurteile überwindet.³⁰ Er weist jedoch darauf hin, dass die Wissenschaft im Laufe der Zeit dazu tendiert, zur Routine zu werden und sich in die Strukturen der Macht zu integrieren: ein Prozess, der mit Max Webers „Routinisierung des Charismas“ vergleichbar ist. Der revolutionäre Prophet der Wissenschaft weicht dem institutionalisierten Mitglied einer neuen wissenschaftlichen Priesterschaft.

Bakunin unterschied zwischen den von der Wissenschaft entdeckten absoluten Naturgesetzen und den Gesetzen der Regierung: Erstere seien deskriptiv, letztere präskriptiv.³¹ Zu den Naturgesetzen zählten nicht nur die Kausalgesetze der Newtonschen Physik, sondern auch die Gesetze des menschlichen Verhaltens und die Muster der Geschichte (auch wenn die „Geschichtswissenschaft“ noch in den Kinderschuhen steckte). Dennoch

²⁹ Vgl. Lawrence P. King and Ivan Szelenyi: *Theories of the New Class: Intellectuals and Power*, Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, 2004, bes. pp. 21-34.

³⁰ Vgl. Bakunin: *God and the State* (vgl. Anm. 28), pp. 20-21.

³¹ Vgl. Brian Morris: *Bakunin: The Philosophy of Freedom*, Montreal: Black Rose Books, 1993, pp. 130-131.

lehnte Bakunin jede Rolle von Wissenschaftlern als Könige der Philosophie, als baconianisch-comtesianische „Gelehrtenakademie“ oder als marxistische wissenschaftliche Partei-Intellektuelle ab, die den Massen auf der Grundlage der Kenntnisse dieser Natur- und Gesellschaftsgesetze Weisungen erteilen.³² Indem er diese Institutionalisierungen wissenschaftlicher Autorität zurückwies, legte er die zentralen Erkenntnisse seiner Theorie der politischen Wissenschaft vor.

Bakunin argumentiert, dass es einen Unterschied gibt zwischen der Akzeptanz eines Naturphänomens auf der Grundlage der eigenen Vernunft und Sinneserfahrung und der Akzeptanz auf der Grundlage des Respekts vor der Autorität eines Experten. Seine Kritik ist jedoch komplexer und anspruchsvoller als nur die Idee des liberalen Empirismus, dass der Einzelne der Erfahrung mehr vertrauen sollte als der Autorität. Er erkannte, dass es nicht immer möglich ist, sich auf die eigenen Sinne zu verlassen, und dass es daher eine kognitive Arbeitsteilung gibt. Daher erkennt er in seinen Schriften die „Autorität“ einer Vielzahl von „Gelehrten“ oder Experten an, betont aber gleichzeitig, dass die Akzeptanz dieser Autorität ein Akt der individuellen Rationalität und nicht der Unterwerfung ist.³³ Der entscheidende Unterschied besteht darin, „eine Autorität zu sein“ und „eine Autorität zu besitzen“³⁴. Der wissenschaftliche Denker ist legitimerweise „eine Autorität“ auf seinem Gebiet, aber die Comte'sche Idee der „neuen Priesterschaft“ versucht unrechtmäßig, wissenschaftliche Intellektuelle als „Herrscher“ über die Gesellschaft einzusetzen.

Bakunin argumentiert, dass jeder Versuch, wissenschaftliche Erkenntnisse in staatliche Allwissenheit umzusetzen, auf unüberwindliche Hindernisse stößt. Diese Hindernisse sind zum einen die Begrenztheit des individuellen Wissens. Es kann keinen „Universalmenschen“, keinen wirklichen Universalgelehrten geben.³⁵ Das Wachstum und die zunehmende Komplexität des Wissens machen uns immer abhängiger voneinander und fördern die gegenseitige Hilfe. Aber noch grundlegender ist für Bakunin, dass es eine

³² Vgl. Bakunin: *God and the State* (vgl. Anm. 28), pp. 30-31.

³³ Vgl. Ebd., p. 33.

³⁴ Vgl. Richard B. Friedman: *On the Concept of Authority in Political Philosophy*, in: Joseph Raz (Ed.): *Authority*, Oxford: Basil Blackwell, 1990, pp. 76-80.

³⁵ Vgl. Bakunin: *God and the State* (vgl. Anm. 28), p. 34.

Sache ist, eine abstrakte Wissenschaft zu kennen, aber eine andere, diese Wissenschaft auf das Leben anzuwenden.

Diese Unterscheidung zwischen *Wissenschaft* und *Leben* ist die Schlüsselachse, um die sich Bakunins Erkenntnistheorie und Soziologie der Wissenschaft und seine Verteidigung der Freiheit gegen die Vorherrschaft der Experten dreht.³⁶ Die Wissenschaft ist abstrakt und allgemein, das Leben aber ist konkret und partikular. Für Bakunin „begreift die Wissenschaft den Gedanken der Realität, nicht die Realität selbst; den Gedanken des Lebens, nicht das Leben. Das ist ihre Grenze, ihre einzige wirklich unüberwindliche Grenze“³⁷. Alles Wissen wird durch die menschlichen Wahrnehmungs- und Interpretationsfähigkeiten vermittelt, was ein unausweichliches Element der Unvorhersehbarkeit mit sich bringt. Die Einteilung der Welt in Kategorien beinhaltet einen Prozess der Abstraktion. Eine solche Abstraktion ist für die Erzeugung von Wissen notwendig, aber wir sollten nicht glauben, dass unsere abstrakten Darstellungen der Realität die Komplexität der Realität selbst erfassen können.³⁸

Für Bakunin bedeutet diese Kluft zwischen Wissenschaft und Leben, dass das technokratische Ideal einer von Gelehrten bestimmten und geordneten Gesellschaft undurchführbar (und zudem tyrannisch) ist. Das Comte'sche Ideal eines Regierungssystems, das auf einer universellen Wissenschaft der Soziologie beruht, stößt angesichts der Einzigartigkeit der Individuen innerhalb der Gesellschaft auf das Problem der Begrenztheit einer abstrakten Sozialwissenschaft:

„Die positive Wissenschaft, die sich ihrer absoluten Unfähigkeit bewusst ist, echte Individuen zu verstehen und sich für ihr Schicksal zu interessieren, muss definitiv und absolut auf jeden Anspruch verzichten, die Gesellschaften zu regieren; denn wenn sie sich in sie einmischt, würde sie nur die lebendigen Menschen, die sie ignoriert, fortwährend den Abstraktionen opfern, die den Gegenstand ihrer legitimen Beschäftigung bilden.“³⁹

³⁶ Vgl. Rob Knowles: „*Human Light*“ *The Mystical Religion of Mikhail Bakunin*, in: *The European Legacy*, Vol. 7 (2002), No. 1, pp. 10-11.

³⁷ Bakunin: *God and the State* (vgl. Anm. 28), p. 54.

³⁸ Vgl. Ebd., pp. 54-55.

³⁹ Ebd., pp. 60-61.

Die individuelle Freiheit entzieht sich dem Determinismus des wissenschaftlichen Gesetzes gerade wegen der Besonderheit und Konkretheit des Individuums, die sich der Abstraktion entziehen. Die Komplexität und der Reichtum des konkreten und besonderen Lebens entziehen sich immer der wissenschaftlichen Beschreibung: „Das Leben“, schreibt Bakunin, „ist völlig flüchtig und vorübergehend, aber auch völlig durchdrungen von Realität und Individualität, von Empfindsamkeit, Leiden, Freuden, Bestrebungen, Bedürfnissen und Leidenschaften“⁴⁰. Jede Wissenschaft, ob Natur- oder Sozialwissenschaft, ist durch ihre Abstraktheit begrenzt.

Bakunin ist jedoch der Ansicht, dass der wissenschaftliche Intellektuelle ein Gefangener der Abstraktion ist, ja, dass das Kennzeichen eines solchen Intellektuellen der Fetischismus des abstrakten Wissens ist. Dieser Fetischismus kann in der Verwechslung von Beschreibung und Wirklichkeit bestehen, in der Annahme, dass das Leben so ist, wie es die Wissenschaft beschreibt. Er kann auch in der Privilegierung des abstrakten Wissens gegenüber dem konkreten Leben bestehen. Aus diesem Grund bezeichnet Bakunin die wissenschaftlichen Intellektuellen zusammen mit den Theologen als „Priester der Abstraktionen“⁴¹. Er meint damit, dass der wissenschaftliche Intellektuelle abstraktes oder kodifiziertes Wissen als dem konkreten Leben überlegen betrachtet, ähnlich dem Fetischismus religiöser Lehren oder einer transzendenten göttlichen Ordnung. Der Fetischismus des abstrakten Wissens konstituiert eine soziale Gruppe von Intellektuellen, eine neue Priesterschaft, außerhalb und über dem konkreten Leben. Die Wissenschaft hat sich „außerhalb des Lebens konstituiert, sie wird durch einen privilegierten Körper repräsentiert; und . . . sie hat sich zum absoluten und endgültigen Gegenstand aller menschlichen Entwicklung erhoben“⁴².

Der Vorrang des abstrakten Wissens vor dem konkreten Leben führt dazu, dass das Konkrete, das Besondere und das Alltägliche von den Vertretern der Abstraktion beherrscht werden. Dort, wo die Kluft zwischen den abstrakten wissenschaftlichen Ideen und der Wirklichkeit offensichtlich wird, versucht nach Bakunin die wissenschaftliche Priesterschaft, die Wirklichkeit nach dem Bilde der abstrakten Idee zu formen. Da die Wissenschaft

⁴⁰ Ebd., p. 55.

⁴¹ Vgl. Ebd., pp. 59-60.

⁴² Ebd., p. 60.

ihre „vitale Ohnmacht“⁴³ gegenüber der unüberwindbaren Komplexität des Lebens spürt, versucht sie, das Leben (das gesellschaftliche Leben und die Natur) so zu disziplinieren, dass es ihren abstrakten Modellen entspricht. Der wissenschaftliche Wille zur Erkenntnis wird so zum Willen zur Macht. Die Wissenschaft wird so zur „ewigen Opferung des Lebens, flüchtig, vorübergehend, aber real, auf dem Altar der ewigen Abstraktionen“⁴⁴. Die Vivisektion als buchstäbliche Opferung des Lebens verkörperte für Bakunin diese Tendenz. Bakunin hielt es zwar für „so gut wie sicher, dass heute kein Gelehrter es wagen würde, einen Menschen so zu behandeln, wie er ein Kaninchen behandelt“, meinte aber, dass die Wissenschaft, wenn ihr der Zugang zu „den Körpern der Individuen verwehrt wird, nichts Besseres zu tun haben wird, als [Experimente] am sozialen Körper durchzuführen“⁴⁵.

Bakunins Hinweis auf Experimente am „sozialen Körper“ richteten sich gegen die Comte'schen und Marx'schen Pläne zur Neuordnung der Gesellschaft nach einem sozialwissenschaftlichen Modell. Aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts erfährt diese Idee jedoch eine Erweiterung, indem kritische Wissenschaftsforscher in Indien den Begriff „Vivisektionismus“ verwenden, um auf das westliche Projekt der Beherrschung der Natur durch Wissenschaft und Technologie in Verbindung mit kolonialer Arroganz hinzuweisen, wie sie sich in der Katastrophe von Bhopal manifestierte.⁴⁶ Die großen wissenschaftlichen Ambitionen demokratischer Staaten haben zu Experimenten an ihren Bürger:innen geführt, z.B. zur Injektion von Plutonium in Menschen oder zum Befehl an Soldaten, auf Atompilze zuzumarschieren, die denen ähnelten, von denen Bakunin glaubte, dass selbst der Gelehrte sie meiden würde.⁴⁷ Experimente mit dem *sozialen* Körper wurden sowohl von Sozialwissenschaftlern als auch von Naturwissenschaftlern durchgeführt. Hochriskante, komplexe technische Systeme wie Kernkraftwerke sind immer „Experimente in der realen Welt“, da theoretische, labor-

⁴³ Ebd., p. 55.

⁴⁴ Ebd., p. 57.

⁴⁵ Ebd., p. 56.

⁴⁶ Vgl. Ashis Nandy (Ed.): *Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity*, New Delhi: Oxford University Press, 1988.

⁴⁷ Vgl. Welsome: *The Plutonium Files* (vgl. Anm. 11) sowie Jonathan Moreno: *Undue Risk: Secret State Experiments on Humans*, London: Routledge, 2000.

basierte Modelle weder die komplexen Wechselwirkungen ihrer Komponenten mit der Subjektivität menschlicher Operateure noch das Verhalten von Radionukliden in offener Umgebung adäquat vorhersagen können. Die großen Reaktorunfälle in Windscale 1957, Three Mile Island 1979 und Tschernobyl 1986 waren alle auf Lücken im wissenschaftlichen und/oder technischen Wissen in Verbindung mit Handlungen oder Fehlern des Bedienungspersonals zurückzuführen, was die Art und Weise unterstreicht, in der die moderne Technowissenschaft routinemäßig die natürliche und soziale Welt gefährdet.⁴⁸ Die Einführung gentechnisch veränderter Organismen in offene ökologische Systeme ist in ähnlicher Weise ein Experiment in und mit der realen natürlichen und sozialen Welt.⁴⁹

Bakunins Vorstellung von den Versuchen, das Leben abstrakten Ideen zu unterwerfen, lässt sich auch auf das technowissenschaftliche Re-Engineering der Natur anwenden. Die Reduktion ökologischer Vielfalt auf Monokulturen in der landwirtschaftlichen Biotechnologie, die im Klonen gipfelt⁵⁰, erinnert an Bakunins Aussage: „Jedes Mal, wenn die Menschen der Wissenschaft aus ihrer abstrakten Welt heraustreten und mit der lebendigen Schöpfung in der wirklichen Welt in Berührung kommen, ist alles, was sie vorschlagen oder schaffen, erbärmlich, lächerlich abstrakt, blutleer und leblos, totgeboren“⁵¹. Ob beabsichtigt oder nicht, Bakunins Konzept des „Lebens“ enthält eine starke und auffallend zeitgemäße ökologische Botschaft, wie sie auch in Kropotkins *Mutal Aid* (Gegenseitiger Hilfe)⁵² zu finden ist.

Dieser dominante Aspekt der modernen Wissenschaft ergab sich für Bakunin aus ihrer hierarchischen Organisation und ihrer Beziehung zur

⁴⁸ Vgl. Wolfgang Krohn and Peter Weingart: *Nuclear Power as a Social Experiment – European Political ‚Fall Out‘ from the Chernobyl Meltdown*, in: *Science, Technology & Human Values*, Vol. 12 (1987), No. 2, pp. 52-58 sowie Peter Weingart: *Large Technical Systems, Real-Life Experiments and the Legitimation Trap of Technology Assessment*, in: T. R. La Porte (Ed.): *Social Responses to Large Technical Systems*, Dordrecht: Kluwer, 1991, pp. 5-17 und Welsh: *Mobilising Modernity* (vgl. Anm. 8).

⁴⁹ Vgl. Les Levidow and Susan Carr: *GM crops on trial: Technological development as a real-world experiment*, in: *Futures*, Vol. 39 (2007), No. 4, pp. 408-431.

⁵⁰ Vgl. Finn Bowring: *Science, Seeds, and Cyborgs: Biotechnology and the Appropriation of Life*, London: Verso, 2003.

⁵¹ Bakunin: *God and the State* (vgl. Anm. 28), p. 55.

⁵² Peter Kropotkin: *Mutual Aid*, London: Heinemann, 1902; zahlr. dt. Ausgaben, zuletzt unter dem Titel *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*, Aschaffenburg: Alibri Verlag, 2021.

Gesellschaft im weiteren Sinne. In diesem Sinne beschrieb Bakunin das, was Bookchin eine „Epistemologie der Herrschaft“ nannte – Denkstrukturen oder „Mentalitäten“, die „Schemata von Befehl und Gehorsam“ nachahmen und verstärken.⁵³ Die Trennung der Wissenschaft vom Leben und das Bestreben der Wissenschaft, das Leben zu beherrschen, ergeben sich nach Bakunin aus der Stellung der Wissenschaft in einer Struktur sozialer Hierarchie und Herrschaft. Der Drang, das Leben zu beherrschen, wird durch die Existenz der Wissenschaft als privilegierte Klasse oder professionelles Monopol mit institutionalisierten Interessen an der Aufrechterhaltung von Hierarchie und Macht angetrieben.⁵⁴

Auf dem Weg zu einer befreienden Wissenschaft

Bakunin forderte „die *Revolte des Lebens gegen die Wissenschaft* oder vielmehr gegen die *Herrschaft der Wissenschaft*“⁵⁵. Er erklärte jedoch, dass er damit „nicht die Zerstörung der Wissenschaft“ meine – „das wäre Hochverrat an der Menschheit“ –, sondern dass er sie „auf ihren Platz verweisen“ wolle⁵⁶. Der Wissenschaft ihren Platz zurückzugeben, bedeutet, die hierarchische Beziehung zwischen der Wissenschaft und dem Leben der Gesellschaft aufzuheben. Gegen die Monopolisierung wissenschaftlichen Wissens durch eine priesterliche Hierarchie forderte Bakunin eine Reform der Wissenschaft, die sich gegen die etablierten gesellschaftlichen Institutionen richtet, die zugleich ihre Machtbasis festigen und ihre Theorien verfestigen.

Die Spannung zwischen der Anerkennung der Wissenschaft als „unentbehrlich für die rationale Organisation der Gesellschaft“ einerseits und der strikten Vermeidung einer Herrschaft der Wissenschaft andererseits kann nach Bakunin „nur auf eine Weise gelöst werden: Durch die Liquidierung der Wissenschaft als eines moralischen Wesens, das außerhalb des Lebens aller existiert“. Stattdessen sei die „Verbreitung der Wissenschaft unter den Massen“

⁵³ Murray Bookchin: *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Palo Alto, CA: Cheshire Books, 1982, p. 89 ([online](#) | [PDF](#)).

⁵⁴ Vgl. Bakunin: *God and the State* (vgl. Anm. 28), p. 63.

⁵⁵ Ebd., p. 59 [Hervorhebungen im Original].

⁵⁶ Ebd.

notwendig. Diese soziale Demokratisierung der Wissenschaft, so Bakunin, wird die epistemische Trennung des Wissens vom Leben aufheben: „Sie wird faktisch eins mit dem unmittelbaren und wirklichen Leben aller Individuen.“ Durch diesen Demokratisierungsprozess kann die Wissenschaft beginnen, ihre wahre historische Rolle als „Eigentum aller“ zu spielen, die Wissenschaft kann „das kollektive Bewusstsein der Gesellschaft repräsentieren“⁵⁷.

Aber ist Bakunins Vorstellung von einer demokratisierten Wissenschaft und der Überwindung der Kluft zwischen Wissenschaft und Leben nur eine Utopie? Bakunin schlug vor, dass rebellierende bürgerliche Studenten als „brüderliche Lehrer des Volkes“⁵⁸ fungieren könnten. Wie eine anarchistische Organisation der Wissenschaft im Detail aussehen könnte, ließ er jedoch bezeichnenderweise offen. Als wichtigste konkrete Maßnahme wird die Ausweitung der wissenschaftlichen Bildung auf die Masse der Bevölkerung und die Entwicklung einer „integralen Bildung“ diskutiert, die die Trennung zwischen geistiger und manueller Arbeit aufhebt.⁵⁹ Dies steht im Einklang mit der anarchistischen Abneigung gegen die Erstellung von Entwürfen und mit dem Wunsch, die emanzipierten Menschen die Formen ihrer Vereinigung selbst entdecken zu lassen. Bakunin glaubte wahrscheinlich, dass eine befreiende Wissenschaft organisch aus einer Gesellschaft hervorgehen würde, in der die Hierarchie aufgelöst ist. Uns ist jedoch klar, dass die Entwicklung befreiender und partizipativer Formen von Wissenschaft und Technologie nicht idealistisch in die Zukunft projiziert werden kann, sondern sich gleichzeitig und Hand in Hand mit jeder breiteren Befreiungsbewegung entwickeln muss. Wie wir weiter unten zeigen werden, sind partizipatorische Formen in der Tat in zeitgenössischen sozialen Bewegungen zu erkennen.

Während liberale Denker wie der amerikanische Philosoph John Dewey die Verbreitung wissenschaftlicher Erkenntnisse, Methoden und Gewohnheiten im gesamten politischen Gemeinwesen forderten, bestand Bakunins Vision darin, dass die Wissenschaft selbst in diesem Prozess transfor-

⁵⁷ Ebd., p. 62.

⁵⁸ Ebd., p. 64.

⁵⁹ Vgl. Mikhail Bakunin: *Equal Opportunity in Education*, in: *L'Égalité*, 31.07.1869 and 14.08.1869 (online).

miert würde, wobei eine radikale Demokratisierung die erkenntnistheoretischen Werte und Ziele der Wissenschaft sowie das Verhältnis zwischen Theorie und Phänomen grundlegend neu ordnen würde. Während die liberalen Philosophen die Wissenschaft häufig als Modell für die Gesellschaft betrachteten, sollten für Bakunin die Wissenschaft und ihre erkenntnistheoretischen Werte der idealen Gesellschaft nachgebildet (und damit in diese integriert) werden.

Die Idee einer Transformation der Wissenschaft nach anarchistischen Prinzipien findet sich auch im Werk Peter Kropotkins. Als Naturwissenschaftler⁶⁰ betonte Kropotkin die Rolle wissenschaftlicher Erkenntnisse bei der Schaffung einer empirischen und theoretischen Grundlage für anarchistische politische Ideen.⁶¹ Für Kropotkin konnte das politische Ideal der gegenseitigen Hilfe wissenschaftlich als ein grundlegendes Prinzip der Natur nachgewiesen werden, wodurch das anarchistische Gemeinwesen naturalisiert wurde. Er behauptete, dass der Anarchismus als politische Bewegung auf wissenschaftlichen Prinzipien beruhe: „Der Anarchismus ist eine Weltanschauung, die auf der mechanischen Erklärung aller Erscheinungen beruht . . . seine Untersuchungsmethode ist die der exakten Wissenschaft, und . . . jede Schlussfolgerung, zu der er gelangt, muss mit der Methode überprüft werden, mit der jede wissenschaftliche Schlussfolgerung überprüft werden muss“.⁶²

Seine Ablehnung der Metaphysik und der hegelschen und marxistischen Dialektik begünstigte die „wissenschaftliche Methode, die auf Induk-

⁶⁰Kropotkin war Naturwissenschaftler im wahrsten Sinne des Wortes. Er war Biologe und Zoologe. Er war auch ein Naturwissenschaftler im erkenntnistheoretischen Sinne, also jemand, der der Meinung war, dass Wissen auf der Beobachtung von Naturphänomenen beruhen sollte. Und er war das, was Philosophen einen „ethischen Naturalisten“ nennen, also jemand, der davon ausgeht, dass moralische Ideen oder Kritiken auf wahrnehmbaren Phänomenen der Welt beruhen.

⁶¹Vgl. Daniel P. Todes: *The Scientific Background of Kropotkin's „Mutual Aid“*, in: *The Raven*, Vol. 6 (1993), No. 4 (Oct–Dec), pp. 357–376 ([online](#) | [PDF](#)) [Erstmals veröffentlicht als: *Darwin's Malthusian Metaphor in Russian Evolutionary Thought, 1859–1917*, in: *Isis*, Vol. 78 (1987), pp. 537–551] sowie Brian Morris: *Kropotkin's Ethical Naturalism*, in: *Democracy and Nature*, Vol. 8 (2002), No. 3, pp. 423–437 und Ders.: *Kropotkin's Metaphysics of Nature*, in: *Anarchist Studies*, Vol. 9 (2003), No. 2, pp. 165–180.

⁶²Peter Kropotkin: *Modern Science and Anarchism*, in: Emile Capouya and Keitha Tompkins (Eds.): *The Essential Kropotkin*, London: MacMillan, 1976, p. 60.

tion und Deduktion beruht“⁶³. Ein Großteil seiner Auseinandersetzung mit der Wissenschaft in *Modern Science and Anarchism* erscheint als naiver Empirismus und weist auf den heutigen logischen Positivismus hin.⁶⁴ In anderer Hinsicht kann man jedoch feststellen, dass Kropotkins Ansichten über die Wissenschaft an die von Bakunin erinnern. Kropotkins erklärte Vorliebe für die induktive Methode – Theoriebildung durch Anhäufung empirischer Beweise und deren empirische Überprüfung – kann als Äquivalent zu Bakunins Vorliebe für das konkrete Leben gegenüber der abstrakten Theorie gesehen werden. Kropotkin beschreibt zwar, dass der Anarchismus der wissenschaftlichen Methode folgt, behauptet aber auch, dass „die anarchistische Bewegung als Antwort auf die Lektionen des wirklichen Lebens entstand und aus den praktischen Tendenzen der Ereignisse hervorging.“ Der Anarchismus war kein Versuch, Politik und Gesellschaft nach einer Theorie zu modellieren, sondern er „entstand ... aus den Bedürfnissen des wirklichen Lebens“⁶⁵. Interessanterweise spiegelt die induktive Methode auch die Struktur von Kropotkins idealer politischer Struktur des anarchistischen Föderalismus wider. Genau wie in einer anarchistischen Föderation von Kommunen, in der die Basis Vorrang hat, wird in der kognitiven Struktur der Induktion die konkrete Basis der Beobachtung gegenüber der Autokratie der hohen Theorie privilegiert. Kropotkin kann daher als Konstrukteur einer Wissenschaftsauffassung betrachtet werden, die mit der politischen Ordnung des Anarchismus übereinstimmt.

Es ist auch klar, dass Kropotkin die Ansicht Bakunins teilt, dass das professionelle Monopol der Wissenschaft durch die „Gelehrten“ gebrochen werden muss. Trotz seiner Behauptung, dass Wissenschaft und Anarchismus eng miteinander verbunden seien, betonte Kropotkin, dass „der Anarchismus nicht von den Universitäten ... kommt. ... der Anarchismus wurde im Volke geboren; und er wird nur so lange voller Leben und schöpferischer Kraft sein, wie er eine Sache des Volkes bleibt“⁶⁶. Die Wissenschaft wurde nicht im Volk geboren:

⁶³ Ebd., p. 62.

⁶⁴ Siehe jedoch: Morris: *Kropotkin's Metaphysics of Nature* (vgl. Anm. 61).

⁶⁵ Kropotkin: *Modern Science and Anarchism* (vgl. Anm. 62), p. 64 und 63.

⁶⁶ Ebd., p. 57.

„Die meisten [Wissenschaftler] gehören entweder der Abstammung nach den besitzenden Klassen an und sind von den Vorurteilen ihrer Klasse durchdrungen, oder sie stehen tatsächlich im Dienste der Regierung“.⁶⁷

Aber Kropotkin war der Meinung, dass auch die Wissenschaft „eine Sache des Volkes“ werden müsse. Mit anderen Worten: Die besitzenden Klassen müssen durch die Wissenschaft enteignet werden. Wie Bakunin sah auch Kropotkin, dass die soziale Ausdehnung der Wissenschaft ihre epistemische Transformation erforderte. Dies erfordert und ermöglicht die Aufhebung der Trennung zwischen intellektueller und manueller Arbeit, jenes „Prätexes“⁶⁸, um den herum die Wissenschaft in der Klassengesellschaft konstruiert wurde, was zu einer grundlegenden Verzerrung des wissenschaftlichen Ideals führt.⁶⁹ Während die frühneuzeitliche Wissenschaft von Galilei und Newton „Handarbeit und Handwerk nicht verachtete“⁷⁰, wird die moderne Wissenschaft durch die klassenbedingte Trennung von Wissenschaft und Handarbeit und die damit verbundene Unterscheidung von reiner und angewandter Wissenschaft kompromittiert. Kropotkin fordert daher eine kollektive und volksnahe Organisation der wissenschaftlichen Arbeit.⁷¹ Wissenschaft sollte für Kropotkin nicht das Privateigentum einer Elite sein, sondern eine partizipatorisch-demokratische Tätigkeit, die in freier Assoziation gemeinsam ausgeübt wird. Auf diese Weise wollte Kropotkin, ähnlich wie Bakunin, die Wissenschaft im Leben und im Zusammenleben der Gesellschaft verankern.

Bakunins Kritik an einer vom Leben getrennten Wissenschaft findet auch in Murray Bookchins *The Ecology of Freedom* ein jüngeres Echo. Bakunins Protest des *Lebens* gegen eine mechanisierte, hierarchische und entfremdete Wissenschaft wird von Bookchin *ökologisiert*. Bookchin vertritt eine Erkenntnistheorie, die die Konkretheit der Natur gegenüber den Abstraktionen

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Peter Kropotkin: *Fields, Factories and Workshops Tomorrow*, London: Freedom Press, 1998, p. 169.

⁶⁹ Vgl. Peter Kropotkin: *The Conquest of Bread*, New York: Vanguard Press, 1927, p. 101.

⁷⁰ Kropotkin: *Fields, Factories and Workshops Tomorrow* (vgl. Anm. 68), p. 169.

⁷¹ Vgl. Ebd., p. 182 sowie Michael Smith: *Kropotkin and Technical Education: An Anarchist Voice*, in: David Goodway (Ed.): *For Anarchism: History, Theory, and Practice*, London: Routledge, 1998, pp. 217-234.



Murray Bookchin (1921-2006), der US-amerikanische Begründer des modernen Ökoanarchismus. Quelle: Archiv Libertad Verlag, Potsdam.

der Theorie oder des Reduktionismus favorisiert. In einer Sprache, die an Bakunin erinnert, schreibt Bookchin:

„Die Vorherrschaft des Konkreten – mit seinem Reichtum an Qualitäten, Differenzierungen und Solidität – über ein transzendentes Konzept von Wissenschaft als Methode zurückzugewinnen, bedeutet, einem arroganten Intellektualismus mit der Faust der Realität ins Gesicht zu schlagen“⁷².

Bookchin bleibt noch vager als Bakunin oder Kropotkin, wenn es darum geht, zu beschreiben, was dieser neue Ansatz eigentlich bedeuten würde. Wahrscheinlich würde Bookchin, der von Hegel und Marx beeinflusst ist, eine rein empiristische oder induktivistische Darstellung der Wissenschaft als bloße Anhäufung von Fakten nicht akzeptieren. Seine Darstellung in *The Ecology of Freedom* ist recht allgemein gehalten. Dennoch fasst Bookchin den wesentlichen Zweck und Geist der anarchistischen Auseinandersetzung mit der Wissenschaft zusammen, indem er behauptet, dass die Kritik der bestehenden Wissenschaft keine Flucht in den Irrationalismus bedeutet:

„So wie wir mit Recht zwischen einer autoritären und einer libertären Technik unterscheiden können, so können wir auch zwischen autoritären und libertären Formen der Vernunft unterscheiden“⁷³.

Bookchin sagt nur wenig darüber, wie eine solche befreiende Wissenschaft organisiert werden könnte, obwohl man davon ausgehen kann, dass die Brechung des professionellen Monopols auch für ihn eine Voraussetzung ist, die sich aus seiner entschiedenen Ablehnung einer „ökologistischen Technokratie“⁷⁴ ergibt. Konkretere und praktischere Vorschläge für die Umsetzung eines anarchistischen Ansatzes in der Wissenschaft hat der Wissenschaftssoziologe Brian Martin gemacht. Er hat praktische Vorschläge für Aktivisten entwickelt, wie man Expertenmeinungen begegnen, in Frage stellen und entlarven kann, und er hat eine „anarchistische Wissenschaftspolitik“⁷⁵ entworfen, die genau darauf abzielt, die Wissenschaft vom „pro-

⁷² Bookchin: *The Ecology of Freedom* (vgl. Anm. 53), p. 308.

⁷³ Ebd., pp. 302-303.

⁷⁴ Ebd., p. 314.

⁷⁵ Vgl. Brian Martin: *Strip the Experts*, London: Freedom Press, 1991.

fessionellen Monopol“ zu befreien. Wie Bakunin und Kropotkin ist Martin optimistisch in Bezug auf die Möglichkeit einer Wissenschaft, die kollektiviert, popularisiert und als gemeinsame „selbstverwaltete“ soziale Aktivität verbreitet wird. Martins Arbeit unterstreicht die Bedeutung von Akteuren sozialer Bewegungen als soziale Kräfte, die eine populäre Wissenschaft konstituieren und in der Lage sind, die technokratische Legitimität staatlicher Autoritäten in Frage zu stellen. Dabei betont er die Bedeutung der Interaktion zwischen diesen Akteuren und den vorherrschenden institutionellen Strukturen der Wissenschaft.⁷⁶

Soziale Bewegungen und die Wissenschaft

Die Arbeiten des Wissenschaftsphilosophen Paul Feyerabend können als ein philosophisches Manifest für eine neue Auseinandersetzung der sozialen Bewegungen mit der Wissenschaft und als eine Aktualisierung einiger Schlüsselargumente Bakunins angesehen werden. Während Feyerabends wissenschaftsphilosophische und wissenschaftshistorische Arbeiten vor allem unter dem Schlagwort „anything goes“⁷⁷ bekannt geworden sind, ist seine Antwort auf die nachfolgenden Debatten, *Science in a Free Society*⁷⁸, weniger bekannt. In diesem Buch bezeichnet er sich selbst als „erkenntnistheoretischen Anarchisten“, aber nicht als Verfechter eines „politischen Anarchismus“. *Science in a Free Society* geht jedoch über die Erkenntnistheorie hinaus und entwickelt eine libertäre politische Philosophie der Wissenschaft.

Feyerabends Schriften waren präfigurativ für die heutigen Debatten und Erfahrungen mit der **Citizen Science** (Bürgerwissenschaft)⁷⁹. Er argu-

⁷⁶ Vgl. Brian Martin: *The Bias of Science*, Canberra: Society for Social Responsibility in Science (ATC), 1979 ([online](#)) sowie Ders.: *The Goal of Self-Managing Science*, in: *Radical Science Journal*, No. 10 (1980), pp. 3-17 ([online](#) | [PDF](#)) [dt. Teilveröffentlichung in: *Wechselwirkung*, No. 12 (February 1982), S. 43-47] sowie Ders.: *Anarchist Science Policy*, in: *The Raven*, Vol. 7 (1994), No. 2, pp. 136-153 ([online](#)).

⁷⁷ Paul Feyerabend: *Against Method*, London: Verso, 1975/1980.

⁷⁸ Paul Feyerabend: *Science in a Free Society*, London: Verso, 1978/1982.

⁷⁹ Unter *Citizen Science* (Bürgerwissenschaft) versteht man die Teilnahme von Laien an wissenschaftlichen Projekten. Die „Bürgerwissenschaft“ spielt eine wichtige Rolle in Open-Science-

mentierte, dass die „Teilnahme an Bürgerinitiativen“ die Mindestvoraussetzung sei, um Weisheit und Gerechtigkeit in diesem Bereich zu erreichen.⁸⁰ Sein Argument, dass „Laien die Wissenschaft beaufsichtigen können und sollten“⁸¹, erkennt an, dass disziplinäres wissenschaftliches Wissen in Verbindung mit anderen Einflüssen des „Standpunktes“ (z.B. Beschäftigung in bestimmten kommerziellen, industriellen oder politischen Organisationen) zu einem geschlossenen Kreislauf der Elitenkommunikation tendiert. Mit seiner Aussage, dass es „ihnen [den Wissenschaftler:innen] selten in den Sinn [kommt], dass es nicht ihre Sache ist, sondern die der unmittelbar Betroffenen, über die Sache zu entscheiden“⁸², erkennt er das anarchistische Prinzip der direkten Repräsentation an.⁸³

Reifes demokratisches Verhalten „lernt man durch *aktive Teilnahme* an Entscheidungen, die noch offen sind“⁸⁴, und zwar auf der Grundlage der Offenlegung aller verfügbaren und notwendigen Informationen und der angemessenen Zeit für die notwendigen Überlegungen, auch wenn die dafür erforderlichen Zeiträume für technokratische und autoritäre Forderungen nach schnellen Entscheidungen frustrierend sein können. Nicht die Revolution, sondern dieser Prozess des iterativen und inkrementellen Lernens und transformativen Engagements ist für Feyerabend die bevorzugte Form des sozialen Wandels hin zu seiner freien Gesellschaft.⁸⁵ Dies steht auch im Einklang mit Elementen der anarchistischen Tradition, die sich in der Betonung libertärer Erziehung als Weg zu sozialem Wandel widerspiegeln, z. B. bei Francisco Ferrer⁸⁶, oder im friedlichen Gradualismus, der von anarchistischen

Projekten, da sie wissenschaftliche Prozesse öffnet und Bürger:innen an der Forschung teilhaben lässt. Zur Rolle der **Citizen Science** in der Open-Science-Bewegung siehe auch den Aufsatz von Jochen Schmück: *Science goes Anarchy! Die „gelebte Anarchie“ der Open-Science-Bewegung und ihre verborgenen ideologischen Wurzeln im traditionellen Anarchismus*, in: *espero* (N.F.), N. 8 (2024), bes. S. 151. (*Anm.(Anm. d. Übers.)*)

⁸⁰ Vgl. Feyerabend: *Science in a Free Society* (1982) (vgl. Anm. 78), p. 107.

⁸¹ Ebd., pp. 96-97.

⁸² Ebd., p. 118 [Hervorhebungen im Original].

⁸³ Vgl. Benjamin Franks: *The Direct Action Ethic*, in: *Anarchist Studies*, Vol. 11 (2003), No. 1, pp. 13-41 ([online](#) | [PDF](#)).

⁸⁴ Feyerabend: *Science in a Free Society* (1982) (vgl. Anm. 78), p. 87.

⁸⁵ Vgl. Ebd., p. 107.

⁸⁶ Francisco Ferrer Guardia (1859-1909) war ein spanischer Anarchist und Pädagoge, der als einer der Pioniere der libertären Pädagogik gilt. Er gründete 1901 in Barcelona die fortschritt-

schen Denkern wie Paul Goodman⁸⁷ vertreten wird.⁸⁸ Das Engagement und die Konsultation der Bevölkerung in Bezug auf Wissenschaft und Technologie könnte als ein potenzielles Merkmal dessen betrachtet werden, was George Lawson als „verhandelte Revolution“⁸⁹ bezeichnet hat.

Aus erkenntnistheoretischer Sicht erkannte Feyerabend an, dass es viele Wissenschaften mit unterschiedlichen Standards und Regeln gibt⁹⁰, und argumentierte, dass wissenschaftliche Praktiker in *offenen* Beratungsforen eher als *Ratgeber* denn als Autoritäten in ihrem spezifischen Bereich fungieren sollten. Als Ratgeber erkennt der Praktiker die Grenzen etablierter Theorien und die Notwendigkeit, neue Methoden und Mittel der Auseinandersetzung zu entwickeln. Die Anerkennung der Grenzen wissenschaftlicher Modelle, insbesondere angesichts komplexer offener Systeme, führt zu der vernünftigen Einsicht, dass theoretische oder Laborwissenschaft nicht ausreichen, um soziale und politische Entscheidungen zu treffen, die viel mehr von praktischer Vernunft abhängen.

liche Escuela Moderna, die eine freie und weltliche Erziehung förderte. Seine antiklerikalen und anarchistischen Ansichten brachten ihn in Konflikt mit der katholischen Kirche. Er wurde fälschlicherweise 1909 der Anstiftung zu den Unruhen der sog. „Tragischen Woche“ beschuldigt, verurteilt und hingerichtet. Sein Tod löste auf der ganzen Welt Proteste aus. (Anm. d. Übers.)(Anm.

⁸⁷ Der amerikanische Schriftsteller und Anarchist Paul Goodman (1911-1972) wuchs in ärmlichen Verhältnissen in New York auf. Seine intellektuelle Prägung erhielt er in der jüdischen Community. In den 1930er bis 1950er Jahren schrieb er vor allem Gedichte, Theaterstücke und Kurzgeschichten. Durch seine Zusammenarbeit mit Fritz Perls wurde er zum Mitbegründer der Gestalttherapie. In den 1960er Jahren avancierte Goodman mit sozialkritischen Schriften wie *Growing Up Absurd* zu einer Identifikationsfigur der Studentenbewegung und der Neuen Linken. Goodman war von den Theoretikern des traditionellen Anarchismus wie Kropotkin beeinflusst und favorisierte die gewaltfreie Transformation der Gesellschaft durch basisdemokratische Initiativen. Insgesamt betonte Goodman in seinen Schriften die individuelle Autonomie und vertrat einen pragmatischen, lebensnahen Anarchismus. Er starb 1972 an den Folgen eines Herzinfarkts. (Anm.(Anm. d. Übers.)

⁸⁸ Siehe auch: George Woodcock: *The Anarchist as Conservative*, in: Peter Parisi (Ed.): *Artist of the Actual: Essays on Paul Goodman*, London: Scarecrow Press, 1986, pp. 15- 35 sowie Colin Ward: *Anarchy in Action*, London: Freedom Press, 1982.

⁸⁹ George Lawson: *Negotiated Revolutions: The Prospects for Radical Change in Contemporary World Politics*, in: *Review of International Studies*, Vol. 31 (2005), pp. 473-493 ([online](#) | [PDF](#)).

⁹⁰ Vgl. Feyerabend: *Science in a Free Society* (1982) (vgl. Anm. 78), p. 23.

Darüber hinaus kritisiert Feyerabend in einem posthum veröffentlichten Werk den Fetischismus des abstrakten Wissens und knüpft damit an Bakunins Kritik in *Gott und der Staat* an. Das Echo dürfte unbewusst erfolgt sein, wenngleich der Hegelsche Begriff der „Totalität“ ein gemeinsamer Einfluss zu sein scheint. Begriffliche und theoretische Abstraktionen, so argumentiert Feyerabend, lösen die Objekte (Entitäten⁹¹) aus ihrer Totalität, in der sie existieren. Wenn abstraktes Wissen fetischisiert und verdinglicht wird, „werden die Überreste ‚real‘ genannt, was bedeutet, dass sie für wichtiger gehalten werden als die Totalität selbst“⁹². Oder wie es ein Interpret von Feyerabends Darstellung ausdrückt:

„Es gibt kein Entkommen: *Ein Subjekt zu verstehen bedeutet, es zu transformieren*, es aus seinem natürlichen Habitat zu entfernen und es in ein Modell oder in eine Theorie oder in eine poetische Darstellung von ihm zu integrieren. Was Feyerabend kritisiert, ist das Beharren auf den Ergebnissen dieses Abstraktionsprozesses als Realität, unter Ausschluss nicht nur anderer Abstraktionen, sondern auch von Merkmalen der Erfahrung, die für uns aus vielerlei Gründen wichtig sein können.“⁹³

Dies kommt Bakunins Darstellung des „Lebens“, das sich den Versuchen, es durch abstraktes Denken zu erfassen, immer wieder entzieht, erstaunlich nahe. Und es hat eine politische Implikation, die mit Bakunins Betonung der Notwendigkeit übereinstimmt, „die Wissenschaft auf ihren Platz zu verweisen“, indem die institutionalisierten Hierarchien erkenntnistheoretischer Autorität aufgebrochen werden. Die Kritik der Abstraktion unterstützt Feyerabends frühere Forderungen nach demokratischer Beteiligung von Laien und unterstützt die Art von Initiativen, die von den neuen sozialen Bewegungen vorangetrieben werden. Denn diese Initiativen richten sich

⁹¹ In der Informatik ist eine *Entität* ein einzelnes, eindeutig identifizierbares Informationsobjekt. Entitäten fassen verschiedene Informationen unter einem Oberbegriff zusammen. Die Entität „Produkt“ könnte beispielsweise Daten wie Produktname, Preis, Beschreibung, Produktbilder usw. zusammenfassen. Entitäten sind ein wichtiger Bestandteil der Datenmodellierung, um Informationen in einem System strukturiert abzubilden. (*Anm.(Anm. d. Übers.)*)

⁹² Paul Feyerabend: *Conquest of Abundance: A Tale of Abstraction versus the Richness of Being*, ed. by Bert Terpstra, Chicago: University of Chicago Press, 1999, p. 5.

⁹³ Gonzalo Munévar: *Conquering Feyerabend's Conquest of Abundance*, in: *Philosophy of Science*, Vol. 69 (2002), No. 3, p. 522 ([online](#)) [Hervorhebungen im Original].

gerade gegen die Tendenz der Experten, die Abstraktion zu fetischisieren. Feyerabends Dezentrierung – *nicht* Ablehnung – der wissenschaftlichen Autorität unterstützt somit das Argument, dass die Stimmen der Bürgerinitiativen nicht in der Sprache und in den Begriffen der etablierten wissenschaftlichen Disziplinen ausgedrückt werden sollten. Die deklaratorische Haltung der Bürgergruppen formalisiert eine Reihe von Behauptungen und Beziehungen, denen in einer demokratischen Gesellschaft Legitimität und Zugang zu den für ihre Bewertung notwendigen Ressourcen zuerkannt werden sollte.

Feyerabends Darstellung der Kontrolle der Wissenschaft durch Laien sagt wenig darüber aus, *wie* diese sozialen Kräfte konstituiert werden können, d.h. welche Art von kollektivem Handeln eine Dynamik in Richtung eines inklusiven demokratischen Prozesses, wie er ihn befürwortet, erzeugen kann. Allerdings haben die von Feyerabend vorgeschlagenen inkrementellen Bürgerinitiativen seit seiner Veröffentlichung explosionsartig zugenommen, und eine Reflexion über diese Erfahrung ermöglicht eine gewisse Modifikation einer anarchistischen Praxis für eine partizipative öffentliche Wissenschaft.

Soziale Bewegungen, Wissenschaft, Umwelt und Gesundheit

Die ökologische Unversehrtheit und die menschliche Gesundheit sind voneinander abhängig, und die zunehmende Synergie zwischen sozialen Umwelt- und Gesundheitsbewegungen⁹⁴ durch justice frames⁹⁵ unterstreicht dies.⁹⁶ Die ambivalente Beziehung des Anarchismus zur Wissenschaft⁹⁷ spiegelt sich in den Erfahrungen und Praktiken von Aktivisten in beiden Bereichen

⁹⁴ Vgl. Phil Brown and Stephen Zavestoski: *Social Movements in Health: An Introduction*, in: *Sociology of Health and Illness*, Vol. 26 (2004), No. 6, pp. 679-694 ([online](#)).

⁹⁵ *Justice frames* sind Diskursrahmen, die gesellschaftliche Missstände als Ungerechtigkeit darstellen, um Lösungen im Sinne von mehr Gerechtigkeit einzufordern. Ein Beispiel ist der Diskurs um Ungleichheit bei Einkommen und Vermögen, der diese als ungerecht brandmarkt und eine gerechte Umverteilung fordert. (*Anm.*(*Anm. d. Übers.*)

⁹⁶ Siehe auch: Alexandra Plows and Paula Boddington: *Troubles with Biocitizenship*, in: *Genomics, Society and Policy*, Vol. 2 (2006), No. 3, pp. 115-135 ([online](#) | [PDF](#)).

⁹⁷ Vgl. Restivo: *Science, Sociology of Science, and the Anarchist Tradition* (vgl. Anm. 1).

wider. Es mag ideologisch nützlich sein, die Öffentlichkeit als „innovations-resistent“ darzustellen, aber es ist schwierig, diese Darstellung aufrechtzuerhalten. Der Wissenschaftssoziologe Steve Yearley ist einer derjenigen, die nachgewiesen haben, dass Umweltbewegungen wissenschaftliche Techniken nutzen, um die vorherrschenden epistemologischen Behauptungen der Wissenschaft herauszufordern und in Frage zu stellen.⁹⁸ Patientengruppen werden zunehmend als Beispiele für „kollektives Handeln“ anerkannt, die eine entscheidende Rolle bei der Definition relevanten wissenschaftlichen Wissens spielen.⁹⁹ Solche Bewegungen stützen sich auf wissenschaftliche Wissensansprüche, mobilisieren diese und verleihen ihnen soziale Kraft, während sie *gleichzeitig* kommerzielle und industrielle Interessen, etablierte Hierarchien innerhalb und *zwischen* wissenschaftlichen Berufen sowie Regulierungsbehörden und politische Behörden herausfordern. Für unsere Argumentation unterstreichen Fälle wie diese die Bedeutung einer direkten Interessenvertretung bei der Definition wissenschaftlicher Interessen und der zu ihrer Erforschung notwendigen wissenschaftlichen Arbeit.

In der Wissenschaftssoziologie ist das Konzept der „Koproduktion“ von Wissen und politischer Ordnung¹⁰⁰ in Kombination mit dem Konzept des sozialen oder politischen Imaginären¹⁰¹ ein prominenter Ansatz für die Bürgerbeteiligung. So wertvoll solche Ansätze sind, so sehr dominieren in diesen Arbeiten *abstrakte* sozialwissenschaftliche Kategorien wie „Bürger“, „Demokratie“ und „Gemeinwesen“. Daraus ergibt sich ein Paradox, denn der „Bürger“, dessen Beteiligung angestrebt wird, kann auch der „Bürger“ sein, der als *Quelle* öffentlicher Gegenreaktionen gegen die Wissenschaft gefürchtet wird.

Solche Ängste waren in Großbritannien besonders verbreitet, nachdem während des Ausbruchs der Rinderseuche BSE kategorische, wenn auch falsche politische Zusicherungen über die Sicherheit des menschlichen

⁹⁸ Vgl. Steven Yearley: *The Green Case*, London: Routledge, 1991.

⁹⁹ Vgl. Volonlona Rabeharisoa and Michel Callon: *Patients and scientists in French muscular dystrophy research*, in: Sheila Jasanoff (Ed.): *States of Knowledge: The co-production of science and social order*, London: Routledge, 2004, pp. 142-160.

¹⁰⁰ Vgl. Ebd.; siehe auch: Steven Shapin and Simon Schaffer: *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.

¹⁰¹ Vgl. Yaron Ezrahi: *Science and the political imagination in contemporary democracies*, in: Jasanoff (Ed.): *States of Knowledge* (vgl. Anm. 99), pp. 254-273.

Verzehr von Rindfleisch gemacht wurden und die Medien anschließend gentechnisch veränderte Nutzpflanzen als „Frankenstein Food“ darstellten.¹⁰² Ezrahi argumentiert, dass die „zeitgenössische Kultur der elektronischen Massenmedien“ eine zentrale Rolle bei der „Verbreitung des öffentlichen Misstrauens gegenüber Behörden und Institutionen und dem Niedergang des politischen Massenaktivismus“ spielt und die epistemologische und institutionelle Autorität der Wissenschaft untergräbt.¹⁰³

Die Darstellung einer „Krise“ der gesellschaftlichen Autorität der Wissenschaft als eines zeitgenössischen Phänomens, das sich durch Veränderungen in den Techniken der visuellen Repräsentation konstituiert, übersieht die historisch umstrittenen Machtverhältnisse, die das Verhältnis von Wissenschaft und Gesellschaft umgeben. Jenseits von Fragen der wissenschaftlichen Kommunikation und Repräsentation geht es vor allem darum, die im anarchistischen Kanon präsentierte „andere Wissenschaft“ zu erkennen. Dies hat zur Folge, dass der inklusive liberale Begriff des Bürgers differenziert wird, dass ein öffentliches oder allgemeines Gut disaggregiert wird und dass signifikante biologische und soziale Unterschiede in den Vordergrund rücken. Die Wissenschaften interagieren also mit Öffentlichkeiten, die durch Alter, „Rasse“ (bzw. Ethnie), Geschlecht, Sexualität, Klasse, räumlich-ökologische Lage und unterschiedliche Glaubens- und Wertesysteme unterschiedlich konstituiert sind. Universelle wissenschaftliche Gesetze und allgemeingültige Regulierungsmodelle stehen sowohl mit der jeweiligen Differenz als auch mit der zunehmenden Fähigkeit in Konflikt, das differenzierte Wissen über elektronische Medien zu kommunizieren.

Zahlreiche wissenschaftssoziologische Fallstudien¹⁰⁴ zeigen, wie sich Akteure sozialer Umweltbewegungen gegen wissenschaftliche und regulative Positionen wehren, die auf hochgradigen Abstraktionen beruhen, die angeblich die Grundlage universeller Standards bilden, die eine globale regu-

¹⁰² Vgl. Emma Hughes: *Dissolving the Nation: Self-deception and Symbolic Inversion in the GM Debate*, in: *Environmental Politics*, Vol. 16 (2007), No. 2, pp. 318-336.

¹⁰³ Ezrahi: *Science and the political imagination in contemporary democracies* (vgl. Anm. 101), pp. 272-273.

¹⁰⁴ Siehe z.B.: Sylvia N. Tesh: *Uncertain Hazards: Environmental Activists and Scientific Proof*, Ithica, NY and London: Cornell University Press, 2000.

lative Reichweite untermauern.¹⁰⁵ Das Grundprinzip solcher Auseinandersetzungen ist die Bevorzugung von situiertem¹⁰⁶ oder lokalem Wissen¹⁰⁷, das häufig auf der empirischen Beobachtung von Kategorien beruht, die in abstrakten theoretischen Modellen nicht oder nur unzureichend berücksichtigt werden; in Modellen also, die häufig als Grundlage für komplexe computergestützte Simulationen oder mathematische Vorhersagegleichungen verwendet werden. Tesh beschreibt beispielsweise, wie Aktivisten auf der Grundlage lokaler Beobachtungen Daten zur Krebsinzidenz in den USA sammelten, die zu einer Revision der „Goldstandard“-Vorschriften auf Bundesebene führten.

In diesen Konflikten zeigt sich die Spannung zwischen einer Wissenschaft des Lebens, die die Besonderheit lokaler Bedingungen und Beziehungen anerkennt, und der Wissenschaft abstrakter universeller Gesetze oder statistischer Durchschnittswerte.¹⁰⁸ Unabhängige direkte Beobachtung und populäre Epidemiologie¹⁰⁹ können oft die vorherrschende Weisheit in Frage stellen, die in den wissenschaftlichen Institutionen verankert ist, in denen die heutigen Nachfahren von Bakunins „Gelehrten“ leben. Der „Strahlenschutz“ ist eines der bekanntesten Beispiele.

Die Epidemiologin Alice Stewart untersuchte die Krankengeschichten von Frauen, die während der Schwangerschaft geröntgt worden waren, und entdeckte einen Zusammenhang zwischen der Strahlenbelastung und fötalen Anomalien, der die Dosis-Wirkungs-Modelle der Internationalen Strah-

¹⁰⁵ Vgl. Welsh: *Mobilising Modernity* (vgl. Anm. 8).

¹⁰⁶ Vgl. Donna Haraway: *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, in: *Feminist Studies*, Vol. 14 (1988), No. 3 (Autumn), pp. 575-599 (online) [Hier nach dem Nachdruck in: Andrew Feenberg and Alastair Hannay (Eds.): *Technology and the Politics of Knowledge*, Indiana: Indiana University Press, 1995].

¹⁰⁷ Vgl. Brian Wynne: *May the Sheep Safely Graze? A Reflexive View of the Expert-Lay Knowledge Divide*, in: Scott Lash, Bron Szerszynsky and Brian Wynne (Eds.): *Risk, Environment and Modernity*, London: Routledge, 1996.

¹⁰⁸ Vgl. Rosemary McKechnie: *Insiders and outsiders: identifying experts on home ground*, in: Alan Irwin and Brian Wynne (Eds.): *Misunderstanding Science? The public reconstruction of science and technology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 126-151.

¹⁰⁹ Vgl. Phil Brown: *Popular Epidemiology and Toxic Waste Contamination: Lay and Professional Ways of Knowing*, in: *Journal of Health and Social Behavior*, Vol. 33 (1992), No. 3, pp. 267-281.

lenschuttkommission (ICRP) in Frage stellt.¹¹⁰ Stewarts Arbeit legt nahe, dass das lineare Schwellendosismodell, das zur Festlegung der offiziellen Strahlenschutznormen verwendet wird, die Auswirkungen niedriger Dosen ignoriert. Die Idee einer Schwellendosis, unterhalb derer keine strahlenbedingten Gesundheitsschäden auftreten, war von zentraler Bedeutung für das globale Regelwerk für kerntechnische Anlagen. Die Abkehr vom Schwellenwertmodell und die Annahme strengerer Normen hatte erhebliche Auswirkungen auf die wirtschaftliche Tragfähigkeit der Kernenergie und die staatliche Haftung für Militärpersonal. Stewart und andere Wissenschaftler, die mit dem Fall der Niedrigstrahlung in Verbindung gebracht wurden, wurden zum Gegenstand einer klassischen wissenschaftlichen „Kontroverse“, die sich über Jahrzehnte hinzog und bis zur Verunglimpfung des Berufsstandes reichte. Zur gleichen Zeit, als Stewart Daten über den medizinischen Nutzen von Strahlung sammelte, gaben die Verantwortlichen der britischen Nuklearwaffenfabrik Windscale in Cumbria absichtlich beträchtliche Strahlungsmengen an die Umwelt ab, um eine wissenschaftliche Bewertung zu ermöglichen.¹¹¹ Öffentliche Anerkennung in der radiologischen Fachwelt fand Stewarts Arbeit schließlich im Jahr 2006. Zu diesem Zeitpunkt wurde eine Kombination aus Virusinfektion und Bevölkerungsmobilität verwendet, um die Häufung von Krebserkrankungen in der Umgebung von Kernkraftwerken offiziell zu erklären. Stewarts Methodik ist ein anschauliches Beispiel dafür, wie die systematische Auswertung von Einzelfällen zu Ergebnissen führen kann, die mit den Ergebnissen quantitativer statistischer Verfahren nicht vereinbar sind.

In Großbritannien beschäftigen sich Gruppen wie die Low Level Radiation Campaign, Friends of the Earth, Greenpeace und zahlreiche „Anti-Atom-Allianzen“ seit langem mit Fragen des Strahlenschutzes und sammeln unabhängige Daten, oft in Zusammenarbeit mit Teams an den Universitäten. Diese Arbeiten bezogen sich auf die Radonbelastung in Häusern, den Tritiumgehalt in Fisch und Obst und den Strontiumgehalt in Milchzähnen von Kindern. Diese Arbeiten und die damit verbundene Medienaufmerksamkeit

¹¹⁰ Vgl. Gayle Greene: *The Woman Who Knew Too Much: Alice Stewart and the Secrets of Radiation*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2001.

¹¹¹ Vgl. Catherine Caulfield: *Multiple Exposures: Chronicles of the Radiation Age*, Chicago: University of Chicago Press, 1990, pp. 218-219.

bildeten den Hintergrund für die institutionelle Neubewertung der Strahlenschutznormen. Wie bei vielen anderen „radikalen“ Anliegen im Vereinigten Königreich spielte ein Insider, in diesem Fall der ehemalige Regierungsminister Michael Meacher, eine Schlüsselrolle.

Meacher gründete das Committee Examining the Radiation Risks of Internal Emitters (CERRIE) „auf einer ausgewogenen Basis, die alle gegensätzlichen Standpunkte vollständig berücksichtigte“, um die Bereiche, in denen Einigkeit bestand, zu formalisieren und „die Meinungsverschiedenheiten in einer verständlichen Sprache zu erläutern und Forschungsarbeiten vorzuschlagen, die zu ihrer Lösung beitragen könnten“¹¹². Der britische Aktivist und kritische Wissenschaftler Chris Busby, ein ausgebildeter Chemiker und Mitglied des Green Audit¹¹³, war ein wichtiger Vertreter dieses Bereiches. Die Kombination aus unabhängiger Beobachtung, kritischer Wissenschaft und dieser Lobbyarbeit ist untrennbar mit den späteren Revisionen der offiziellen Dosismodelle für Tritium verbunden, die vom National Radiological Protection Board (NRPB) aus den ICRP-Modellen¹¹⁴ abgeleitet wurden.¹¹⁵ Die Meinungsverschiedenheiten über den erforderlichen Umfang der Revision der Strahlenschutzstandards, das notwendige Programm weiterer wissenschaftlicher Arbeiten und die Notwendigkeit eines vorsorgeorientierten Ansatzes angesichts der Unsicherheiten wurden in einem „Minderheitenbericht“ formell festgehalten.¹¹⁶

¹¹² Siehe CERRIE Minority Report: *Minority Report of the UK Department of Health / Department of Environment (DEFRA) Committee Examining Radiation Risks from Internal Emitters (CERRIE)*, Aberystwyth: Sosiumi Press, 2004, p. 1.

¹¹³ Chris Busby: *Wings of Death: Nuclear Pollution and Human Health*, Aberystwyth: Green Audit, 1995 sowie Ders.: *Wolves of Water: A Study Constructed from Atomic Radiation, Morality, Epidemiology, Science, Bias, Philosophy and Death*, Aberystwyth: Green Audit, 2007.

¹¹⁴ Der Begriff *ICRP-Modelle* bezieht sich auf Modellkonzepte, die von der Internationalen Kommission für Strahlenschutz (International Commission on Radiological Protection, ICRP) entwickelt wurden. Dazu gehören die Berechnung von Strahlendosen, Risikobewertungen sowie die Erstellung von Richtlinien. So gibt es beispielsweise das *ICRP Human Phantoms Model* zur Abschätzung von Strahlendosen auf Organe und Gewebe. Es wird in der Medizin eingesetzt, um Strahlenexpositionen zu minimieren. (*Anm.(Anm. d. Übers)*)

¹¹⁵ Vgl. Edwards, Rob: *Study shows possible link between radioactive factory waste & rising infant mortality*, in: *The Observer*, 18.07.1999, p. 7 und Ian Fairlie: *Tritium – The overlooked nuclear hazard*, in: *The Ecologist*, Vol. 22 (1992), No. 5, pp. 228-232.

¹¹⁶ Vgl. CERRIE Minority Report (vgl. Anm. 112).

Solche kritischen Wissenschaftsbewegungen bleiben innerhalb der epistemischen Gemeinschaften isoliert, es sei denn, sie werden in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit durch Aktivitäten sozialer Bewegungen verstärkt.¹¹⁷ Die Artikulation kollektiver Interessen durch die Mobilisierung sozialer Kräfte über ein breites Spektrum von Kampagnenaktivitäten bis hin zu direkten Aktionsformen *trägt* zu kritischen Wissenschafts- und Technikargumenten bei. Es ist wichtig, solche Äußerungen nicht mit „wissenschaftsfeindlichen“ Positionen zu verwechseln. Wenn keine gesellschaftliche Kraft hinter den wissenschaftlichen Dissidenten mobilisiert wird, können kritische Stimmen leicht marginalisiert und aus normativen sozialen, kulturellen und politischen Gründen abgelehnt werden¹¹⁸, was von den zeitgenössischen „Gelehrten“, die den Status quo verteidigen, ausgenutzt wird.

Dies spiegelt Bakunins Betonung der populärwissenschaftlichen Bildung wider, eine Formulierung, die in der heutigen Fokussierung auf das öffentliche Verständnis und die öffentliche Akzeptanz von Wissenschaft implizit enthalten ist. Die Komplexität des zeitgenössischen wissenschaftlichen Wissens und seiner Anwendungen übersteigt die Fähigkeit eines einzelnen Mitglieds der Öffentlichkeit, sich in der „Wissenschaft“ *sui generis* zurechtzufinden. Die entscheidenden Punkte für den Anarchismus liegen hier in der Bedeutung der Überwindung professioneller Grenzen und des Aufbaus *kollektiver* Aktionen an der Basis, die darauf abzielen, Wissenschaft und Technologie in der Praxis zu verstehen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Eine solche Praxis konzentriert sich *sowohl* auf die Aneignung von Wissen in Fachdebatten *als auch* auf die sozialen Kontexte und Beziehungen, die für die Anwendung dieser Wissenschaft erforderlich sind.

Die Forderungen informierter und engagierter Bürger sind Ausdruck einer kritischen Teilgruppe innerhalb einer Gesellschaft, die in der Lage ist, an der Schnittstelle zwischen wissenschaftlichem Fortschritt, kommerzieller Anwendung und vorherrschenden Regulierungsstandards zu intervenieren. Diese Kämpfe um Umwelt- und Gesundheitsfragen sollten nicht als isolierte, rein lokale Phänomene betrachtet werden. Leider hat die Tradition der Fallstudien in der Wissenschafts- und Techniksoziologie, die sich in erster

¹¹⁷ Vgl. Welsh: *Mobilising Modernity* (vgl. Anm. 8).

¹¹⁸ Vgl. Brian Martin: *Suppression of Dissent in Science*, in: *Research in Social Problems and Public Policy*, Vol. 7 (1999), pp. 105-135 ([online](#)).

Linie auf epistemologische Aspekte und nicht auf umfassendere machttheoretische Fragen konzentriert, dazu beigetragen, dass sich die *Formen* der Kontroversen in verschiedenen sozialen und geographischen Kontexten nicht unbedingt reproduzieren. Diese Kämpfe um Umwelt- und Gesundheitsfragen, die Laienwissen mobilisieren, sind keinesfalls isolierte Phänomene, sondern weisen gemeinsame Kampfformen und Organisationsmuster auf. Zusammen bilden sie ein neues Konzept von **Citizen Science**¹¹⁹ und eine mögliche radikale Transformation der Zivilgesellschaft.¹²⁰

Die Bedeutung dieser Bewegungen für die anarchistische Praxis und die Auseinandersetzung der sozialen Bewegungen mit der Wissenschaft liegt in ihrer ontologischen oder sozialen Distanz zu den institutionellen Denkgewohnheiten der institutionalisierten Wissenschaft. Während die Organisationen der sozialen Bewegungen in ihrer Auseinandersetzung mit der Big Science weit in den staatlichen Raum vordringen, mobilisieren die Akteure der sozialen Bewegungen lokales Wissen und formalisieren die relevanten Wissensobjekte aus einer kognitiven, politischen und moralischen Haltung heraus, die nicht primär von den herrschenden Denkgewohnheiten beeinflusst ist. Der Druck zur Demokratisierung der Wissenschaft, der aus diesen zahllosen lokalen Auseinandersetzungen erwächst, muss noch adäquat als systemischer Prozess anerkannt werden, der die Bedeutung und Relevanz von *Differenzen* gegenüber „universellen“ Gesetzen und Regulierungsstandards offenlegt. Unabhängig davon, ob die sozialen Gruppen, die diese Arbeit leisten, sich selbst als anarchistisch bezeichnen, verkörpert ihre Praxis anarchistische Grundprinzipien, die das Lokale oder das Nahe dem Universellen oder dem Fernen vorziehen. In methodologischer Hinsicht können die Aktionen der Bürgergruppen als Kodifizierung der Anomalien betrachtet werden, die für Kuhns Konzeption des Paradigmenwechsels¹²¹

¹¹⁹ Vgl. Alan Irwin and Mike Michael: *Science: Social Theory and Public Knowledge*, Maidenhead: OUP, 2003.

¹²⁰ Vgl. Chesters and Welsh: *Complexity and Social Movements* (vgl. Anm. 25).

¹²¹ Der Begriff *Paradigmenwechsel* wurde von dem amerikanischen Wissenschaftshistoriker Thomas S. Kuhn (1922-1996) in seinem Buch *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) geprägt. Kuhns Theorie revolutionierte die Wissenschaftsgeschichte und -philosophie, indem sie betonte, dass sich Wissenschaft nicht linear entwickelt. Stattdessen durchläuft sie Phasen, in denen Paradigmen einen Konsens erreichen, bis Anomalien einen Wandel erzwingen. Dieser Bruch mit etablierten Traditionen führt zu grundlegenden Veränderungen im wissen-

zentral sind, indem sie der Beobachtung, die durch die konkrete und gelebte Erfahrung geprägt ist, den Vorrang geben.

Während prominente linke Kritiker dem Staat nach wie vor eine wichtige Rolle bei der Regulierung zuerkennen, gibt es Grund, an der Fähigkeit der Staaten zu zweifeln, im Sinne des *globalen* Gemeinwohls zu handeln, und zwar aufgrund institutionalisierter Interessen und Denkgewohnheiten, die der nationalen oder „heimischen“ Wirtschaft Vorrang einräumen. Dies wird durch das zwischenstaatliche Gerangel deutlich, das im Zusammenhang mit den Kyoto-Protokollen zu einer Verwässerung der ursprünglichen Klimaschutzziele geführt hat. Globale soziale Bewegungen und subnationale staatliche Akteure haben eine proaktivere Haltung eingenommen und sind zu wichtigen Akteuren des Wandels geworden. Dies zeigt sich vielleicht am deutlichsten in den USA, wo der Aufschub von Maßnahmen zum Klimawandel auf Bundesebene mit dem Glauben an die Möglichkeit einer zukünftigen technologischen Lösung gerechtfertigt wurde. Angesichts dieser Untätigkeit hat eine Koalition von US-Bundesstaaten ihre eigenen Aktionsprogramme auf den Weg gebracht, die sich an den spezifischen Bedürfnissen und dem politischen Willen ihrer Bürger orientieren. Was als eine Reihe von Erklärungen von Städten an der Westküste begann, konsolidiert sich Berichten zufolge zu einer nordöstlichen Koalition von Staaten von New Jersey bis Maine, deren Treibhausgasemissionen denen Deutschlands entsprechen. Kalifornien, Oregon, Washington, New Mexico und Arizona (letzterer ein Staat, in dem in jüngster Zeit Todesfälle aufgrund extremer Temperaturen zu verzeichnen waren) prüfen zum Zeitpunkt der Erstellung dieses Berichts die Möglichkeit, ähnliche Koalitionen zu bilden.¹²²

Die implizite Anerkennung des Bioregionalismus, die diese Maßnahmen auszeichnet, und die Anerkennung des Wertes einer lokalen Wahlpolitik durch zutiefst grüne Akteure sozialer Bewegungen ordnen diese Initiativen in den Bereich eines progressiven Anarchismus für ein globales Zeitalter ein, wie er von Purkis und Bowen beschrieben wird.¹²³ Das Auftauchen

schaftlichen Denken und Arbeiten, wie sie mit der kopernikanischen Revolution beschrieben wurden, die unser Weltbild nachhaltig verändert hat. (*Anm.(Anm. d. Übers.)*)

¹²² Vgl. Welsh: *In Defence of Civilisation* (vgl. Anm. 13).

¹²³ Vgl. Jon Purkis and James Bowen (Eds.): *Changing Anarchism: Anarchist theory and practice in a global age*, Manchester: Manchester University Press, 2004.

von Anti-GVO-Kandidaten¹²⁴ in den Corn Belts (Maisanbau-Regionen) Nordamerikas ist ein weiteres Beispiel für das fragmentarische und „sich verschiebende Terrain“, das die historische politische Anatomie der Staatsformen umgestaltet und untergräbt.¹²⁵

Weit davon entfernt, pessimistisch zu sein und den technologischen Fortschritt im Sinne des Primitivismus abzulehnen, handelt es sich um eine Ära, in der das Potential für Interventionen im Einklang mit anarchistischen Prinzipien vielleicht größer ist als je zuvor. Die Herausforderung für anarchistische Praxis besteht darin, nicht-hierarchische, horizontal-demokratische Formen der Auseinandersetzung mit dieser Dynamik zu entwickeln, um eine soziale Gestaltung der wissenschaftlichen und technologischen Entwicklung zu erreichen. Dies steht im Einklang mit den klassischen Formulierungen von Lewis Mumford.¹²⁶ Mumfords Kritik an der Megamaschine ist eine wichtige Begründung für die primitivistische Haltung gegenüber Wissenschaft und Technik, aber diese Betonung vernachlässigt die fortbestehende Fähigkeit menschlichen Handelns, sowohl die technisch-wissenschaftliche Entwicklung als auch die wirtschaftlichen Prioritäten zu lenken und neu auszurichten.¹²⁷ Mumford erkannte, dass die „Umwandlung der Sonnenenergien“ die „Grundbedingung aller wirtschaftlichen Aktivitäten“¹²⁸ ist, ein Thema, auf das Bookchin¹²⁹ später zurückkommt.

Die Nutzung dieser „freien Güter“ ist nach wie vor von zentraler Bedeutung für die Reduktion der anthropogenen Treibhausgase, die für den Klimawandel verantwortlich sind. Sie wurde als das „umfassendste Markt-

¹²⁴ Der Begriff *Anti-GVO-Kandidat* bezeichnet im politischen Kontext der USA eine ablehnende Haltung gegenüber gentechnisch veränderten Organismen (GVO). Er steht für ein Programm, eine Partei oder eine Initiative, die sich für ein Verbot oder eine stärkere Regulierung von gentechnisch veränderten Lebensmitteln und anderen Produkten einsetzt. (*Anm.(Anm. d. Übers.)*)

¹²⁵ Vgl. Welsh: *In Defence of Civilisation* (vgl. Anm. 13).

¹²⁶ Vgl. Mumford: *Technics and Civilization* (1934), (vgl. Anm. 4).

¹²⁷ Vgl. Mumford: *Technics and the Future* (1954), (vgl. Anm. 16).

¹²⁸ Mumford: *Technics and Civilization* (1934), (vgl. Anm. 4), p. 375.

¹²⁹ Vgl. Murray Bookchin: *Post-Scarcity Anarchism*, London: Wildwood House, 1974, pp. 122-127.

versagen aller Zeiten“¹³⁰ bezeichnet. Das technisch-wissenschaftliche „Plateau“¹³¹ der Nachkriegszeit, das auf nationalen Netzsystemen beruhte, die Atomstrom lieferten, der „zu billig ist, um ihn zu messen“¹³², basiert weiterhin auf dem Transport und Verkauf von Energie und nicht auf der Nutzung kostenloser Energie am Ort des Verbrauchs. Die technischen Mittel zur Bereitstellung sauberer Energie vor Ort sind weitgehend vorhanden, aber die britische Regierung gehört zu denjenigen, die den Klimawandel als Rechtfertigung für die Beibehaltung der Kernkraft anführen.

Wir stehen hier vor einer eindeutigen zivilisatorischen Entscheidung. Entweder wir lassen zu, dass der Klimawandel neue Formen des staatlichen Techno-Autoritarismus legitimiert, indem wir autoritäre staatliche Regime des Umweltmanagements entstehen lassen, die uns im Namen der Knappheit einer immer schlechter werdenden Umwelt regulieren.¹³³ Oder wir können auf den Klimawandel so reagieren, wie es Denker wie Mumford, Bookchin und Paul Goodman seit langem gefordert haben – mit regionalen, dezentralen, befreienden, erneuerbaren Technologien.¹³⁴ Dies ist ein klarer Fall, in dem unsere technologischen Entscheidungen von unseren politischen und sozialen Visionen beeinflusst werden. Noch nie war es so wichtig wie heute, eine anarchistische Gesellschaftstheorie von Wissenschaft und Technologie zu entwickeln. Die anarchistische Vision einer befreienden Wissenschaft und Technologie ist heute von entscheidender Bedeutung als eine Möglichkeit, dem eisernen Käfig des etatistischen Techno-Autoritarismus des Kalten Krieges und den vermeintlichen Imperativen der neoliberalen Markttrationalität der Nachkriegszeit zu entkommen. Kreatives Engagement, soziale Deliberation¹³⁵ und soziale Ge-

¹³⁰ Nicholas Stern: *The Economics of Climate Change: The Stern Review*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. I.

¹³¹ Mumford: *Technics and Civilization* (1934), (vgl. Anm. 4), p. 430.

¹³² Welsh: *Mobilising Modernity* (vgl. Anm. 8).

¹³³ Vgl. Welsh: *In Defence of Civilisation* (vgl. Anm. 13).

¹³⁴ Vgl. Bookchin: *Post-Scarcity Anarchism* (vgl. Anm. 129) und Ivan Illich: *Tools for Conviviality*, New York: Harper and Row, 1973 sowie Paul Goodman and Percival Goodman: *Communitas: Means of Livelihood and Ways of Life*, Columbia: Columbia University Press, 1989.

¹³⁵ *Soziale Deliberation* bezeichnet einen Prozess der gesellschaftlichen Meinungsbildung, bei dem unterschiedliche Positionen zu einem Thema oder Problem aufeinandertreffen. Im Idealfall können sich alle Beteiligten auf der Basis guter Argumente und im Konsens verständigen.

staltung wissenschaftlicher und technologischer Entwicklungen sind von zentraler Bedeutung für ein anarchistisches Engagement im 21. Jahrhundert.

Fazit: Anarchistische Praxis und Wissenschaft

Der zeitgenössische Anarchismus existiert inmitten neuer Formen der Kommunikationstechnologie, die sowohl virtuelle als auch Face-Work-Communities¹³⁶ ermöglichen. Das Aufkommen des Internets als ein Mittel, um die Kontrolle über Atomwaffen zu gewährleisten, zeigt, wie das Streben der staatlichen Wissenschaft nach Kontrolle dezentralisierte Innovationen in den Zwischenräumen der Megamaschine ermöglicht. Diese Entwicklungen können von sozialen Bewegungen und radikalen Akteuren kolonisiert werden, die diese Technologien weiterentwickeln und ihnen dadurch ein neues soziales und politisches Potenzial verleihen. Eine solche Aneignung der Technologie fördert die Prinzipien, die Bakunins Kritik und seinen Ambitionen für eine Wissenschaft des Volkes zugrunde liegen.

Im Mittelpunkt steht dabei das Prinzip der unvermittelten Interessenvertretung und damit der direkten Einbindung der Betroffenen¹³⁷ sowie die Verpflichtung und das Engagement zur Aufklärung der breiteren Öffentlichkeit über die damit verbundenen Interessen. Neue Kommunikationstechnologien und Netzwerke können sinnvolle Beratungen und demokratische Entscheidungsfindungen in nicht-hierarchischen Verfahren erleichtern. Um das soziale Potenzial bestehender und neuer Technologien zu nut-

Ziel ist eine rationale Entscheidung, die von allen akzeptiert wird. Deliberation findet in der Zivilgesellschaft, in den Medien und in der Politik statt. Sie ist wichtig für eine lebendige Demokratie, scheitert aber oft an der Dominanz von Partikularinteressen. (Anm.(Anm. d. Übers.)

¹³⁶ Der soziologische Begriff *face-work* bezeichnet ein Konzept, das in der Sozialpsychologie und Soziologie verwendet wird, um soziale Interaktionen mit sozialem Ansehen zu beschreiben. „Face“ (Gesicht) bezieht sich hier auf das öffentliche Image oder den sozialen Status einer Person in einer sozialen Interaktion. *Face-work* umfasst die Bemühungen einer Person, ihr soziales Ansehen in sozialen Situationen aufrechtzuerhalten, zu schützen oder zu verbessern. (Anm. d. Übers.)

¹³⁷ Vgl. Franks: *The Direct Action Ethic* (vgl. Anm. 83).

zen, muss die Technologie in ein soziales Milieu eingebettet werden, das in der Lage ist, die institutionelle Nutzung und die sozialen Praktiken, die die Technologien umgeben, zu verändern. Diese Aneignung der Technologie durch kreative und fortschrittliche soziale Bewegungen ist notwendig, um das befreiende Potenzial der Technowissenschaft, wie es anarchistische Denker wie Bookchin formuliert haben, zu verwirklichen.

Die notwendigen Praktiken existieren bereits in vielfältiger Form und binden Tausende von Menschen über das Netzwerk des Weltsozialforums (WSF) und die ihm angeschlossenen georegionalen und städtischen Sozialforen mit ein.¹³⁸ In diesen Netzwerken gibt es unzählige schwache Verbindungen, die das Potenzial haben, eine Vielzahl von Akteuren sozialer Bewegungen (im guten Sinne) zu integrieren. Auf dem Europäischen Sozialforum (ESF) 2004 in London nahmen an den Sitzungen zum Thema Wissenschaft Einzelpersonen und Vertreter:innen von Gewerkschaften, wissenschaftsbezogenen sozialen Bewegungen, Interessengruppen aus dem Bereich der Genetik sowie Umwelt- und Umweltschutzgruppen aus dem ganzen Kontinent teil.¹³⁹ Die demokratische Ausrichtung der europäischen Wissenschaftsbasis war ein wiederkehrendes Thema in den verschiedenen Arbeitsbereichen des ESF 2004. Das Treffen festigte ein europaweites Netzwerk, das auf dem ESF-Treffen in Florenz 2002 entstanden war. Das derzeitige Europäische Wissenschaftsforum, das sowohl professionelle Interessensnetzwerke als auch Wissenschaftsforen für Bürgerinnen und Bürger schaffen will, ist ein Beispiel für die Organisation sozialer Kräfte, die das Potenzial haben, formalisierte Experimente zur nachträglichen Einbeziehung der „Öffentlichkeit“ in die Wissenschaft zu revidieren und zu überwinden. Mit der Frage „Welche Art von Wissenschaft wollen wir und wozu brauchen wir sie?“ artikulieren die Stimmen innerhalb des ESF sowohl Fragen von allgemeiner Bedeutung, als auch spezifische Themen auf anspruchsvolle und fundierte Weise.

¹³⁸ Vgl. Chesters and Welsh: *Complexity and Social Movements* (vgl. Anm. 25) sowie Jai Sen, Anita Anand, Arturo Escobar and Peter Waterman (Eds.): *The World Social Forum: Challenging Empires*, New Delhi: Viveka Foundation, 2004.

¹³⁹ Vgl. Ian Welsh, Robert Evans and Alexandra Plows: *Human Rights & Genomics: Science, Genomics and Social Movements at the 2004 London Social Forum*, in: *New Genetics and Society*, Vol. 26 (2007), No. 2, pp. 1-13 ([online](#)).

Dies ist ein dissipativer Prozess¹⁴⁰, der einen immensen Zeit- und Energieaufwand erfordert und wie alle dezentralen Prozesse im Vergleich zur Megamaschine ineffizient *erscheint*. Der dissipative Charakter solcher Konvergenzräume ist jedoch *gewollt* und in den Organisationsprinzipien angelegt. Im Gegensatz zu formellen bürgerlich-repräsentativen politischen Systemen, die darauf ausgelegt sind, Komplexität zu reduzieren, zielen WSF und ESF darauf ab, mit Komplexität zu interagieren, um alternative Ausdrucksformen zu finden und die Bedeutung des freien Handelns anzuerkennen.¹⁴¹

Die Komplexitätstheorie legt nahe, dass kritische Untergruppen und individuelles freies Handeln der Schlüssel zu bedeutenden Veränderungen in Systemen sind, die weit vom Gleichgewicht entfernt sind. Mumfords Argument, dass es sowohl in physikalischen Systemen als auch im Leben im Allgemeinen „in seltenen und unvorhersehbaren Abständen Momente gibt, in denen eine verschwindend kleine Kraft aufgrund ihres Charakters und ihrer Position in der Gesamtkonstellation der Ereignisse eine sehr große Veränderung bewirken kann“¹⁴², ist ein früher Ausdruck dieses Denkens. Gegen die technokratische Herrschaft behauptete er damit, dass „die menschliche Persönlichkeit direkt in die Geschichte eingreifen kann, nicht nur durch organisierte Bewegungen und Gruppenaktionen, sondern auch durch Einzelpersonen, die aufmerksam genug sind, um zur richtigen Zeit am richtigen Ort für den richtigen Zweck zu agieren“¹⁴³. Mumfords Optimismus wird theoretisch durch die Komplexitätstheorie gestützt, die ebenfalls davon ausgeht, dass Individuen historisch bedeutsame Akteure des Wandels sind.¹⁴⁴ In den hier betrachteten radiologischen Fällen spielten

¹⁴⁰ Der Begriff *dissipativer Prozess* beschreibt einen Vorgang, bei dem Energie verloren geht, sei es durch Reibung, Wärmeübertragung oder andere Effekte. Ursprünglich aus der Thermodynamik stammend, wird der Begriff heute in verschiedenen Wissenschaftsbereichen verwendet, um Systeme zu beschreiben, in denen Energie aufgrund nichtlinearer Effekte „dissipiert“, d.h. verlorengelht. (*Anm. d. Übers.*)

¹⁴¹ Vgl. Raymond A. Eve, Sara Horsfall and Mary E. Lee: *Chaos, Complexity and Sociology: Myths, Models and Theories*, London: Sage, 1997.

¹⁴² Lewis Mumford: *The Opening Future* (1955), in: Ders.: *Interpretations and Forecasts: 1922-1972*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.

¹⁴³ Ebd., p. 476.

¹⁴⁴ Vgl. Eve et al.: *Chaos, Complexity and Sociology* (vgl. Anm 141).

wichtige Einzelpersonen eine zentrale Rolle bei der Förderung und Aufrechterhaltung kritischer wissenschaftlicher Positionen. Ihre Stimmen wurden zum Teil nur deshalb gehört, weil ihre epistemischen Forderungen von einer wachsenden sozialen Kraft unterstützt wurden.

Im Gegensatz zu Fokusgruppen¹⁴⁵, Bürgerjürs¹⁴⁶ und repräsentativen Stichproben schafft der Prozess der Sozialforen „Konvergenzräume“, in denen die Stimmen derjenigen, die am unmittelbarsten von den aktuellen Themen betroffen sind, die Arbeit der kritischen Untergruppen übernehmen und erste Diskussionspunkte für die breiteren Beratungsforen festlegen, in denen sie dann vermittelt zum Ausdruck kommen. Hier gibt es kein Allheilmittel, und die Zusammenarbeit, die die grundlegende Verpflichtung des Forenprozesses darstellt, birgt auch Konflikte. Ein wichtiger Bereich ist der Prozess der Anerkennung und Ermöglichung der Arbeit kritischer freier Individuen bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung der Rechenschaftspflicht.¹⁴⁷ Dies sollte Teil der Diskussion und Förderung strategischer Anliegen und notwendiger Organisationsformen sein. Die Bewegung der Sozialforen bietet ein organisatorisches Beispiel, auf dem aufgebaut werden kann, um die demokratische Kontrolle der Bevölkerung über die wissenschaftliche und technologische Entscheidungsfindung und Agenda zu fördern.

Die derzeitige Mode der „öffentlichen Konsultation“ zur Wissenschaftspolitik bezieht eine abstrakte Öffentlichkeit in einer Weise ein, die allzu leicht die Agenden der etablierten Eliten und Institutionen legitimiert

¹⁴⁵ Unter *Fokusgruppe* („focus group“) versteht man eine qualitative Forschungsmethode, bei der eine kleine Gruppe von ca. 6-12 Personen zu ihren Meinungen und Einstellungen zu einem bestimmten Thema befragt wird. Die Methode zielt darauf ab, durch die soziale Interaktion in der Gruppe detaillierte Informationen zu erhalten. Fokusgruppen werden vor allem bei sozialwissenschaftlichen Fragestellungen und in der Marktforschung eingesetzt. (*Anm. d. Übers.*)

¹⁴⁶ Der Begriff *Bürgerjürs* („citizen juries“) bezeichnet in den USA Gruppen von zufällig ausgewählten Bürgern ohne juristische Vorbildung, die zur Diskussion gesellschaftlicher Fragen sowie zur Erarbeitung von Empfehlungen zu politischen Themen zusammenkommen. Die Teilnehmer solcher Bürgerjürs repräsentieren die Breite der Gesellschaft und ermöglichen so eine demokratische Mitsprache der Bevölkerung. Bürgerjürs können etwa bei Gerichtsverfahren eingesetzt werden oder der Politikberatung dienen, um das Vertrauen in Institutionen und die Qualität von Entscheidungen zu stärken. (*Anm. d. Übers.*)

¹⁴⁷ Vgl. Colin Barker, Alan Johnson and Michael Lavalette: *Leadership and social movements*, Manchester: Manchester University Press, 2001.

und zu weit von einer direkten Einflussnahme entfernt ist. Im Gegensatz dazu schlagen wir vor, dass das Engagement neuer sozialer Bewegungen Modelle für ein wirklich öffentliches Wissenschaftsforum enthält, das die Vorherrschaft der Eliten über technisch-wissenschaftliche Agenden in Frage stellt und wissenschaftliche und technologische Forschung auf einen weitreichenden demokratischen und befreienden sozialen Wandel ausrichtet. Anstatt die Legitimität der gegenwärtigen staatlichen Wissenschaftssysteme zu restaurieren, plädieren wir dafür, an der Basis Foren für eine populäre Wissenschaft zu entwickeln, die eine radikale Herausforderung für die Megamaschinerie der staatlich-korporativen Wissenschaft darstellen.

Quelle: Charles Thorpe and Ian Welsh: *Beyond primitivism. Towards a twenty-first century anarchist theory and praxis for science and technology*, in: *Anarchist Studies*, Vol. 16 (2008), No. 1, pp. 48-75. Die Übersetzung aus dem Englischen erfolgte durch Jochen Schmück, der den Text auch durch einige erklärende Anmerkungen und in eckige Klammern gesetzte Kommentare ergänzt hat.

Literatur:

- Aufheben: *Civilization and its latest discontents: A review of Against History! Against Leviathan!*, in: *Aufheben*, No. 4 (1995) ([online](#)).
- Balogh, Brian: *Chain Reaction: Expert Debate and Public Participation in American Commercial Nuclear Power, 1945-1975*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Bakunin, Mikhail: *Equal Opportunity in Education*, in: *L'Égalité*, 31.07.1869 and 14.08.1869 ([online](#)).
- Bakunin, Mikhail: *God and the State*, Mineola, NY: Dover Publications, 1970; zahlr. dt. Ausgaben, zuletzt: Michael Bakunin: *Gott und der Staat*, mit einem Vorwort von Gabriel Kuhn, Frankfurt am Main: Trotzdem Verlag, 2010.
- Barker, Colin, Alan Johnson and Michael Lavalette: *Leadership and social movements*, Manchester: Manchester University Press, 2001.
- Bauman, Zygmunt: *Intimations of Postmodernity*, London: Routledge, 1992.

- Bennett, Jim and Stephen Johnston: *The Geometry of War, 1500-1750*, Oxford: Museum of the History of Science, 1996.
- Bookchin, Murray: *Post-Scarcity Anarchism*, London: Wildwood House, 1974.
- Bookchin, Murray: *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Palo Alto, CA: Cheshire Books, 1982 ([online](#) | [PDF](#)).
- Bowring, Finn: *Science, Seeds, and Cyborgs: Biotechnology and the Appropriation of Life*, London: Verso, 2003.
- Brown, Phil: *Popular Epidemiology and Toxic Waste Contamination: Lay and Professional Ways of Knowing*, in: *Journal of Health and Social Behavior*, Vol. 33 (1992), No. 3, pp. 267-281.
- Brown, Phil and Stephen Zavestoski: *Social Movements in Health: An Introduction*, in: *Sociology of Health and Illness*, Vol. 26 (2004), No. 6, pp. 679-694 ([online](#)).
- Busby, Chris: *Wings of Death: Nuclear Pollution and Human Health*, Aberystwyth: Green Audit, 1995.
- Busby, Chris: *Wolves of Water: A Study Constructed from Atomic Radiation, Morality, Epidemiology, Science, Bias, Philosophy and Death*, Aberystwyth: Green Audit, 2007.
- Carroll, Patrick: *Science, Culture, and Modern State Formation*, Berkeley: University of California Press, 2006.
- Caulfield, Catherine: *Multiple Exposures: Chronicles of the Radiation Age*, Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- CERRIE Minority Report: *Minority Report of the UK Department of Health / Department of Environment (DEFRA) Committee Examining Radiation Risks from Internal Emitters (CERRIE)*, Aberystwyth: Sosiumi Press, 2004.
- Chesters, Graeme: *Shape shifting: Civil Society, Complexity and Social Movements*, in: *Anarchist Studies*, Vol. 11 (2003), No. 1, pp. 42-65.
- Chesters, Graeme and Ian Welsh: *Complexity and Social Movements: Multitudes on the Edge of Chaos*, London: Routledge, 2006.
- Edwards, Rob: *Study shows possible link between radioactive factory waste & rising infant mortality*, in: *The Observer*, 18.07.1999, p. 7.

- Ellul, Jacques: *The Technological Society*, London: Jonathan Capem, 1965.
- Ellul, Jacques: *Anarchy and Christianity*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988.
- Eve, Raymond A., Sara Horsfall and Mary E. Lee: *Chaos, Complexity and Sociology: Myths, Models and Theories*, London: Sage, 1997.
- Ezrahi, Yaron: *Science and the political imagination in contemporary democracies*, in: Sheila Jasanoff (Ed.): *States of Knowledge: The co-production of science and social order*, London: Routledge, 2004, pp. 254-273.
- Fairlie, Ian: *Tritium – The overlooked nuclear hazard*, in: *The Ecologist*, Vol. 22 (1992), No. 5, pp. 228-232.
- Feyerabend, Paul: *Against Method*, London: Verso, 1975/1980.
- Feyerabend, Paul: *Science in a Free Society*, London: Verso, 1978/1982.
- Feyerabend, Paul: *Conquest of Abundance: A Tale of Abstraction versus the Richness of Being*, ed. Bert Terpstra, Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- Franks, Benjamin: *The Direct Action Ethic*, in: *Anarchist Studies*, Vol. 11 (2003), No. 1, pp. 13-41 ([online](#) | [PDF](#)).
- Friedman, Richard B.: *On the Concept of Authority in Political Philosophy*, in: Joseph Raz (Ed.): *Authority*, Oxford: Basil Blackwell, 1990, pp. 56-91.
- Galison, Peter and Bruce Hevly (Eds.): *Big Science: The Growth of Large-Scale Research*, Stanford: Stanford University Press, 1992.
- Goodman, Paul and Percival Goodman: *Communitas: Means of Livelihood and Ways of Life*, Columbia: Columbia University Press, 1989.
- Graeber, David: *The New Anarchists*, in: *New Left Review*, No. 13 (2002), pp. 61-73 ([online](#)).
- Green, D. and R. Griffith-Jones (Eds.): *Eurofutures: The Challenges of Innovation (The FAST Report)*, London: Butterworths, 1984.
- Greene, Gayle: *The Woman Who Knew Too Much: Alice Stewart and the Secrets of Radiation*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2001.
- Habermas, Jürgen: *The Future of Human Nature*, Oxford: Polity Press, 2003.

- Haraway, Donna: *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, in: *Feminist Studies*, Vol. 14 (1988), No. 3 (Autumn, 1988), pp. 575-599 ([online](#)). [Hier nach dem Nachdruck in: Andrew Feenberg and Alastair Hannay (Eds.): *Technology and the Politics of Knowledge*, Indiana: Indiana University Press, 1995].
- Hughes, Emma: *Dissolving the Nation: Self-deception and Symbolic Inversion in the GM Debate*, in: *Environmental Politics*, Vol. 16 (2007), No. 2, pp. 318-336.
- Illich, Ivan: *Tools for Conviviality*, New York: Harper and Row, 1973.
- Irwin, Alan and Mike Michael: *Science, Social Theory and Public Knowledge*, Maidenhead, OUP, 2003.
- Jasanoff, Sheila (Ed.): *States of Knowledge: The co-production of science and social order*, London: Routledge, 2004.
- King, Lawrence P. and Ivan Szelenyi: *Theories of the New Class: Intellectuals and Power*, Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, 2004.
- Knowles, Rob: „Human Light”. *The Mystical Religion of Mikhail Bakunin*, in: *The European Legacy*, Vol. 7 (2002), No. 1, pp. 7-24.
- Kropotkin, Peter: *Fields, Factories and Workshops Tomorrow*, London: Freedom Press, 1998.
- Kropotkin, Peter: *Mutual Aid*, London: Heinemann, 1902; zahlr. dt. Ausgaben, zuletzt unter dem Titel *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*, Aschaffenburg: Alibri Verlag, 2021.
- Kropotkin, Peter: *The Conquest of Bread*, New York: Vanguard Press, 1927.
- Kropotkin, Peter: *Modern Science and Anarchism*, in: Emile Capouya and Keitha Tompkins (Eds.): *The Essential Kropotkin*, London: MacMillan, 1976, pp. 57-93.
- Krohn, Wolfgang and Peter Weingart: *Nuclear Power as a Social Experiment – European Political ‚Fall Out’ from the Chernobyl Meltdown*, in: *Science, Technology & Human Values*, Vol. 12 (1987), No. 2, pp. 52-58.
- Lawson, George: *Negotiated Revolutions: The Prospects for Radical Change in Contemporary World Politics*, in: *Review of International Studies*, Vol. 31 (2005), pp. 473-493 ([online](#) | [PDF](#)).

- Levidow, Les and Susan Carr: *GM crops on trial: Technological development as a real- world experiment*, in: *Futures*, Vol. 39 (2007), No. 4, pp. 408-431.
- McKechnie, Rosemary: *Insiders and outsiders: identifying experts on home ground*, in: Alan Irwin and Brian Wynne (Eds.): *Misunderstanding Science? The public reconstruction of science and technology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 126-151.
- McMullan, Colin and John Eyles: *Risky business: An analysis of claims-making in the development of an Ontario Drinking Water Objective for tritium*, in: *Social Problems*, Vol. 46 (1999), No. 2, pp. 294-391.
- Martin, Brian: *The Bias of Science*, Canberra: Society for Social Responsibility in Science (ATC), 1979 ([online](#)).
- Martin, Brian: *The Goal of Self-Managing Science*, in: *Radical Science Journal*, No. 10 (1980), pp. 3-17 ([online](#) | [PDF](#)); dt. Teilveröffentlichung in: *Wechselwirkung*, No. 12 (February 1982), pp. 43-47.
- Martin, Brian: *Strip the Experts*, London: Freedom Press, 1991.
- Martin, Brian: *Anarchist Science Policy*, in: *The Raven*, Vol. 7 (1994), No. 2, pp. 136-153 ([online](#)).
- Martin, Brian: *Suppression of Dissent in Science*, in: *Research in Social Problems and Public Policy*, Vol. 7 (1999), pp. 105-135 ([online](#)).
- Moreno, Jonathan: *Undue Risk: Secret State Experiments on Humans*, London: Routledge, 2000.
- Morris, Brian: *Kropotkin's Ethical Naturalism*, in: *Democracy and Nature*, Vol. 8 (2002), No. 3, pp. 423-437.
- Morris, Brian: *Kropotkin's Metaphysics of Nature*, in: *Anarchist Studies*, Vol. 9 (2003), No. 2, pp. 165-180.
- Morris, Brian: *Bakunin: The Philosophy of Freedom*, Montreal: Black Rose Books, 1993.
- Mumford Lewis: *Technics and Civilization*, San Diego, NY and London: Harcourt Brace & Co, 1934/1972.
- Mumford, Lewis: *Social Consequences of Atomic Energy* (1953), in: Ders.: *Interpretations and Forecasts 1922-1972*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972, pp. 307-312.

- Mumford, Lewis: *Technics and the Future* (1954), in: Ders.: *Interpretations and Forecasts 1922-1972*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972, pp. 279-291.
- Mumford, Lewis: *The Opening Future* (1955), in: Ders.: *Interpretations and Forecasts 1922-1972*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972, pp. 474-486.
- Mumford, Lewis: *Authoritarian and Democratic Technics*, in: *Technology and Culture*, Vol. 5 (1964), pp. 1-8.
- Mumford, Lewis: *Interpretations and Forecasts: 1922 – 1972*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.
- Munévar, Gonzalo: *Conquering Feyerabend's Conquest of Abundance*, in: *Philosophy of Science*, Vol. 69 (2002), No. 3, pp. 519-532 ([online](#)).
- Nandy, Ashis (Ed.): *Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity*, New Delhi: Oxford University Press, 1988.
- Notes from Nowhere (Eds.): *We Are Everywhere: The Irresistible Rise of Global Anticapitalism*, London: Verso, 2003.
- Plows, Alexandra and Paula Boddington: *Troubles with Biocitizenship*, in: *Genomics, Society and Policy*, Vol. 2 (2006), No. 3, pp. 115-135 ([online](#) | [PDF](#)).
- Purkis, Jon and James Bowen (Eds.): *Changing Anarchism: Anarchist theory and practice in a global age*, Manchester: Manchester University Press, 2004.
- Rabeharisoa, Volonlona and Michel Callon: *Patients and scientists in French muscular dystrophy research*, in: Sheila Jasanoff (Ed.): *The co-production of science and social order*, London: Routledge, 2004, pp. 142-160.
- Restivo, Sal: *Science, Sociology of Science, and the Anarchist Tradition*, in: *The Raven*, Vol. 7 (1994), No. 2, pp. 183-196 ([online](#)).
- Routledge, Paul: *Convergence Space: process geographies of grassroots globalization networks*, in: *Transactions of the Institute of British Geographers*, Vol. 28 (2003), No. 3, pp. 333-349.
- Routledge, Paul: *Convergence of Commons: Process Geographies of People's Global Action*, in: *The Commoner*, No. 8 (Autumn-Winter 2004), pp. 1-20 ([online](#)).

- Sen, Jai, Anita Anand, Arturo Escobar and Peter Waterman (Eds.): *The World Social Forum: Challenging Empires*, New Delhi: Viveka Foundation, 2004.
- Shapin, Steven and Simon Schaffer: *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.
- Smith, Michael: *Kropotkin and Technical Education: An Anarchist Voice*, in: David Goodway (Ed.): *For Anarchism: History, Theory, and Practice*, London: Routledge, 1998, pp. 217-234.
- Stern, Nicholas: *The Economics of Climate Change: The Stern Review*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Tesh, Sylvia. N.: *Uncertain Hazards: Environmental Activists and Scientific Proof*, Ithica, NY and London: Cornell University Press, 2000.
- Thorpe, Charles: *Against Time: Scheduling, Momentum and Moral Order at Wartime Los Alamos*, in: *Journal of Historical Sociology*, Vol. 17 (2004), No. 1, pp. 31-55.
- Thorpe, Charles: *Oppenheimer: The Tragic Intellect*, Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- Todes, Daniel P.: *The Scientific Background of Kropotkin's „Mutual Aid“*, in: *The Raven*, Vol. 6 (1993), No. 4 (Oct – Dec), pp. 357-376 ([online](#) | [PDF](#)) [Erstmals veröffentlicht als: *Darwin's Malthusian Metaphor in Russian Evolutionary Thought, 1859-1917*, in: *Isis*, Vol. 78 (1987), pp. 537-551].
- Ward, Colin: *Anarchy in Action*, London: Freedom Press, 1982.
- Weingart, Peter: *Large Technical Systems, Real-Life Experiments and the Legitimation Trap of Technology Assessment*, in: T. R. La Porte (Ed.): *Social Responses to Large Technical Systems*, Dordrecht: Kluwer, 1991, pp. 5-17.
- Welsh, Ian: *Mobilising Modernity: the Nuclear Moment*, London: Routledge, 2000.
- Welsh, Ian: *In Defence of Civilisation: Terrorism and Environmental Politics in the 21st Century*, in: *Environmental Politics*, Vol. 16 (2007), No. 2, pp. 359-378 ([online](#)).
- Welsh, Ian: *Participation, Innovation and Efficiency: Social Movements and the New Genetics in Germany and the UK*, in: Ingolfur Blühdorn and

Uwe Jun (Eds.): *Economic Efficiency – Democratic Empowerment: Contested Modernization in Britain and Germany*, New York: Lexington Books, 2007, pp. 275-295.

- Welsh, Ian, Robert Evans and Alexandra Plows: *Human Rights & Genomics: Science, Genomics and Social Movements at the 2004 London Social Forum*, in: *New Genetics and Society*, Vol. 26 (2007), No. 2, pp. 1-13 (online).
- Welsh, Ian and Jon Purkis: *Redefining Anarchism for the twenty-first century: Some modest beginnings*, in: *Anarchist Studies*, 11 (2003), No. 1, pp. 5-12.
- Welsome, Eileen: *The Plutonium Files: America's Secret Medical Experiments in the Cold War*, New York: Dial Press, 1999.
- Winner, Langdon: *Autonomous Technology: Technics-out-of-control as a theme in Political Thought*, Cambridge Mass: MIT Press, 1978.
- Woodcock, George: *The Anarchist as Conservative*, in: Peter Parisi (Ed.): *Artist of the Actual: Essays on Paul Goodman*, London: Scarecrow Press, 1986, pp. 15- 35.
- Wynne, Brian: *May the Sheep Safely Graze? A Reflexive View of the Expert-Lay Knowledge Divide*, in: Scott Lash, Bron Szerszinsky and Brian Wynne (Eds.): *Risk, Environment and Modernity*, London: Routledge, 1996.
- Yearley, Steven: *The Green Case*, London: Routledge, 1991.
- Zerzan, John: *Future Primitive and Other Essays*, Brooklyn: Semiotext(e), 1996, (online).

„Erkenntnis für freie Menschen“ –
Wissenschaftskritik aus libertärer Perspektive
am Beispiel des Wissenschaftstheoretikers
Paul K. Feyerabend (1924-1994)¹

Von Siegbert Wolf

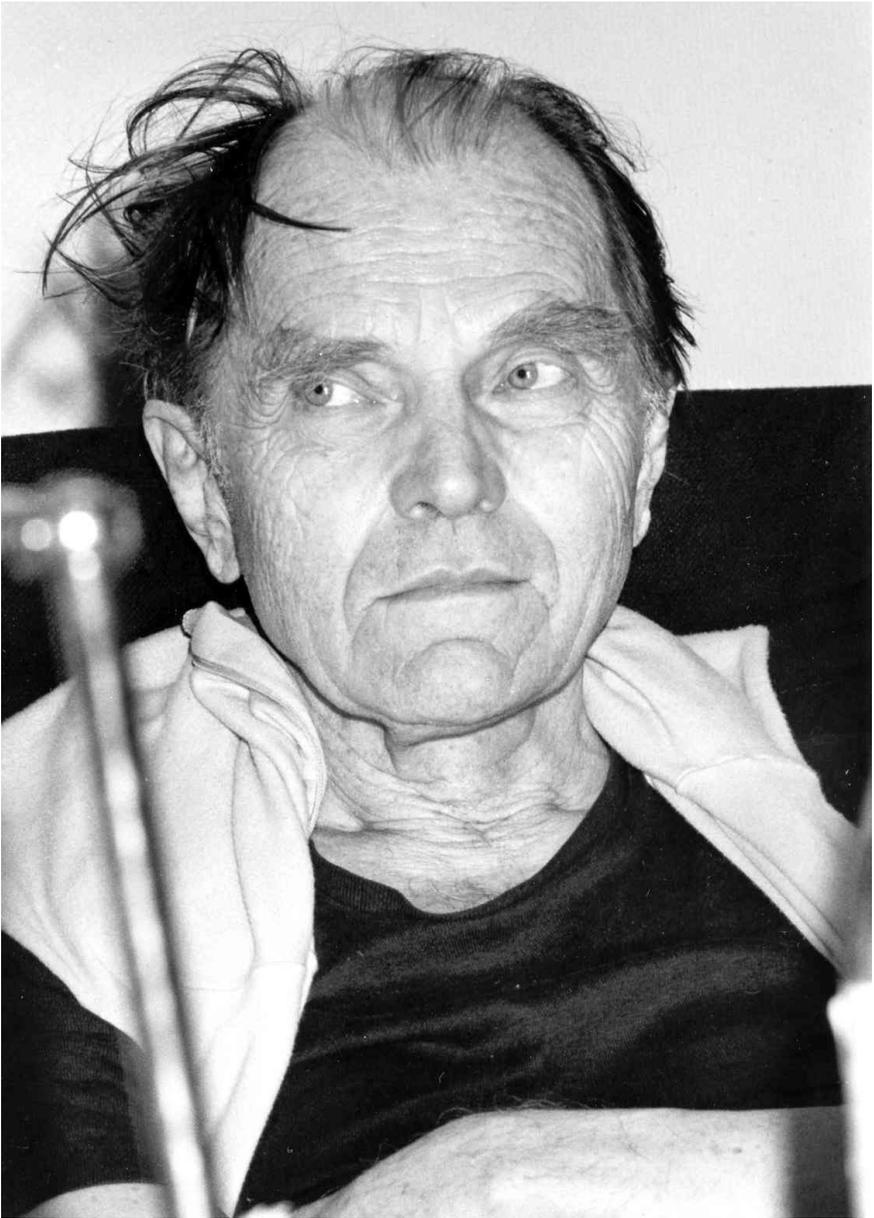
I.

Die Schriften des Wissenschaftsphilosophen Paul Feyerabend sind in den 1970er bis 1990er Jahren innerhalb der deutschsprachigen anarchistischen Bewegung durchaus breit diskutiert worden: ausgelöst vor allem durch die von 1974 bis 1985 (und 2013) erscheinende libertäre Kulturzeitschrift *Unter dem Pflaster liegt der Strand* (insgesamt 16 Bände) im nicht mehr existierenden Karin Kramer Verlag in Berlin (1970-2014). Damals wurde aus systemkritischer Perspektive intensiv über die Funktion von Wissenschaft, Universität, Bildung und Lernen diskutiert. Schließlich rückten diese Themen weitgehend aus dem Fokus, was nicht zuletzt dem seitherigen miserablen Zustand der aktuell wenig debattenfreudigen, eher selbstbezogenen anarchistischen Bewegung geschuldet ist.

II.

Geboren wurde Paul K.[arl] Feyerabend am 13. Januar 1924 in Wien. Er besuchte dort das Realgymnasium, gehörte seit 1940, im Anschluss an den 1938 erfolgten, von der Mehrheit der Bevölkerung begrüßten ‚Anschluss‘ Österreichs an NS-Deutschland, dem verpflichtenden Reichsarbeitsdienst an und besuchte 1943 eine Offiziersschule. Noch im gleichen Jahr erfolgte sein Kriegseinsatz in Russland. Den 2. Weltkrieg beendete er 1945 mit schweren Verletzungen, die ihn lebenslang beeinträchtigten.

¹Überarbeitetes Manuskript eines Vortrags, den der Autor im November 2017 auf dem Kongress „Anarchistische Perspektiven auf die Wissenschaft“ in Hamburg (10.-12.11.2017) gehalten hat.



Der österreichische Wissenschaftsphilosoph Paul K. Feyerabend (1924-1994).
Quelle: [Paul K. Feyerabend Foundation](#).

1947 begann er in Wien mit einem Universitätsstudium, zunächst der Geschichte und Soziologie, schließlich erfolgte seine Hinwendung zur Physik. Nach seiner Promotion 1951 zum Dr. phil. mit der Arbeit *Zur Theorie der Basissätze*² ging Feyerabend zum Philosophen Karl Popper an die Londoner School of Economics and Political Sciences. Zunächst wies er sich als Anhänger von Poppers kritischem Rationalismus aus, den er später jedoch bekämpfte. So kritisierte er dessen unzureichende Selbstreflexivität. Methodologische Regeln müssen ignoriert werden, immer dann seien Durchbrüche in der Wissenschaftsgeschichte erfolgreich gewesen. Feyerabend stellte dem vorherrschenden Rationalitätsbegriff einen Vernunftbegriff entgegen, der das Verhältnis von Erfahrung und Theorie offen und flexibel gestaltet, und postulierte damit einen wissenschaftlichen Pluralismus, einen anarchischen Methodenpluralismus.

1955 wechselte er an die Universität von Bristol und hielt dort Vorlesungen über Wissenschaftstheorie. Drei Jahre später, 1958, zog er nach Berkeley/Kalifornien, wo er die nächsten 30 Jahre lebte und bis zu seiner Emeritierung 1990 an der University of California Philosophie lehrte – in den 1980er Jahren jeweils abwechselnd in Berkeley und an der Eidgenössischen Technischen Hochschule (ETH) in Zürich (Geschichte und Philosophie der Wissenschaften). 1965 erschien seine erste große wissenschaftstheoretische Schrift *Probleme des Empirismus*³, eine kritische Betrachtung der zeitgenössischen Wissenschaftsphilosophie. Zudem pflegte er die Nähe zur damaligen sozialen Bewegung in Kalifornien – Stichworte: Free Speech Movement, Hippie- und Studierendenbewegung.

Sein 1975 (dt. 1976) veröffentlichter bedeutender Essay *Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie*⁴ beinhaltet

² Wien: Phil. Diss., 21.12.1951.

³ Paul Feyerabend: *Problems of Empiricism*, in: Robert G. Colodny (Hrsg.): *Beyond the Edge of Certainty. Essays in Contemporary Science and Philosophy*, New York 1965, S. 145-260 [Reprint: Lanham u.a., 1983]; Ders.: *Probleme des Empirismus. Schriften zur Theorie der Erklärung, der Quantentheorie und der Wissenschaftsgeschichte. Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, Braunschweig / Wiesbaden 1981; Ders.: *Der wissenschaftstheoretische Realismus und die Autorität der Wissenschaften. Ausgewählte Schriften*, Bd 1, Braunschweig / Wiesbaden 1978.

⁴ Paul Feyerabend: *Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main 1976; siehe auch: Ders.: *Unterwegs zu einer dadaistischen Erkenntnistheorie*, in: *Unter dem Pflaster liegt der Strand*, Bd. 4, hrsg. v. Hans Peter Duerr, Berlin 1977, S. 9-88;

erstmalig sein Programm eines relativistischen Methodenpluralismus. Mit Blick auf die Abschaffung monopolistischer Ansprüche favorisierte er, anstelle der Freiheit von allen Methoden, die Freiheit für alle Methoden. Feyerabend zufolge benötigen wir keine Theorie der Erkenntnis, sondern

„wir brauchen nachdenkliche Wissenschaftler (Künstler, Priester, Politiker etc.), die zwei eng verwandte Künste beherrschen: das Allgemeine zu gestalten, indem man es an das Besondere bindet; und das Besondere in allgemeinen Begriffen zu erklären.“⁵

Mit *Wider den Methodenzwang*, das den bekannten Slogan „Anything goes“ enthält, wurde Feyerabend international bekannt, allerdings auch massiv von der herrschenden wissenschaftsphilosophischen Community attackiert. Dem begegnete er 1979 mit der Schrift *Erkenntnis für freie Menschen*⁶, in der er seine These des Relativismus wiederholte und neben einem Theorienpluralismus einen Methodenpluralismus einforderte. Im Vorwort zur deutschen Ausgabe seiner Abhandlung *Wider den Methodenzwang* heißt es:

„Eine kritische Untersuchung der Wissenschaft muss zwei Fragen beantworten. (1) *Was ist die Wissenschaft* – wie geht sie vor, was sind ihre Ergebnisse? (2) *Was ist die Wissenschaft wert?* Ist sie besser als die Kosmologie der Hopi, die Wissenschaft und Philosophie des Aristoteles, die Lehre vom Tao? Oder ist sie ein Mythos unter vielen, entstanden unter besonderen historischen Bedingungen?“⁷

Was ihn vor allem interessierte, betraf die Struktur der Wissenschaften und die Funktion der Wissenschaftstheorie, die Autorität der Wissenschaften im Vergleich zu anderen Traditionen sowie die Autorität beliebiger Traditionen und die Rolle der Philosophie (Ethik, Religion, politische Theorie).

Paul K. Feyerabend verstarb am 11. Februar 1994 in Genolier in der französischen Schweiz an einem Hirntumor. Sein Ehrengrab befindet sich

wieder abgedruckt in: Paul Feyerabend: *Thesen zum Anarchismus. Artikel aus der Reihe „Unter dem Pflaster liegt der Strand“*, hrsg. v. Thorsten Hinz, Berlin 1996, S. 113–183.

⁵ Paul K. Feyerabend: *Über Erkenntnis. Zwei Dialoge*, Frankfurt am Main / New York 1992, S. 207.

⁶ Paul Feyerabend: *Erkenntnis für freie Menschen*, Frankfurt am Main 1979.

⁷ Feyerabend: *Wider den Methodenzwang* (vgl. Anm. 4), S. 11 [Kursivierungen im Original].

auf dem Südwestfriedhof seiner Geburtsstadt Wien. Sein Nachlass (Manuskripte, persönliche Dokumente, Korrespondenz und Handbibliothek) befindet sich im Philosophischen Archiv der Universität Konstanz.⁸

III.

Die Wissenschaftstheorie hat sich in den letzten Jahrzehnten grundlegend gewandelt. Stattgefunden hat eine Umschichtung des Interesses an der Entstehung, der Geschichte und der Ethik des Wissens. Die Bemühungen gehen dahin, die logisch-normative Festschreibung einer wissenschaftlichen Theorie zu überwinden und z.B. mittels historischer Fallstudien verstärkt die Untersuchung der Wissenschaft selbst in den Blickpunkt des Interesses zu rücken, woran auch Paul Feyerabends Wissenschaftskritik einen erheblichen Anteil hat. Nachgewiesen werden soll, welche außerlogischen Bedingungen, wie zum Beispiel die Religion(en), für ihre Theoriebildungen verantwortlich sind. Gefragt wird: Von welchen sozialen, politischen und kulturellen Dimensionen hängt die jeweilige Wissenschaftsentwicklung ab? Die sog. ‚neuere Philosophie der Wissenschaft‘, welche sich keiner speziellen Lehrmeinung verbunden fühlt, ist ebenso an der Formulierung von neuen Fragestellungen interessiert, wie an den daraus abgeleiteten Antworten.

IV.

Wie nun hat sich das neuzeitliche Wissenschaftsverständnis entwickelt? Eine bedeutende Zäsur setzte während der sog. ‚wissenschaftlichen Revolution‘ im 16. und 17. Jahrhundert ein. Vor allem Techniker und Ingenieure, aber auch experimentierende Philosophen – unter Einbeziehung der Naturwissenschaften oder der Psychologie – bestimmten diese Anfangsphase, in der die Testreihe zum wichtigsten Kennzeichen einer neuen Wissenschaft wurde – Galileo Galilei (1564-1642) sei hier beispielhaft genannt.

⁸ Vgl. *Philosophisches Archiv. Paul Feyerabend* ([online](#)).

Heute besteht Einigkeit darüber, dass die von Galilei unternommenen Versuche des freien Falls – wonach die Bewegung im freien Fall gleichmäßig beschleunigt ist und unabhängig von Masse, Material und Form des Körpers – als die ersten Experimente dieser jungen Wissenschafts-Ära zu bezeichnen sind. Das Messbare galt Galilei als die Grundlage der Physik. Allerdings, und hier zeigt sich bereits schon die faktische Einschränkung des Experiments als Mittel der Erkenntnis, beruhten auch diese Testreihen auf theoretischen Konstruktionen.

Nehmen wir ein zweites Beispiel: Galilei glaubte zu Recht, sich auf die heliozentrischen Erkenntnisse des Astronomen Nikolaus Kopernikus (1473-1543) stützend, dass sich die Planeten um die Sonne bewegen. Gleichwohl fehlte ihm der entsprechende Beweis für seine Annahme, weil er entsprechend des aristotelischen Weltbildes davon ausging, dass die Bahnen der Planeten stets kreisförmig verlaufen, anstatt elliptisch. Hätte er allerdings das ihm zugeleitete Buch des Astronomen Johannes Kepler (1571-1630) *Astronomia Nova (Neue Astronomie)* (1609), eine grundlegend neue Theorie der Planetenbewegung und eine Physikalisierung der Astronomie, gelesen, wäre er weitergekommen. Darin ist exakt beschrieben, dass das kopernikanische System nicht lediglich ein hypothetisches Modell darstellt, sondern eine physikalische Realität, und vor allem, dass die Planetenbahnen nicht gleichförmig kreisend verlaufen, sondern in Ellipsen. Kepler kommt das Verdienst zu, als erster Wissenschaftler mittels Versuchen und teleskopischen Beobachtungen die Kreisbewegung der Planeten verworfen zu haben.

Anders formuliert: Auch Galilei schöpfte aus dem bis dato vorliegenden wissenschaftlichen Fundus, auch wenn er zu einer neuen Interpretation physikalischer Realitäten gelangte, ohne diese allerdings letztlich beweisen zu können. Das Experiment folgte der Theorie, die entsprechenden Versuchsreihen ergaben sich allein aus dem jeweiligen Erkenntnisinteresse und blieben daher auf eine Veranschaulichung der entsprechenden theoretischen Vorgaben reduziert. Nach wie vor gilt dieses Verfahren als objektive Grundlage innerhalb der naturwissenschaftlichen Forschung.

V.

Parallel dazu begann eine Auseinandersetzung zwischen den älteren Wissenschaften und den neuen (auch philosophischen) Denkansätzen. Jedoch besteht nach wie vor zwischen den westlichen Denkmodellen sowie den außereuropäischen Mythen und Kosmologien keine als gleichwertig anerkannte Form des Dialogs. Die westliche Wissenschaft setzte sich dabei mitnichten kraft besserer Argumente durch, also nicht durch Beweisführung, sondern aufgrund militärischer, technologischer und ideologischer Kolonisierung der sog. ‚Dritten Welt‘. Die Überlegenheit westlicher Wissenschaft kann demnach nicht als ein Ergebnis ihrer Forschung, nicht aufgrund überlegener Argumente betrachtet werden, sondern sie ergab sich nicht zuletzt infolge politischer und militärischer Interventionen, aufgrund ihrer Machtposition, die mittels der Allianz mit dem (National-)Staat ermöglicht wurde.

Mythen, Religionen und andere Alternativen zur Wissenschaft verschwanden, so Feyerabend, nicht weil die Wissenschaften besser waren, „sondern weil die Weißen die entschiedeneren Eroberer waren, weil sie die Träger alternativer Kulturen *materiell unterdrückten*.“⁹

War die aristotelische Philosophie noch durch das Zusammenspiel von Beobachtung und Theorie gekennzeichnet, so änderte Galilei diese Vorgehensweise, indem er seine wissenschaftliche Tätigkeit mit der Auswertung der ihm zur Verfügung stehenden Fakten begann, die er danach erst durch die Empirie zu stützen versuchte. Bereits hier wird klar, dass nicht spezifische Erkenntnismethoden zur Anwendung gelangten, sondern dass erkenntnistheoretische Pluralität überwog. Kurz: Die Wissenschaften schritten auf zahlreichen Pfaden voran, einzig das Prinzip eines „Anything goes“ lasse sich, so Feyerabend, als durchgängig benennen. Die Annahme einer einzigen wissenschaftlichen Weltsicht führe nicht selten in die Sackgasse, da weder von einer vereinheitlichten Methode noch einer unumstößlichen Autorität auszugehen sei.

Nach wie vor scheue man das offene, auch die eigene Position kritisch hinterfragende Gespräch. Interessant bleibe da vor allem die Interpretation

⁹Feyerabend: *Erkenntnis für freie Menschen* (vgl. Anm. 6), S. 177 [Kursivierungen im Original].

von Erklärungsmodellen, die die Phänomene und Erfahrungen des vermeintlich Fremden, des Anderen nicht verdrängen, sondern bemüht sind, diese in ihr philosophisches Modell einzufügen.

Als einer der innovativsten und zugleich spannendsten Versuche, die Heterogenität der Philosophie der Wissenschaft nachzuzeichnen, darf die Wissenschaftstheorie Paul Feyerabends angesehen werden, nicht zuletzt deshalb, weil er seine Rationalismuskritik mit den Bemühungen um ihre praktische Umsetzung verband.

Seine wissenschaftskritischen Überlegungen berühren die zentrale Frage: Welche Funktion spielte und spielt die Institution Wissenschaft in unserer Gesellschaft bzw. welche öffentliche Verantwortung muss und kann sie übernehmen? Jede ‚Schule‘ der Wissenschaftstheorie – ob Karl Popper, Imre Lakatos, der Wiener Kreis um Moritz Schlick usw. – hat diese Frage bisher unterschiedlich beantwortet. Man spricht heute gerne von den Grenzen der Wissenschaft, ist doch offenkundig auch diese letzte Autorität ins Zwielficht geraten. Konnte lange Zeit weitgehend unwidersprochen die Wissenschaft als das Maß aller Erklärungen der Welt angesehen werden, so werden daran angesichts der Destruktivität unserer wissenschaftlich-technischen Weltorientierung mehr und mehr Zweifel laut.

VI.

Zunächst bestand ein Hauptziel der Wissenschaften in der Aufklärung der Natur. Man ging dabei von der Überzeugung aus, dass die gesamte Realität der Wissenschaft zugänglich sei und von ihr durchdrungen werden könne. Hier wäre jedoch ein Bewusstsein vorausgesetzt, das in der Lage wäre, inmitten unserer kulturell begrenzten Perspektive sämtliche Erscheinungen des Universums zu erfassen. Diese Problemstellung verweist rasch auf die Begrenztheit nicht nur unseres analytischen Instrumentariums, sondern ebenso auf die Unmöglichkeit, die Urteile über die Welt auch außerhalb unseres begrifflichen Rahmens anwenden zu können. Auch die gesamte Tradition der Wissenschaft und Philosophie basiert auf subjektiver Herkunft, d.h. unsere persönlichen Einstellungen sind es, mit denen wir uns der Wirklichkeit nähern.

Nicht die Realität wird von unserem Wissenschaftsinstrumentarium durchleuchtet, sondern unsere jeweils gesellschaftlich bedingten Begriffe erlauben uns die Erfahrbarkeit der Welt. Neuere Weltkenntnisse lassen sich also nicht von Fragen nach der Natur unseres Begriffsrahmens ablösen. Eine Wissenschaft, die Glaubwürdigkeit anstrebt, müsste daher, um dem Vorwurf des Dogmatismus zu entgehen, auch ihre eigenen Entstehungsbedingungen und Wirkabsichten ständig mitreflektieren. Dies bedeute, so Feyerabend, auch diejenigen Beobachtungen zu akzeptieren, die nicht in das vorgegebene Wissenschaftsschema hineinpassen. Und des Weiteren, zu erkennen, dass auch wissenschaftliche Kriterien dem Wandel der Zeit unterworfen sind. Werden diese beiden Bedingungen erfüllt, so könne, ausgehend von der Einsicht in die Begrenztheit wissenschaftlicher Botschaften, die Wissenschaft ein bedeutsames, wenn auch nicht alleiniges Medium auf dem Weg zur Erkenntnis darstellen.

Dass es sich bei diesen Fragen nicht allein um wissenschaftliche ‚Steckenpferde‘ handeln kann, wird klar, wenn man die Ergebnisse wissenschaftlich-technischer Wirklichkeit betrachtet. Die Erkenntnis, dass der Mensch heute alles Leben zerstören kann, sei es durch einen globalen Atomkrieg oder durch die zunehmende Verheerung der natürlichen Lebensgrundlagen, diese Einsicht unterscheidet uns grundlegend von früheren Gesellschaften. Das Vertrauen in wissenschaftliche Verfahren ist in der modernen Gesellschaft unverkennbar im Schwinden begriffen. Parallel dazu haben sich Technik und Naturwissenschaften zu großindustriellen Unternehmungen gewandelt.

VII.

Zu denjenigen, die die Auswirkungen unseres heutigen dominanten Weltbildes als verhängnisvoll erachten, aber dennoch trotz zunehmender Gefährdungen und Katastrophen die Chance zur kritischen Selbstbestimmung zu erkennen glauben, zählt Paul Feyerabend. Seine Bemühungen, die Wirkung wissenschaftlicher Erklärungsansätze kritisch zu beleuchten, werden zugleich von der Hoffnung auf einen kreativen Wandel des Wissens und der Wissenschaft getragen. Hierbei war es sein vordringliches Anlie-

gen, den verhängnisvollen Einfluss eindimensionaler Rationalität wirksam einzudämmen. Dabei ging es ihm nicht um eine Beseitigung der Vernunft¹⁰, verstand er sich selbst als Aufklärer, der den normativen Regeln der Logik äußerst skeptisch gegenüberstand.

Als Methodenpluralist wandte sich Feyerabend, bereit, alle möglichen Argumente zu überprüfen, gegen jede rationalistische Tradition, die bestimmte Normen für ungültig oder für unbrauchbar erklärt, ohne die realen kulturellen Erfahrungen und die historischen Entwicklungen der Menschheit in Betracht zu ziehen. Feyerabend vertrat die These, dass unsere Einstellungen gegenüber tradierten Normen sich mit jeder neuen Erfahrung verändern. Aus dieser Erkenntnis heraus sind auch die Wissenschaften einem permanenten Wandel ausgesetzt. Der von ihm kritisierten ‚objektiven Wissenschaft‘ hielt er seine Forderung nach Veränderungsbereitschaft und einem freien Denken ohne programmatische bzw. ideologische Prämissen entgegen.

Für uns erscheinen heutzutage die Wissenschaften mit ihren Entdeckungen vor allem deshalb so bedeutsam, weil wir daran gewöhnt sind, sie als bedeutsam zu begreifen, weil sie nie (oder selten) mit der Fortentwicklung anderer Meinungen verglichen und weil ihre umfangreichen Misserfolge höchstens ansatzweise in der öffentlichen Meinung thematisiert werden. Feyerabend kritisierte die Sonderstellung der (westlichen) Wissenschaft(en) und schrieb ihnen eine maßvollere gesellschaftliche Stellung zu. Er widerlegte die drei wesentlichen Argumente der angeblich rationalsten Aussagen zur Beschreibung der Welt: nämlich, dass die westlichen WissenschaftlerInnen bisher erfolgreicher gewesen seien als andere Erkenntnistheorien, beispielsweise die wissenschaftliche Heilkunde gegenüber der Allgemeinmedizin; dass die Resultate vor allem deshalb so großartig erschienen, da überhaupt keine befruchtenden Alternativen als ernstzunehmende Konkurrenz vorlägen; und dass die Ergebnisse durch die Wissenschaft allein, ohne jegliche Hilfe ‚von außen‘ zustande gekommen seien.

¹⁰ Vernunft begriff Feyerabend nicht als „ein Maßstab unseres Denkens und Handelns“, sondern selbst als „eine besondere Denk- und Handlungsform, auf gleicher Stufe mit anderen Denk- und Handlungsformen.“ (Feyerabend: *Erkenntnis für freie Menschen* [vgl. Anm. 6], S. 25).

Festsitzende Vorbehalte gegenüber alternativen Erkenntnisverfahren wurzeln für Feyerabend in mangelnden Erfahrungen mit außereuropäischen Forschungspraktiken und ihren Ergebnissen. Dies sagt jedoch noch nichts darüber aus, ob die Kreativität nichtwissenschaftlicher Lebensansätze bzw. älterer Formen der Wissenschaft tatsächlich der Vergangenheit angehört.

Wiederholt betonte Paul Feyerabend, dass die Wissenschaft trotz ihrer außergewöhnlichen Durchsetzungsfähigkeit keineswegs eine größere Autorität besitzen kann als andere Erkenntnis- und Lebensformen, wie z.B. religiöse Gemeinschaften oder durch mythische Gesetze vereinte Lebenszusammenhänge. Die Wissenschaft dominiert demnach nicht, weil sie objektive Vorteile nachzuweisen habe, sondern weil es ihr gelang, sich institutionell zu verankern. So konnte sie die Wiederkehr anderer Erkenntnisweisen wie die Astrologie, natürliche Heilmethoden (Akupunktur, Pflanzenheilkunde, das Gesundbeten), die Kosmologie der Hopi-Indianer, den Taoismus, die jüdische und christliche Mystik usw. verhindern. Gerade in der Medizin ist auf die sog. Empiriker-Schulen hinzuweisen, die ohne gefährliche Eingriffe bei Patienten (wie z.B. Gewebeentnahme bei der Krebsdiagnose) auskommen: Augen-, Haut, Muskeldiagnose, Beschaffenheit von Stuhl, Urin, Speichel, Reflexen usw. Für Feyerabend müssen Gesundheit und Krankheit von der jeweiligen Tradition, der der Gesunde oder Kranke angehört, bestimmt werden:

„Die Wissenschaft ist eine Quelle des Wissens [. . .] – aber Mythen, Märchen, Tragödien, Epen und viele andere Schöpfungen nichtwissenschaftlicher Tradition sind das auch.“¹¹

Die wissenschaftliche Medizin sei schließlich auch nicht ganz ungefährlich: so können z.B. Gewebeentnahmen durchaus Metastasen auslösen, die Unfallrate in westlichen Krankenhäusern ist hoch und steigt stetig. Neben der wissenschaftlichen Medizin müssen alle Traditionen einer Gesellschaft gleiche Rechte und gleichen Zugang zur Praxis haben. Alle Menschen entscheiden, nicht nur sog. Fachleute.

¹¹ Feyerabend: *Über Erkenntnis* (vgl. Anm. 5), S. 116.

VIII.

Welche Schlussfolgerungen lassen sich aus Feyerabends Analyse der modernen Wissenschaft ziehen, aus seiner Erkenntnis, dass insbesondere das naturwissenschaftlich-technische Denken zur Zerstörung der ursprünglichen Beziehung zwischen Mensch und Natur beigetragen hat? Feyerabend wollte zeigen, dass sich die WissenschaftlerInnen keineswegs kompetenter als die sog. Laien verhalten, da auch bei ihnen der Irrtum eine zentrale Rolle spielt.

Daneben kritisierte er die enge Symbiose von Staat und Wissenschaft in der modernen Industriegesellschaft, die sich zu einer Hegemonialstellung und damit zu einer Bedrohung der Demokratie ausgewachsen habe. Er empfahl die strikte Trennung von Staat und Wissenschaft. Darüber hinaus gelte es, die Gleichberechtigung von Wissenschaft und Wissenschaftskritik bzw. außerwissenschaftlichen Erklärungsmodellen zu erreichen. Vor allem sollten sog. Laien die Kontrolle über die Wissenschaft übernehmen, so dass sich demokratische Urteile über normatives Verhalten und sog. Expertenmeinungen hinwegsetzen könnten:

„Das Verhältnis von Vernunft und Praxis wird also in einer freien Gesellschaft nicht theoretisch, d.h. durch Konstruieren einer Theorie gelöst, sondern praktisch, das heißt durch Entschlüsse (die sich aber sehr wohl auf theoretische Überlegungen stützen und zu theoretischen Ergebnissen führen können.) [. . .] *Bürgerinitiativen statt Erkenntnistheorie* (oder politische Theorie, oder Wissenschaftstheorie etc. etc.).“¹²

Allein darin sieht Feyerabend die Chance, einer zunehmenden Verwissenschaftlichung der Welt zu entkommen. Eine Humanisierung der Wissenschaften könne nur mit Hilfe der aktiven Beteiligung der gesamten Bevölkerung erfolgen, denn humanisieren heißt eben menschlich machen. Und was Mensch heißt, bestimmen in einer freien Gesellschaft alle BürgerInnen und nicht nur Experten:

„Das letzte Wort ist der Beschluss der demokratischen konstituierten Ausschüsse, und in diesen haben die Laien eine überwältigende Mehrheit.“¹³

¹² Feyerabend: *Erkenntnis für freie Menschen* (vgl. Anm. 6), S. 23 f. [Kursivierungen im Org.].

¹³ Feyerabend: *Wider den Methodenzwang* (vgl. Anm. 4), S. 17.

Sind aber Laien im Besitz der notwendigen Kenntnisse, um auch in schwierigen Fällen endgültige Entscheidungen treffen zu können? Paul Feyerabends Antwort lässt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig:

„Eine Demokratie ist eine Versammlung reifer Menschen und nicht eine Versammlung von Schafen, geleitet von einer kleinen Gruppe von Besserwissern. Reife fällt nicht vom Himmel, Reife muss erworben werden. Sie wird erworben durch Übernahme und Ausübung der Verantwortlichkeit für alle wichtigen Ereignisse und Entscheidungen [. . .]. Reife ist wichtiger als Spezialwissen, denn sie entscheidet über die Anwendung und Tragweite solchen Wissens. Ein Wissenschaftler nimmt natürlich an, dass nichts besser ist als die Wissenschaft. Die Bürger einer Demokratie können bei einem solchen frommen Glauben nicht stehen bleiben. Die Teilnahme von Laien an grundlegenden Beschlüssen ist daher selbst dann geboten, wenn sie die Erfolgsrate dieser Entschlüsse herabsetzt.“¹⁴

An dieser Stelle wird Paul Feyerabends Menschenbild deutlich. Die Aufklärung gilt ihm als historische wie auch gegenwärtige Utopie.¹⁵ Ausgehend von der Kant'schen Aufklärungsdefinition des Ausgangs der Menschen aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit, fordert er, die Unmündigkeit auch auf die Wissenschaft und den Rationalismus zu beziehen. Aufklärung im Sinne geistig-intellektueller Mündigkeit ist für Feyerabend noch längst nicht verwirklicht. Die heutige Dominanz westlicher Wissenschaft(en) wirke allerdings dem Recht aller Menschen auf Mündigkeit entgegen. Die Menschen sollen aktiv am gesellschaftlichen Leben teilnehmen können und durch konkrete Lebenserfahrungen erkennen, dass die soziale Verantwortung für die Gemeinschaft, in der sie leben, allein bei ihnen selbst liegt und nicht anderen überlassen werden kann. Die WissenschaftlerInnen wirken in diesem Prozess allenfalls als Ratgeber der Gesellschaft. Allein das Urteil demokratischer Ausschüsse von Bürgerinitiativen, nicht von AkademikerInnen bzw. von SpezialistInnen, entscheidet über die gesellschaftlichen Sachentscheidungen und bedeutet zugleich die Subjektivierung der Politik als öffentliches, gemeinschaftliches, frei vereinbartes Handeln.

¹⁴ Ebd., S. 17 f.

¹⁵ Paul K. Feyerabend: *Die Aufklärung hat noch nicht begonnen*, in: Paul Good (Hrsg.): *Von der Verantwortung des Wissens*, Frankfurt am Main 1982, S. 24-40.

IX.

Da allgemeingültige Kriterien zur Auswahl von Traditionen, Lebensgemeinschaften usw. nicht vorliegen, verschiedene Lebensentwürfe vielmehr nebeneinander existieren sollen, fordert Feyerabend eine entsprechende Aneignung historischer Traditionen des Relativismus – wie z.B. bei den Kynikern, Diogenes oder den Dadaisten.

Feyerabend ist ein erkenntnistheoretischer Anarchist, kein (anti-)politischer Anarchist. In *Wider den Methodenzwang* kritisiert er die politischen Anarchisten, z.B. Peter Kropotkin (1842-1921), der ihm zu wissenschaftsgläubig erscheint: „Kropotkin möchte alle bestehenden Institutionen zerbrechen – aber die Wissenschaft rührt er nicht an.“¹⁶ Zugleich steht Feyerabend in gewisser Weise in der Relativismustradition des Anarchisten Gustav Landauer (1870-1919) und des mit ihm befreundeten Sprachkritikers Fritz Mauthner (1849-1923).¹⁷

„Anything goes“, ein gelebter Pluralismus von Ideen und Institutionen, so lautet Feyerabends wissenschaftliche Maxime. Jede Existenzform und Lebensweise habe ihre Berechtigung und sei zugleich stets verbesserungswürdig. Daneben verlangt er die Anerkennung unterschiedlicher politischer Tendenzen, die Respektierung autonomer Aktionsformen von Minderheiten, die Beseitigung des ausufernden Bürokratismus, die Aufhebung der sog. ‚akademischen Freiheit‘ und der wissenschaftlichen Verbände. Er fordert die Übernahme der Universitäten durch freie BürgerInnen, die bürgernahe Kontrolle der Lehrpläne und der staatlichen Steuerausgaben für Forschung und Lehre, die Beaufsichtigung wissenschaftlicher Unternehmungen sowie einen ständigen Ideenaustausch zur Verhinderung jeglicher Monopolisierung von Informationen und Wissen. Die Universität der Zukunft als eine Privatinstitution ohne staatliche Zuwendung sieht er als einen ‚Supermarkt‘ von Ideen. Bereits in der Schule müsste dazu angeleitet werden, die Vielfältigkeit und Verschiedenartigkeit von Ansichten und Ein-

¹⁶ Feyerabend: *Wider den Methodenzwang* (vgl. Anm. 4), S. 401.

¹⁷ Vgl. hierzu: Gustav Landauer: *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik* (1903), in: Ders.: *Ausgewählte Schriften*, hrsg. v. Siegbert Wolf, Bd. 7, Lich/Hessen [heute: Bodenburg/Nds.] 2013; Fritz Mauthner: *Beiträge zur einer Kritik der Sprache*, 3 Bde., Stuttgart 1901-1902 [weitere Aufl.].

stellungen kennenzulernen, um damit vor der Dominanz eindimensionaler Ansichten geschützt zu sein.

Paul Feyerabends Plädoyer für eine direkte, allumfassende Demokratie, die lokal ihren Anfang nehmen soll, um schrittweise auch die Dominanz der Wissenschaft(en) zu beschränken, diese Vision zielt letztendlich auf eine Art spirituelle Anarchie. Der demokratische Relativismus wird nicht ‚von oben her‘ eingeführt, sondern ‚von unten und von innen her‘, von jenen Menschen, die unabhängig leben und denken wollen. Ohne sich dem politischen und gelebten Anarchismus unmittelbar verbunden zu fühlen, behauptete auch Feyerabend, dass ein theoretischer Anarchismus der Menschheitsentwicklung zweckdienlicher sei als sämtliche Gesetzes- und Ordnungslehren.

X.

Paul Feyerabends demokratischer Relativismus fordert eine Gesellschaftlichkeit ein, in der die Menschen endlich die Entscheidungen über ihre Angelegenheiten in freier Vereinbarung, also selbsttätig treffen, abseits jeglicher technokratischer Allmachtsvisionen. Dem Argument, die Industriegesellschaft sei inzwischen zu komplex, zu unüberschaubar geworden, um solchen libertären Forderungen gerecht zu werden, hält er entgegen, dass einzig eine Kommunalisierung und Dezentralisierung die inzwischen bestehenden, dem Menschen entgegengesetzten Verflechtungen unserer Lebenswelt auflösen könne.

Feyerabend zog das demokratische Handeln kleiner Gruppen stets Massenbewegungen vor, wobei ihm die Vor- und Nachteile lokaler und dezentraler Institutionen durchaus bekannt waren. Bestehende Interessenunterschiede müssten ausgehandelt und für öffentliches Handeln nutzbar gemacht werden. Allerdings schlossen sich für ihn rein rationale Argumente und demokratische Handlungen weitgehend aus. Daher sei eine rein philosophische, soziologische oder anthropologische Diskussion beispielsweise über ökologische Themen einseitig und überflüssig. Es sei unbedingt notwendig, mit sog. Laien zu reden, was sog. ExpertInnen wiederum zwingt, eine verständliche Sprache zu erlernen. Den Laien schreibt er ins Stammbuch, dass sie ihrerseits

ihre unsinnige Verehrung und Furcht, die sie vor den sog. ExpertInnen haben, aufgeben und sich stattdessen, auf der Grundlage von Lebenserfahrung und Wissen, der vernünftigeren Ansicht anschließen sollten, wonach sog. ExpertInnen zwar durchaus taugliche Ideen entwickeln können, gleichwohl mitnichten vor schweren Irrtümern gefeit seien.

Neben der demokratischen Einrichtung von Bürgerkomitees, die die Demokratisierung von Forschung und Lehre kontrollieren – und „in diesen haben die Laien die Oberhand“¹⁸ –, wies Paul Feyerabend auf eine weitere Option zur Schaffung einer freien Gesellschaft, in der allen Traditionen gleiche Rechte zukommen, hin: nämlich die Kommunikation durch Theater, Film und Medien.

XI.

Halten wir fest: Paul Feyerabends Wissenschaftskritik manifestiert sich in einem neuen ‚Rationalitätsmodell‘, das allen Menschen die Möglichkeit eröffnen will, einen jeweils als richtig erkannten Weg zu verfolgen. Hierbei bezieht er sich u.a. auf die Überlegungen des englischen Philosophen und Nationalökonomen John Stuart Mill (1806-1873) und dessen Schrift *Über die Freiheit* (1859). Für Mill erschienen nur diejenigen Handlungen angemessen, die das umfassende Glück der höchsten Anzahl von Menschen befördern. Der Wert freier Individualität wird zum höchsten Gut. Staatliches Eingreifen sei nur dann gerechtfertigt, wenn Individuen die berechtigten Interessen anderer gefährden. Neben diesen Gedanken Mills berief sich Feyerabend zusätzlich auf libertäre, rätedemokratische sowie auf dem imperativen Mandat beruhende Ansätze. Die von ihm ersehnte freie Gesellschaft soll – und dies gehört sicherlich zu den Schwachpunkten seines ansonsten durchaus originellen Modells – durch eine sog. neutrale Schutzmacht geschützt werden, nämlich durch eine Polizei. Deren Aufgabe bestehe darin, den Pluralismus gegen das Monopol einer einzigen Tradition sicherzustellen und allen Menschen gleichen Zugang zu Kultur und Bildung und zum gesellschaftlichen Leben insgesamt zu ermöglichen. So heißt es bei ihm:

¹⁸ Feyerabend: *Erkenntnis für freie Menschen* (vgl. Anm. 6), S. 143.

„Eine freie Gesellschaft stützt sich weder auf eine grundlegende Erkenntnis (etwa die Erkenntnis der Wissenschaften) noch auf eine grundlegende Sittenlehre (etwa eine humanitäre Ethik); sie stützt sich auf eine *Schutzstruktur*, also eine Polizei: nicht die Seelen, sondern die Leiber der Mitglieder einer freien Gesellschaft werden in ihrer Bewegungsfreiheit eingeschränkt. Die Wissenschaft, der Rationalismus, der Liberalismus, eine humanitäre Ethik sind Hausideologien *besonderer Gruppen* einer freien Gesellschaft, nicht ihre *Grundlage*.“¹⁹

Die Idee einer freien Gesellschaft, organisiert in Bürgerinitiativen und Interessengruppen, basiert auf dem Gedanken des demokratischen Relativismus und eines lockeren Zusammenschlusses miteinander koexistierender Traditionen. Gewählte Komitees von Laien haben darin die Aufgabe, die Wissenschaft zu überwachen und nicht-akademischem Wissen eine faire Chance des Wettbewerbs zu ermöglichen. So wie die Menschen in dieser freien Gesellschaft über die alltäglichen Dinge des Lebens entscheiden, so entscheiden sie auch über wissenschaftliche Erkenntnisse. Eine freie Gesellschaft könne daher nur eine Gesellschaft mit kulturellem Pluralismus und radikaler Demokratisierung aller Institutionen sein. Die Gleichberechtigung aller Traditionen auf der Grundlage der Trennung von Wissenschaft und Staat basiere stets auf dem zustimmenden Votum der dafür zuständigen Bürgerinitiativen. Damit in einer freien Gesellschaft ein freier Austausch von Gedanken, Gütern, Handlungen stattfinden kann, soll die staatliche Polizeixekutive durchaus parteiisch agieren und die jeweils schwächere Tradition vor der stärkeren schützen.

Spätestens mit dieser Aussage beginnt das eigentliche Dilemma von Paul Feyerabends Erkenntnis für freie Menschen. Abgesehen davon, dass er die ökonomischen Zwänge vernachlässigt, die auch für sein Gesellschaftsmodell grundlegend sind, vermag auch sein Ansatz das Problem der unterschiedlichen gesellschaftlichen Interessen letztendlich kaum zu lösen. Hier erweist sich Feyerabend als ein klassischer Liberaler, denn er problematisiert nicht, dass ein freier Zugang zu den Machtzentren für alle Traditionen sowie ein ungehinderter Austausch von Ideen und Waren letztendlich allein unter der Voraussetzung ökonomischer Unabhängigkeit möglich ist und damit die Klärung der Eigentumsfrage voraussetzt. Jedoch bleiben diese not-

¹⁹ Ebd., S. 7 [Kursivierungen im Original].

wendigen Überlegungen in Feyerabends Gesellschaftsverständnis weitgehend ausgespart.

Als gleichermaßen problematisch erweist sich seine durchaus sympathische Fürsprache zugunsten eines gesellschaftlichen Pluralismus aller erkenntnistheoretischen Überlieferungen. Unerwähnt bleibt bei ihm allerdings die Tatsache, dass die verschiedenen Traditionen (worunter Feyerabend auch die Wissenschaft fasst) die Welt nicht nur erkenntnistheoretisch unterschiedlich bewerten, sondern dass dazu auch konkrete Lebenspraktiken zählen, die unterschiedliche Herrschaftsstrategien bzw. Unterdrückungspotentiale mit einschließen.

An dieser Stelle wird klar, dass Feyerabend seinen gesellschaftlichen Entwurf nicht in gleicher Weise wie seine Kritik der modernen Wissenschaft analytisch reflektiert hat. Will ein utopisches Modell im genannten radikal freiheitlichen Verständnis wirklich gesellschaftsbildend wirken, muss nicht zuletzt, etwa über unser Erziehungs- und Bildungssystem, sichergestellt werden, dass nicht allein Mehrheiten im Abstimmungsverfahren über die jeweiligen Inhalte bestimmen, sondern, dass auch die bei Referenden unterlegene Minderheit Berücksichtigung findet (etwa ein Konsensprinzip mit abgestufter Vertretungs-Modus). Und anstelle einer Polizei sollte wohl eher das gleichberechtigte Zusammenspiel von Bürgerinitiativen bzw. Räteorganisationen die Struktur einer künftigen, frei vereinbarten Assoziation der Kulturen regeln.

XII.

Erweist sich in der Perspektive Paul Feyerabends, der sich selber in der Tradition der modernen Aufklärung seit dem 18. Jahrhundert verortet, der theoretische Entwurf von Bürgerausschüssen, die die Forschung und Lehre festschreiben, und falls es notwendig erscheint, auch staatliche Zwangsinstrumente anrufen, als unzulänglich, so bleiben doch zumindest zwei Forderungen in Feyerabends Entwurf diskussionswürdig: die Rückkehr zum ursprünglichen Gefüge des Erziehungswesens, so dass freie Verbindungen zwischen Lernenden und Lehrenden, SchülerInnen und LehrerInnen ohne jede institutionelle Reglementierung ermöglicht werden, und die freie

Wahlmöglichkeit, welche Forschung und Lehre die Menschen mit ihren Steuergeldern begünstigen wollen.

Die Reaktion auf Feyerabends Wissenschaftskritik, seine Utopie einer ersehnten freien Gesellschaft und auf seine Auffassung von der potentiell befreienden Funktion der Kunst²⁰ und Phantasie geriet heftig und kontrovers. Dies gilt gleichermaßen auch für seine Forderung nach einer Ausrichtung der Wissenschaft auf soziale Zwecke. Vor allem warf man ihm vor, die Höherwertigkeit der praktizierten modernen Wissenschaft in den Industriegesellschaften gegenüber anderen Erkenntnisansätzen zu verleugnen. Vernunft und rationale Wissenschaft seien die Endprodukte eines Evolutionsprozesses, in dessen Verlauf mythische und irrationale Denkmodelle durchaus ihre Chance gehabt hätten, sich allerdings aufgrund ihrer Minderwertigkeit nicht durchsetzen konnten.

Angesichts der weltweiten ökologischen Krise und einer ständigen wachsenden Hochrüstung, angesichts zunehmender Kriege und wachsender Massenmigration ist gleichwohl zu fragen, ob Paul Feyerabends Erklärung der Welt ausreichend ist, und ob allein eine radikale Verweigerung des gegenwärtigen Denkens eine berechtigte Hoffnung für die Zukunft der Menschheit sein kann. So formulierte etwa der US-amerikanische ökologische Anarchist und Wissenschaftskritiker Murray Bookchin (1921-2006) eine detailliertere radikale Alternative sowohl zur wissenschaftlichen als auch zur gesellschaftlichen Ausrichtung unserer Welt.²¹

XIII.

In *Erkenntnis für freie Menschen* fasst Paul Feyerabend sein Projekt einer anarchistischen, d.h. relativistischen Wissenschaftstheorie wie folgt zusammen:

²⁰ Vgl. Paul Feyerabend: *Wissenschaft als Kunst*, Frankfurt am Main 1984.

²¹ Vgl. hierzu: Murray Bookchin: *Die Ökologie der Freiheit. Wir brauchen keine Hierarchien*, Weinheim und Basel 1985; Ders.: *Die Neugestaltung der Gesellschaft. Pfade in eine ökologische Zukunft*, Grafenau 1992; Ders.: *Die Agonie der Stadt. Aufstieg und Niedergang des Bürgers*, Grafenau 1996; Ders.: *Die nächste Revolution. Libertärer Kommunalismus und die Zukunft der Linien*, Münster 2015; Ders.: *Das Kommunistische Projekt*, in: *Unter dem Pflaster liegt der Strand*, hrsg. v. Hans Peter Duerr und Bernd Kramer, Bd. 16, Berlin 2013, S. 129-162; Janet Biehl: *Der libertäre Kommunalismus. Die politische Praxis der Sozialökologie*, Grafenau 1998.

men: die Wissenschaftsgeschichte offenbare, dass keine allgemeingültige Methode vorliege, an der ausschließlich sich die Wissenschaften orientieren können. Und er fragt: Lässt sich die Rationalität der Wissenschaft überhaupt aufzeigen? Dass die heute vorherrschenden Wissensformen, speziell die Wissenschaften und die Philosophie der Wissenschaft, ihre konstituierenden Rahmenbedingungen nicht (oder kaum) reflektieren, lasse, so Feyerabend, das Unbehagen völliger Verantwortungslosigkeit im Wissensgeschehen aufkommen. Produktiv sei Wissenschaft daher nur unter den Bedingungen des Methodenpluralismus.

Aus dem Fehlen einer allgemein gültigen Methode sei zu folgern, dass unsere wissenschaftliche Beschreibung der Welt mitnichten anderen Traditionen bzw. Erkenntnisformen überlegen sei. Wissen sei immer Wissen unter gesellschaftlichen Bedingungen. Das Wissen der herrschenden Wissenschaften der westlich-industriellen Welt diene primär der Beherrschung der globalen Welt, es ist also Herrschaftswissen. Daraus folgere, so Feyerabend, dass aufgrund der Pluralität unterschiedlicher Wissenstraditionen eine völlig neue Strukturierung des westlichen Wissenschaftsbetriebes – und letztlich unserer bestehenden kapitalistischen Gesellschaft – angestrebt werden müsse. Wissen ist immer wert- und sinngeladen, dient stets einem Werden, bezogen auf die Menschen, die Gesellschaft und die Welt:

„Lernen wir davon, dass rationales Forschen nur vorübergehend von Nutzen ist und dass antizipierende Untersuchungen und freie Debatten zu den Grundbestandteilen der Wissenschaften und des fruchtbaren menschlichen Denkens gehören!“²²

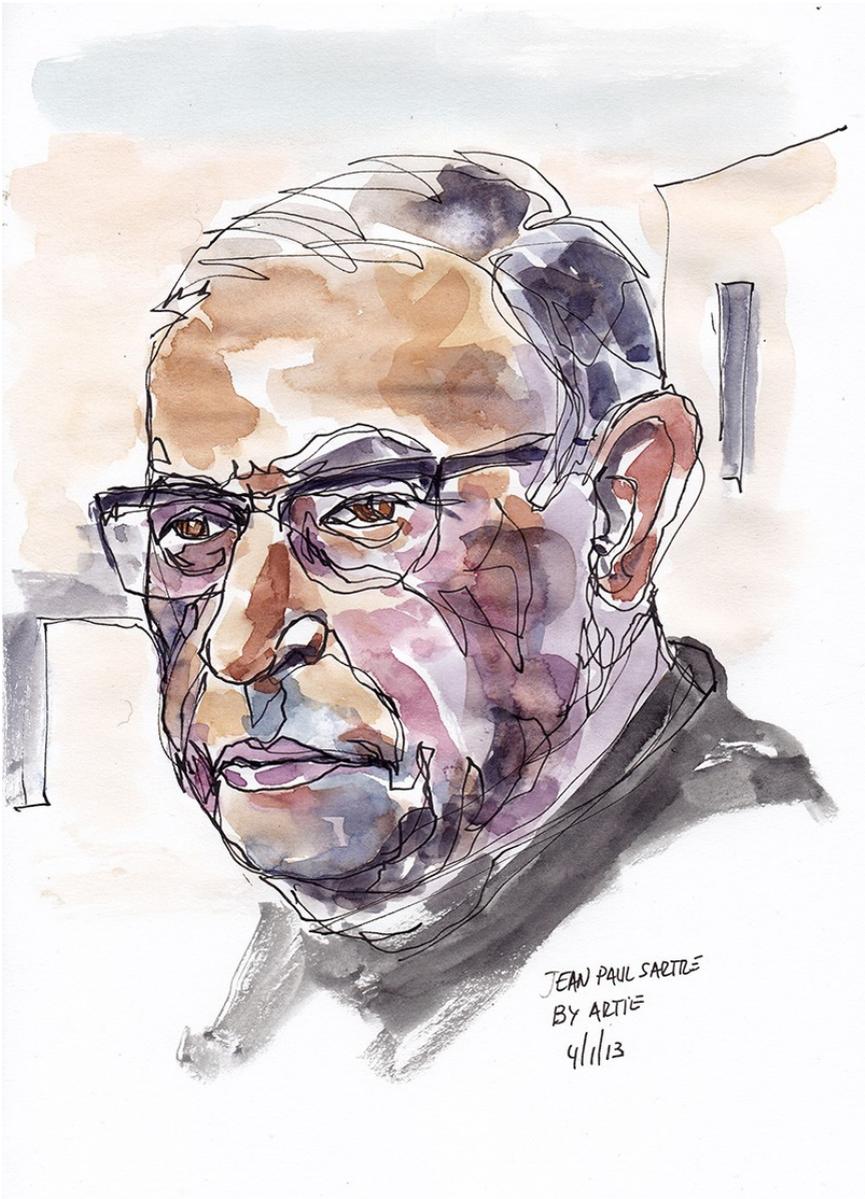
²² Feyerabend: *Erkenntnis für freie Menschen* (vgl. Anm. 6), S. 85.

Weiterführende Literatur [Auswahl]:

- Döring, Eberhard: *Paul K. Feyerabend zur Einführung*, Hamburg 1998.
- Duerr, Hans Peter: *Ni Dieu – ni mètre. Anarchistische Bemerkungen zur Bewusstseins- und Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main 1974.
- Duerr, Hans Peter (Hrsg.): *Versuchungen. Aufsätze zur Philosophie Paul Feyerabends*, 2 Bde, Frankfurt am Main 1980 und 1981.
- Duerr, Hans Peter (Hrsg.): *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, 2 Bde.; Band 1: *Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie*; Band 2: *Beiträge aus Philosophie und Psychologie*, Frankfurt am Main 1981.
- Duerr, Hans Peter: *Satyricon. Essays und Interviews*, Berlin 1982.
- Feyerabend, Paul: *Briefe an einen Freund*, hrsg. v. Hans Peter Duerr, Frankfurt am Main 1995 [Briefsammlung 1963-1993].
- Feyerabend, Paul K.: *Die Torheit der Philosophen. Dialoge über die Erkenntnis*, Hamburg 1995 [Ungekürzte Neuauflage: Frankfurt am Main 1997].
- Feyerabend, Paul: *Zeitverschwendung*, Frankfurt am Main 1997.
- Feyerabend, Paul: *Widerstreit und Harmonie. Trentiner Vorlesungen*, hrsg. v. Peter Engelmann, Wien 1998.
- Feyerabend, Paul K.: *Die Vernichtung der Vielfalt. Ein Bericht*, hrsg. v. Peter Engelmann, Wien 2005.
- Feyerabend, Paul: *Naturphilosophie*, hrsg. und mit einem Vorwort v. Helmut Heit und Eric Oberheim, Frankfurt am Main 2009 [weitere Aufl. 2018].
- Feyerabend, Paul: *Über die Methode. Ein Dialog. Eine Verteidigung der Astrologie*, hrsg. v. Volker H. Schendel, Tübingen 2010.
- Feyerabend, Paul: *Historische Wurzeln moderner Probleme*, hrsg. v. Michael Hagner und Michael Hampe unter Mitarbeit v. Hannah Kressig und Anna Morawietz, Frankfurt am Main 2023 [Vorlesung an der ETH Zürich 1985].
- Oberheim, Erich: *Feyerabend's Philosophy*, Berlin 2006.
- Rettenmaier, Simon: *Philosophischer Anarchismus oder anarchistische Philosophie? Zum anarchistischen Gehalt der Philosophie Paul Feyerabends*, Marburg 2019.

- Stadler, Friedrich / Fischer, Kurt R. (Hrsg.): *Paul Feyerabend. Ein Philosoph aus Wien*, Wien 2006.

Beiträge zu
weiteren Themen



Jean-Paul Sartre, Kontinuierliche Federstrichzeichnung und Aquarell auf Leinwand von Arturo Espinosa. [CC BY 2.0 DEED](#), Quelle: [Wikimedia](#).

Vom Marxisten zum Anarchisten: Sartre 1972–1980

Von Alfred Betschart

Sartre wird nicht nur von den meisten Sartrophoben, sondern auch von den meisten Sartrianern als Denker eines marxistischen Existentialismus verstanden. Für die Periode von 1941 bis 1972 ist die Rede vom marxistischen Existentialismus insofern gerechtfertigt, als diese Jahre in der Tat durch eine zunehmende Auseinandersetzung und teilweise Übernahme von marxistischen Topoi durch Sartre gekennzeichnet waren. Der Marxismus, dem damals nicht nur die Kommunisten, sondern auch die Sozialisten anhängen und der die dominante Ideologie der progressiven Linken war, stellte für Sartre und sein Denken eine große Herausforderung dar.

Nach seiner Rückkehr 1941 aus dem Gefangenenlager Stalag XII D bei Trier brachte Sartre erstmals seine politische Affiliation klar zum Ausdruck, als er, der sich zuvor jeden politischen Engagements enthielt, eine – wenn auch ephemere – Widerstandsgruppe mit dem programmatischen Namen *Socialisme et liberté* gründete. Fünf Jahre später, 1946, setzte er sich in *Matérialisme et révolution* (dt.: *Materialismus und Revolution*) erstmals theoretisch mit dem Marxismus auseinander – auch wenn sich seine Kenntnisse des Marxismus weitestgehend auf Werke von Stalin beschränkten. 1948 war Sartre einer der Mitbegründer des *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire* (R.D.R.), einer linkssozialistischen, nicht zuletzt aus ehemaligen Trotzlisten bestehenden Bewegung zugunsten eines unabhängigen, vereinigten, sozialistischen Europa¹. 1952 distanzierte er sich noch von den Kommunisten, indem er zwischen seinen und ihren Prinzipien differenzierte², doch er befand sich mitten in einer Phase der intensiven Auseinandersetzung mit dem Marxismus. Fünf Jahre später schrieb Sartre in *Questions de méthode* (dt.: *Fragen der Methode*), dass der Marxismus die Philosophie unserer Zeit und der Existentialismus nur eine

¹ Der R.D.R. setzte sich für Freiheit, Menschenrechte, Sozialismus, Blockfreiheit und gegen den Kolonialismus ein. Ihre Führer waren Sartre und David Rousset. Er existierte vom Frühjahr 1948 bis zum Herbst 1949.

² Vgl. KUF, S. 142. Verweise auf Sartres Werke erfolgen in Form von Siglen, gefolgt von den Seitenzahlen. Das Verzeichnis der Siglen findet sich am Ende des Beitrags.

Ideologie sei.³ Der Entscheid, ob diese Aussage ernsthaft gemeint – die Hauptaussage des Werkes bestand darin, dass der Marxismus nur eine Zukunft hat, wenn er die existentialistische Methode übernimmt – oder nur eine Verneigung vor den kommunistischen Herausgebern der Zeitschrift war, in der dieser Aufsatz erstmals erschien, bleibt dem Leser überlassen.

Sartres Auseinandersetzung mit dem Marxismus war damit jedoch noch nicht beendet. Wie er in *Sartre. Un film* (dt.: *Sartre. Ein Film.*) sagte, waren nicht nur die *Cahiers pour une morale* (dt.: *Entwürfe für eine Moralphilosophie*), sondern auch die *Critique de la raison dialectique* (dt.: *Kritik der dialektischen Vernunft*) das Resultat seines Ringens mit dem Marxismus⁴. Sartres Verhältnis zum Marxismus war immer ein sehr differenziertes. Gewisse Topoi des historischen Materialismus in seiner marxistischen Form finden sich *tel quel* in Sartres politischer Philosophie wieder. Dazu gehören Kernpunkte wie, dass die Geschichte eine Geschichte des Klassenkampfes sei und der Übergang von einer Gesellschaftsform zur anderen durch eine Revolution erfolge. Mit den Kommunisten teilte Sartre einen sehr politischen Revolutionsbegriff, der stark durch die Französische und die Oktoberrevolution als von heftiger Gewalt gekennzeichneten Ereignisse von relativ kurzer Dauer geprägt war. Damit unterschied sich seine Auffassung von Revolution von einer mehr ökonomisch und soziologisch ausgerichteten wie jener der industriellen Revolution, die sich über Jahrzehnte, wenn nicht Jahrhunderte mit beschränktem Einsatz von Gewaltmitteln vollzog.

In anderen Punkten war die Übereinstimmung Sartres mit der marxistischen politischen Philosophie nur teilweise gegeben. Auch wenn Sartre vom grundsätzlichen Widerspruch zwischen Bürgertum und Proletariat ausging, war sein Klassenbegriff sowohl in Bezug auf diese beiden wie auf die intermediären Klassen differenzierter. Konflikte wie jener zwischen Kolonisatoren und Kolonialiserten entzogen sich sogar zu einem Großteil der Begrifflichkeit der Klassengesellschaft. Zwar war auch nach der von Sartre bis 1970 vertretenen Auffassung die Arbeiterklasse der Träger jener zu-

³ Vgl. FM, S. 12-14.

⁴ Vgl. SF, S. 191 f., 222. „Die *Kritik* wurde gegen die Kommunisten geschrieben, obwohl sie marxistisch ist. Ich war der Auffassung, daß die Kommunisten den wahren Marxismus völlig entstellt, verfälscht hätten. Heute denke ich nicht mehr ganz so [d.h. der Sowjetkommunismus ist ein wahrer Marxismus, A.B.]“ (SF, S. 191 f.).

künftigen Revolution, die zum Sozialismus und Kommunismus führen und mit der die Geschichte resp. Vorgeschichte zu Ende gehen sollte. Mit einer erfolgreichen Revolution beginne das Reich der Freiheit und werde der Staat absterben. Doch im Gegensatz zu den Kommunisten war Sartre in Bezug auf die Nähe dieses Ereignisses skeptisch. Auch seine Haltung zur Dialektik, die er nur in der Form einer humanwissenschaftlichen Dialektik vertrat, aber als Naturdialektik im Sinne von Engels und Stalin radikal ablehnte, brachte Sartres zwiespältige Haltung zur marxistischen politischen Philosophie zum Ausdruck.

Darüber hinaus gab es auch Punkte, in denen Sartres Ansicht mit jener der Marxisten-Kommunisten eindeutig kollidierte. Vom marxistischen Erklärungsmodell, wonach die Entwicklung der Produktivkräfte jene der Produktionsverhältnisse und diese zusammen als Basis wiederum jene des Überbaus bestimme, hielt er, mindestens in seiner stalinistischen Fassung, wenig. Dem Überbau mit Politik, Gesellschaft und Kultur kam bei Sartre wie bei den heterodoxen Marxisten Georg Lukács oder Antonio Gramsci immer eine eigenständige Rolle zu. In seinen erst postum veröffentlichten Werken zu seiner sozialontologisch konzipierten Ethik der 1960er Jahre, *Les racines de l'éthique* (1964) und *Morale et histoire* (1964/65), vertrat er gegen die Marxisten explizit die These, dass Moral nicht zum Überbau, sondern zur Basis gehört. Wenig erstaunlich galt sein Interesse immer eher der Unterdrückung als der Ausbeutung. Maurice Merleau-Ponty erkannte darin 1955 in *Les aventures de la dialectique* eine Parallele zu den Anarchisten: „Bei Sartre ist stets, wie bei den Anarchisten, der Gedanke der Unterdrückung dem der Ausbeutung übergeordnet.“⁵

Der wichtigste Gegensatz zwischen der marxistischen Philosophie und der existentialistischen „Ideologie“ ergibt sich aus deren methodischen Differenzen. Erstere steht klar auf dem methodischen Standpunkt des Holismus. Wie Durkheim erklärt der Marxismus Soziales durch Soziales (resp. Ökonomisches). Es sind die Klassen, die das wahre Agens der Geschichte bilden. Im Gegensatz dazu geht Sartres Philosophie – ähnlich wie die Soziologie Max Webers – vom methodischen Individualismus aus.⁶ Sartre lehnte

⁵ Maurice Merleau-Ponty: *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, S. 187.

⁶ Der Gegensatz zwischen methodischem Individualismus und methodischem Holismus durchzieht die ganze moderne politische Philosophie. Ersterer wird vertreten von Philoso-

Plekhanows Ansicht ab, dass dem Individuum in der Geschichte keine wesentliche Bedeutung zukomme.⁷ Valéry mag ein Kleinbürger sein, wie er in *Questions de méthode* schrieb, doch nicht jeder Kleinbürger ist ein großartiger Schriftsteller wie Valéry.⁸ Die Geschichte wird nach Sartre nicht durch die Klassen, sondern durch Individuen gemacht resp. durch Gruppen, in denen sich Individuen zusammengeschlossen haben.

Die politisch wichtigste Form der Gruppe war für Sartre die Partei. In einem Disput mit Claude Lefort, einem Mitglied von *Socialisme ou Barbarie*, der im alten marxistischen Sinne an die Klasse als revolutionäres Agens glaubte, betonte Sartre schon 1952 die Bedeutung der revolutionären Partei als wichtigster Voraussetzung für den Erfolg der Revolution.⁹ Diese Position trug ihm drei Jahre später in Maurice Merleau-Pontys Werk *Les aventures de la dialectique* den Vorwurf des Ultrabolschewismus ein, da bei Sartre die Bedeutung der Partei als Avantgarde der Revolution noch größer als bei Lenin sei. Im Gegensatz zu Lenin fehlte Sartre allerdings der Glaube an das Grundsätzlich-Gute in der Partei. Vielmehr war nach ihm die Fehlentwicklung einer Partei hin zur *fraternité-terreur*, der Terror-Geschwisterlichkeit, und zur Institution, d.h. zu Bürokratie und Vereinzeln, fast unumgänglich. Seine Skepsis gegenüber den Parteien, die Sartres erste „protoanarchistische“¹⁰, apolitische Periode bis 1941 zusammen mit den grundsätzlichen Vorbehalten gegenüber Staat und Politik auszeichnete, hielt er in seiner marxistischen Phase aufrecht.

Ob Sartre jemals wirklich Marxist war, ist heute jedoch umstritten.¹¹ Um sein Wissen um Marxismus war es nie sehr gut bestellt. Merleau-Pontys Einfluss (1941–50/53) kann diesbezüglich kaum überschätzt werden. Gemessen an der Zahl der Verweise erreichten seine Kenntnisse über Marxis-

phen wie Hobbes, Locke, Montesquieu, Kant, Tocqueville, J. St. Mill, Sartre, Beauvoir, Camus, Rawls, Dworkin, aber auch Habermas oder Benhabib, letzterer durch Rousseau, Hegel, Marx, Arendt und Kommunitaristen wie Sandel, Taylor, MacIntyre und Walzer.

⁷ Vgl. FM, S. 141–43; CRDII, S. 103, 228–30.

⁸ Vgl. FM, S. 64.

⁹ Vgl. ACL.

¹⁰ In den *Carnets de la drôle de guerre*, seinen Kriegstagebüchern, schreibt Sartre selbst von seinem frühen „anarchistischen Individualismus“ (TB, S. 272).

¹¹ Vgl. Ron Aronson: *The Philosophy of our Time*, in: *Boston Review*, 14.11.2018 ([online](#)); Alfred Betschart: *Sartre was not a Marxist*, in: *Sartre Studies International*, Nr. 2 / 2019, S. 77–91.

mus ihren Höhepunkt schon in *Faux savants ou faux lièvres* (dt.: *Falsche Wissenschaftler oder falsche Hasen*), verfasst 1950 noch vor dem Bruch mit Merleau-Ponty. Hernach nahm die Zahl der Zitate ab; in der *Critique* finden sie sich nur noch selten und hernach kaum mehr. Tatsache ist auch, dass nicht nur die orthodoxen Stalinisten und Trotzlisten ihn nicht als Marxisten anerkannten, sondern auch heterodoxe Marxisten wie der Pole Adam Schaff, der Kroatte Danilo Pejović oder die Franzosen um die Zeitschrift *La Nouvelle Critique*. Wenn Sartre je Marxist war, so war er ein sehr einsamer Marxist – das Prädikat „Marxist“ erhielt er nur von den Gegnern des Marxismus zugesprochen.

Die dritte Periode, die anarchistische von 1972 bis zu Sartres Tod 1980, unterscheidet sich von der vorhergehenden „marxistischen“ in wesentlichen Punkten. Erst für diese Periode kann von einer eigenständigen politischen Philosophie Sartres die Rede sein. Die Erkenntnisse aus seinen beiden grundlegenden philosophischen Werken, *L'être et le néant* (dt.: *Das Sein und das Nichts*) und der *Critique*, hatten aufgrund des methodischen Gegensatzes zwischen Individualismus und Holismus immer in einem grundlegend konfliktuösen Verhältnis zur marxistischen Theorie gestanden. Erst in seiner anarchistischen Periode, in der er sich nicht mehr zu Konzessionen an den Marxismus gezwungen sah, gelang es Sartre, seine Philosophie, die aufbauend auf einem ontologischen und epistemologischen Kern primär Psychologie und Anthropologie war, in eine eigenständige politische Philosophie weiterzuentwickeln. Erst jetzt schaffte er es, sich von den Elementen einer politischen Philosophie, die dem methodischen Holismus verpflichtet war, zu trennen und eine eigenständige politische Philosophie aufzubauen, die konsequent auf jenem methodischen Individualismus basierte, der die Grundlage seiner beiden Hauptwerke bildete. Im Zentrum von Sartres politischer Philosophie stand nun die Frage, wie der Mensch in Freiheit seinem Entwurf entsprechend in Gruppen leben kann.¹² Den Haupt-

¹² Unter Entwurf versteht Sartre das, was Alfred Adler als Lebensplan bezeichnete, wo das Subjekt die Grundrichtlinien seines Weltverständnisses, aber auch seine grundlegenden Werte festlegt. Willensfreiheit gibt es nur in Bezug auf diesen Entwurf (*projet*), der auch als Urwahl (*choix fondamental*) bezeichnet wird. Nur für diese – vom Subjekt selbst nicht reflektierte („bewusste“) Entscheidung – gibt es eine absolute Freiheit, die sogenannte ontologische Freiheit. Im Gegensatz zu dieser ist die praktische Freiheit immer beschränkt. Schon in *Liberté cartésienne* schrieb er 1945: „Frei sein heißt nicht, tun können, was man will, sondern wollen, was man kann.“ (CF, S. 128).

antagonisten zu einem solchen Leben in Freiheit sah Sartre neu zunehmend im Staat. Es war eine Position, die er zu Beginn noch verschämt als *libertaire* und dann zunehmend unkodiert als anarchistisch bezeichnete.

Dass Sartres anarchistische politische Spätphilosophie bis heute weitgehend unbemerkt blieb, hat verschiedene Gründe. Ein erster subjektiver Grund mag darin liegen, dass das Bild Sartres als eines marxistischen Denkers wohl bei den meisten Sartrianern wie Sartrophoben gleichermaßen ihren Erwartungen entspricht. Ebenso bedeutsam sind die objektiven Faktoren. Sartres weitgehende Erblindung im Frühjahr 1973 verunmöglichte ihm das Lesen oder Schreiben von zusammenhängenden Texten. Als einzige Möglichkeit der Äußerung verblieb ihm das Interview. Dieses Medium erlaubt jedoch keine systematische Entwicklung der eigenen Ideen. Der harte Kern von Sartres politischer Spätphilosophie kommt in den Interviews meist nur schwach zum Ausdruck und offenbart sich dem Leser erst, wenn er die Aussagen in den Interviews auf dem Hintergrund von *L'être et le néant*, der *Critique*, aber auch den *Cahiers pour une morale* interpretiert und versteht. Die manchmal reichlich verspätete Publikation der Interviews – bis zu sechs Jahren – erschwert darüber hinaus die Einordnung des Gesagten, zumal sich Sartres Gedanken trotz des physischen Handicaps relativ schnell weiterentwickelten.

Das größte Hindernis in der Rezeption der politischen Philosophie in dieser dritten Periode stellt jedoch die Tatsache dar, dass die Interviews in unterschiedlichen Sprachen publiziert wurden. Bei den fünfundzwanzig mir als für die politische Philosophie bedeutend erscheinenden Interviews, die Sartre in den Jahren 1972 bis 1980 gab, geschah die Erstveröffentlichung nur in fünfzehn Fällen auf Französisch. Bei vier Interviews erfolgte die Originalpublikation auf Deutsch, bei je zweien auf Englisch resp. Italienisch und in je einem Fall auf Spanisch und Holländisch. Zusätzlich nahm die Bedeutung der anderen Sprachen mit der Zeit eher zu, da das Interesse an Sartre und dessen Philosophie im Lauf der 1970er Jahre in Frankreich kontinuierlich sank.

Gleichzeitig verringerte sich die Zahl der Übersetzungen stetig. Von den vierzehn auf Französisch erschienenen Interviews wurden m. W. nur sieben ins Deutsche und sechs ins Englische übersetzt. Bezeichnend ist, dass *On a raison de se révolter* (dt.: *Der Intellektuelle als Revolutionär*), Sartres

wichtigstes politisches Buch in den letzten zehn Jahren vor seinem Tod, auf Französisch seit Jahren vergriffen ist und erst 2018 auf Englisch übersetzt wurde (Titel: *It Is Right to Rebel*). Dass *L'espoir maintenant* (dt.: *Brüderlichkeit und Gewalt*) in der Sartre-Gemeinschaft für so viel Aufregung sorgen und Olivier Todd und Ronald Aronson in diesem Werk nur einen Fall von Greisenverführung sehen konnten, erstaunt deshalb wenig. Selbst alte Weggefährten Sartres wie Simone de Beauvoir und Raymond Aron hatten Sartres Entwicklung in den letzten Jahren nicht mehr wahrgenommen. Hierin liegt wohl auch der wesentliche Grund für deren rigorose Ablehnung von *L'espoir maintenant*, Sartres letzter Veröffentlichung vor seinem Tod.

Diese Lücke in der Kenntnis der Entwicklung von Sartres später politischer Philosophie zu schließen, ist das Ziel dieses Beitrags. Nach der ersten eher unpolitischen, protoanarchistischen Periode bis 1941 und der zweiten, „marxistischen“ Periode bis 1972 entwickelte Sartre 1972 bis 1980 eine politische Philosophie, die nach Sartres eigenen Worten als eine anarchistische bezeichnet werden muss. Diese letzte Periode war jedoch nicht einheitlich, sondern zerfällt in drei verschiedene Entwicklungsphasen:

- jene von 1972–74, als Sartre sich als Teil der antihierarchisch-libertären Bewegung verstand,
- jene von 1975–79, in der er am Buch *Pouvoir et liberté* (dt.: *Macht und Freiheit*) arbeitete, und
- jene von 1979/80, in der er die Idee einer Gesellschaft auf der Basis der Geschwisterlichkeit¹³ entwickelte.

Parallel hierzu verlief eine Entwicklung seines politischen Selbstverständnisses von einem „Marxisten“ über einen Libertären hin zu einem Anarchisten. Damit der Leser sich ein originales Bild von Sartres dritter politischer Periode machen kann, soll im Folgenden Sartre selbst immer wieder in längeren Zitaten zu Wort kommen.

¹³ Sartres Begriff der *fraternité* wird meist als Brüderlichkeit übersetzt. Ich ziehe jedoch die Übersetzung als Geschwisterlichkeit vor, da Sartre sich für die Gleichberechtigung der Geschlechter einsetzte.

Sartre und die antihierarchisch-libertäre Bewegung

Den besten Ausgangspunkt für Sartres politische Spätphilosophie stellen die Gespräche zwischen Sartre, Benny Lévy alias Pierre Victor und Philippe Gavi dar, die 1974 unter dem Titel *On a raison de se révolter* veröffentlicht wurden. Die Gespräche begannen schon Ende 1972, wurden jedoch 1973 aufgrund von Sartres Erkrankung unterbrochen. Bemerkenswert ist, dass Sartre sich als politisch zu jener Bewegung zugehörig zählte, die er als antihierarchisch und libertär bezeichnete. An Philippe Gavi gewandt, der eher der spontaneistischen als der maoistischen Linken zuzurechnen und stark von der Bewegung der amerikanischen *Counterculture* geprägt war, sagte er im Dezember 1972:

„Aus diesen verschiedenen Gründen glaube ich bei euch – und nicht nur bei euch, sondern bei der ganzen antihierarchischen und libertären Bewegung – die Ankündigung einer neuen Politik und die Wurzeln des neuen Menschen, der sie machen wird, zu erkennen. [. . .] Was mich verändert hat, ist, daß ich unter neuen Aspekten alte Dinge wieder auftauchen sehe, an die ich in meiner Jugend glaubte – den Moralismus beispielsweise –, Dinge, die ich zugunsten des Realismus fallenließ, als ich mit den Kommunisten zu arbeiten begann, und die ich jetzt, in der antihierarchischen und libertären Bewegung wiederfinde.“¹⁴

Für unsere Ohren mag „libertär“ sehr nach freiheitlich tönen¹⁵, doch seit den sog. „ruchlosen Gesetzen“ (*lois scélérates*) von 1893/1894, durch die jegliche anarchistische Tätigkeit von Staates wegen verfolgt wurde, benutzen die Anarchisten überwiegend das Wort *libertaire* als Eigenbezeichnung. Auch wenn Sartre sich Dritten gegenüber noch nicht zum Anarchismus bekannte (s. u. das Kapitel *Sartres Weg vom Marxisten zum Anarchisten*), so ist der Bezug zu diesem doch klar.

Die Grundlage dieser neuen antihierarchisch-libertären Politik bildete eine Veränderung in Sartres Gesellschaftsbild. Nach herkömmlich kommunistischer Lehre ist der Hauptwiderspruch der kapitalistischen Gesellschaft jener zwischen Bourgeoisie und Proletariat. Alle anderen Gegensätze in der Gesellschaft, jene zwischen Frauen und Männern, Schwarzen, Juden und Weißen,

¹⁴ IAR, S. 59 f.

¹⁵ So wurde bspw. der Titel von Michel Onfrays Camus-Biographie *L'ordre libertaire* (dt.: *Die libertäre Ordnung*) entstellt als *Im Namen der Freiheit* (München: Knaus, 2013) übersetzt. Siehe hierzu auch Fußnote 148.

Homo- und Heterosexuellen, galten als bloße Nebenwidersprüche. Kommunisten inklusive Maoisten vertraten die Auffassung, dass die sozialistische Revolution mit der Lösung des Hauptwiderspruchs auch gleichzeitig die Lösung aller Nebenwidersprüche bringe. Entsprechend äußerte sich Benny Lévy, der Anführer der „maoistischen“ Gauche Prolétarienne, in den Gesprächen dahingehend, dass die Vertreter der Nebenwidersprüche zwar ihre Anliegen einbringen könnten, sich diese jedoch wie in einem Schmelztiegel mit dem Hauptwiderspruch verschmelzen und diesem unterordnen müssen.

In *On a raison de se révolter* befürwortete Sartre nun ein Gesellschaftsbild, das sich jenseits der marxistischen Denkschablonen von Haupt- und Nebenwidersprüchen bewegte (Dez. 1972):

„Sartre [zu Benny Lévy/Pierre Victor gewandt]: Dein ‚Schmelztiegel‘ gefällt mir nicht. In einen Schmelztiegel tut man verschiedene Dinge verschiedener Formen hinein, und dann schmilzt man das, und alles nimmt eine andere, einheitliche Form an. Ich fürchte, du möchtest in diesen Tiegel eine Menge Ideen hineinwerfen, damit sie schmelzen und maoistische Ideen daraus werden. [. . .] Victor: In den Schmelztiegel bringen die Leute unterschiedliche Teilaspekte, die konfrontiert und verschmolzen werden. Sartre: Nicht einverstanden. Denk an die Frauen: diejenigen, die zu uns kommen, bringen eine Ansicht mit, die keineswegs partieller Natur ist. Sie sagen: Bis heute hat es Revolutionen gegeben, die von Männern für Männer gemacht wurden. Was soll daraus nun in deinem Schmelztiegel werden? Ich bin nicht für den Schmelztiegel. [. . .] Gavi: [. . .] Denk an die Homosexualität. Ich spreche oft davon, um zu provozieren. Denn den Kampf der Frauen kann jeder auf seine Fahne schreiben. Sogar die KP und die Sozialistische Partei müssen anerkennen, daß die Frauenbewegung zu einer Massenbewegung wird. Aber von den Homosexuellen, die ja noch eine Minorität sind, will niemand etwas wissen. [. . .] Sartre: Eine tückische Frage, denn die Homosexuellenbewegung ist nicht populär. [. . .] Es ist ungerecht, Frauen und Homosexuelle schlecht zu behandeln, und ihr müsst gegen diese Formen der Repression oder der Entfremdung angehen. [. . .] Aber es geht nicht darum, ein Hoch auf die Homosexuellen auszubringen. Ich könnte auch nicht mitschreien, denn ich bin nicht homosexuell. Es geht uns darum, den Lesern der Zeitung klarzumachen, daß Homosexuelle das gleiche Recht auf Leben und Achtung haben wie jeder.“¹⁶

¹⁶ IAR, S. 86-89.

Als einer der ersten unter den Philosophen und Geisteswissenschaftlern wechselte Sartre von einem Modell der Klassengesellschaft zu einem Gesellschaftsmodell, in dem als zentrale politische Akteure die Neuen Sozialen Bewegungen standen. Schon in der *Critique* hatte Sartre den Klassenbegriff weitestgehend entmachtet, indem er in der Klasse nur noch eine Serie, bestenfalls ein Milieu sah, und die Massen – außer in Fällen von Gruppen-in-Fusion¹⁷ – keine Agenten der Geschichte mehr waren. Die 1960 noch generell als Gruppen definierten Agenten der Geschichte konkretisierte Sartre zwölf Jahre später als die Neuen Sozialen Bewegungen. Es war ein Gesellschaftsmodell, wie es der französische Soziologe Alain Touraine mit seinem 1970 gegründeten Centre Études des Mouvements Sociaux an der Ecole Pratique des Hautes Études verfolgte. Wie sehr Sartre einen neuen Weg gerade unter Linken beschrift, ist daraus ersichtlich, dass der neben Touraine andere große Soziologe Frankreichs, Pierre Bourdieu, bis zu seinem Tod 2002 weiterhin ein von seinen Grundstrukturen her marxistisches Gesellschaftsmodell verfolgte. Auch Slavoj Žižek, der international aktuell wohl bekannteste Marxist unter den Philosophen, erweist sich in dieser Hinsicht als Altkommunist.

In *On a raison de se révolter* fand Sartre immer wieder Gelegenheit, die Neuen Sozialen Bewegungen zu unterstützen. Er sprach sich dafür aus, der Frage des Feminismus ihren wohlverdienten Platz zuzuweisen und sie nicht als sekundär zu behandeln. Er verteidigte die Rechte regionalistischer Bewegungen in der Bretagne oder in Südfrankreich gegen Bennys/Pierres Versuche, deren Bedeutung herabzusetzen. Sartre setzte seinen Einsatz zugunsten dieser Neuen Sozialen Bewegungen bis an sein Lebensende fort. Auch wenn es gewissermaßen eine Arbeitsteilung zwischen Beauvoir und Sartre gab, insofern die feministischen Anliegen in Beauvoirs Domäne und die anderen in Sartres Bereich fielen, sprach sich Sartre immer wieder klar für die Berechtigung der Anliegen der Frauen aus und setzte sich auch aktiv für sie ein.¹⁸ 1972 gab es eine Sitzung in der maoistischen Zeitung *La*

¹⁷ Unter Gruppe-in-Fusion versteht Sartre jenen Zustand einer Masse von Menschen, die, obwohl immer noch Masse, beginnt, wie eine Gruppe zu handeln. Beispiel hierfür sind revolutionäre Ereignisse wie der Sturm auf die Bastille oder die russische Februarrevolution.

¹⁸ Siehe WSTL, S. 286; VNBG, S. 84; oder in GDE, S. 5 („Ich bin selbst Feminist“). Sartre brachte Beauvoirs zentrale Aussage „Man wird nicht als Frau geboren, man wird es“ aus *Le deuxième*

Cause du Peuple, deren Herausgeberschaft Sartre übernommen hatte, an der Sartre durchdrückte, dass die Frauen endlich mehr zu sagen hatten.¹⁹ Im Interview mit Rupert Neudeck 1979 sagte er:

„Ich bin ganz und gar für diesen Versuch, der Frau den gleichen Platz und die gleichen Rechte in der Gesellschaft einzuräumen.“²⁰

Regionalistische Bewegungen erfuhren immer wieder Sartres Unterstützung. 1973 publizierten die *Temps Modernes* eine Dreifachnummer – die einzige Dreifachnummer neben jener zum Ungarnaufstand – unter dem Titel *Minorités nationales en France*. In einem zentralistischen Staat wie Frankreich grenzte diese Publikation an Hochverrat. 1971 und wieder 1975 setzte sich Sartre für die Basken anlässlich von Prozessen gegen ETA-Mitglieder in Spanien ein und 1976 für Korsen, die wegen der Ereignisse in Aléria angeklagt waren. Im November 1971 verfasste er ein Vorwort zum Programm eines Anlasses, an dem Sänger aus dem Baskenland, der Bretagne und Okzitanien in der *Mutualité* auftraten. Aber auch ferne Minderheiten konnten auf Sartres Unterstützung zählen, so die Québécois in den Jahren um 1970 oder die Kurden im Irak 1975.

Die Schwulen bildeten neben den Frauen und den regionalen Minderheiten einen weiteren Schwerpunkt von Sartres Engagement für eine diverse Gesellschaft. Die Bedeutung abweichenden Sexualverhaltens als Unterminierung der bürgerlichen Moral kam schon in Sartres literarischen Frühwerken von *La nausée* (dt.: *Der Ekel*) über die Novellensammlung *Le Mur* (dt.: *Die Wand*) bis zur Romanfolge *Les chemins de la liberté* (dt.: *Die Wege der Freiheit*) zum Ausdruck. Nach dem Zweiten Weltkrieg bemühte er sich zusammen mit Jean Cocteau, dem bekennenden, aber bei den meisten homosexuellen Schriftstellern unbeliebten Schwulen Jean Genet als Schriftsteller zum Durchbruch zu verhelfen. Zu Beginn der 1970er Jahre unterstützte Sartre aktiv die neu entstehende Schwulenbewegung. Guy Hocquenghem, der Mitbegründer des *Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire* und bedeutendste linke Schwulenaktivist, verfasste 1971 in der Zeitschrift *Tout!* einen provokativen

sexe (1949) schon in seiner Baudelaire-Biographie zum Ausdruck: „dass das ‚Weibliche‘ den Umständen und nicht dem Geschlecht entspringt.“ (B, S. 94).

¹⁹ Vgl. EAS, S. 32.

²⁰ MFSL, S. 1221.

Beitrag über Homosexualität, der Sartre als Herausgeber der Zeitschrift eine Strafklage eintrug. Hocquenghem arbeitete ab 1976 auch in der von Sartre gegründeten Zeitung *Libération* mit, die als erste französische Zeitung schwule Kontaktinserate veröffentlichte. Anlässlich der Ermordung Pier Paolo Pasolinis durch einen Stricher 1976 wandte sich Sartre gegen die weitverbreitete Verurteilung der Homosexualität. Sein allerletztes Interview vor seinem Tod gab Sartre der ersten französischen Schwulenzeitschrift *Le Gai Pied*.

Neben der Frauen-, Schwulen- und regionalistischen Bewegungen engagierte sich Sartre aber auch zugunsten verschiedener anderer sozialer Bewegungen. Eine größere Bedeutung kam hierbei dem Kampf gegen Rassismus und jener für die Gefangenen zu. Wie seine Werke *Réflexions sur la question juive* (1944/46; dt.: *Überlegungen zur Judenfrage*) und *Orphée noir* (1948; dt.: *Schwarzer Orpheus*), sein Drama *La putain respectueuse* (1946; dt.: *Die respektvolle Dirne*) und viele Aktionen gegen Antisemitismus und Rassismus sowie seine lebenslange Unterstützung des Staates Israel zeigen, handelte es sich bei der Ablehnung des Rassismus um einen von Sartres politischen Grundwerten. Demgegenüber stellte sein Engagement für die Gefangenen in den Jahren 1970-74²¹ ein neues Aktionsfeld dar. Im deutschen Sprachraum erlangte vor allem Sartres Besuch bei Andreas Baader 1974 einen hohen Bekanntheitsgrad. Irrtümlicherweise wurde dieser Besuch als Unterstützungsakt für die RAF verstanden statt als Aktion auf dem Hintergrund der Diskussion über (politische) Gefangene und deren Lebensverhältnisse in Frankreich.

Hinter Sartres Bekenntnis zur antihierarchischen und libertären Bewegung und der Unterstützung der Neuen Sozialen Bewegungen stand Sartres verstärkte Identifikation von Sozialismus und individueller Freiheit:

„Für mich müsste die aus einer Revolution hervorgehende Gesellschaft eine Gesellschaft sein, in der der Mensch frei und mündig ist.“²² „In unseren Gesprächen hier haben wir unsere Idee von der Freiheit definiert. In diesen Ideen kommt zum Ausdruck, wie jeder von uns den Menschen sieht, den Menschen in seiner Totalität, die die Freiheit voraussetzt, erklärt. Anders gesagt, ich

²¹ Siehe DST; oft an der Seite von Michel Foucault.

²² IAR, S. 108 (Dezember 1972).

meine, daß die Revolution, wenn sie stattfinden soll, den Menschen den Zugang zur Freiheit verschaffen muß, nichts anderes, und ich glaube, daß in gewisser Hinsicht alle Revolutionen den gleichen Sinn gehabt haben, auch für Lenin.“²³

Trotz Sartres *captatio benevolentiae* Richtung Lenin war seine Vorstellung von einer sozialistischen Gesellschaft schon immer stärker von Kant und dem frühen Marx als von den späteren kommunistischen Theoretikern beeinflusst. Sozialismus war für ihn jene Gesellschaftsform, in der jeder Mensch zugleich Zweck, nicht nur Mittel ist. Die zukünftige sozialistische Gesellschaft identifizierte er mit Kants Reich der Zwecke.²⁴ In seiner „marxistischen“ Periode wandelte sich das Reich der Zwecke zum Ideal von „jedem nach seinen Bedürfnissen“. Dieser Satz war nicht nur fester Bestandteil der marxistischen Definition einer sozialistisch-kommunistischen Gesellschaft, sondern besitzt seine Gültigkeit ebenso sehr bei den Anarchisten. Er bildete jenen kleinsten gemeinsamen Nenner, der die Marxisten und Anarchisten in der Ersten Internationalen (1864–72) verband.²⁵ Dass das Ideal von „jedem nach seinen Bedürfnissen“ auch noch für den Sartre der 1970er Jahre galt, belegt seine Aussage in *On a raison de se révolter*:

„[. . .] es findet eine echte Revolution statt, wenn man von der Idee des Lohnes für einen gefertigten Gegenstand zu der eines Lohnes für das Individuum, für die Person, die Bedürfnisse hat, übergeht.“²⁶

Mit der Bezugnahme auf die Freiheit des Individuums und die individuellen Bedürfnisse legte Sartre die Grundlage seiner Auffassung von Gesellschaft als einer pluralistischen jenseits des simplen marxistischen Gesellschaftsbilds. Bedürfnisse und Werte basieren auf Entwürfen. Jeder Entwurf ist letztlich ein individueller Entwurf, dem ein *acte gratuit* zugrunde liegt, mögen die individuellen Entwürfe noch so sehr auf dem objektiven Geist basieren, der den Individuen in der Phase der Konstituierung des Subjekts

²³ Ebd., S. 198 (Oktober 1973).

²⁴ Vgl. EM, S. 246; auch: MR, S. 240; Will, S. 222.

²⁵ Siehe auch den Satz aus Karl Marx / Friedrich Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei*: „An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“ ([online](#)).

²⁶ IAR, S. 164 (Mai 1973).

vermittelt wurde. Doch in der Phase der Personalisierung²⁷ hat das Individuum die ontologische Freiheit, gegen die vermittelten, anerzogene Werte und Bedürfnisse zu revoltieren. Die Pluralität der Entwürfe bildet die Grundlage der pluralistischen Gesellschaft und damit auch der Konflikte zwischen den Individuen, jener Konflikte, die für Sartre immer eine Grundkonstante des sozialen Lebens bildeten.²⁸

Sartre verband schon früh die Idee des Sozialismus mit der Idee der Freiheit, wie der Name seiner kurzlebigen Résistancegruppe von 1940 zeigt: *Socialisme et liberté*, Sozialismus und Freiheit. Doch in den Zeiten des Kalten Kriegs und der Befreiungskriege der 1950er und 1960er Jahre trat die Vorstellung von Sozialismus als individueller Freiheit in den Hintergrund. Es bedurfte im Anschluss an den Mai 68 der verschiedenen Neue Sozialen Bewegungen, von denen jede die Interessen von Angehörigen unterschiedlichster Gruppierungen betonte, um die Verbindung von Sozialismus und individueller Freiheit neu zu beleben.

Mit der Sympathie zu den Neuen Sozialen Bewegungen stieg auch Sartres Interesse an der Mitarbeiterselbstverwaltung in den Unternehmen an:

„Am Anfang [der Selbstverwaltungsbewegung mit Lip als herausragendem Beispiel] war, glaube ich, immerhin die Gleichstellung der Arbeiter auf allen Ebenen. Das ist zugleich der tiefere Sinn von Lip und die in der neuen Linken herrschende Einigkeit, die Idee der Abschaffung der Hierarchie, die Idee der absoluten Gleichheit aller Arbeiten und aller Arbeiter. [. . .] [Die Arbeiter bei Lip] haben ganz konkret die Absurdität einer Hierarchie und unterschiedlicher Löhne erlebt. [. . .] Wir haben es hier mit einem ersten Versuch zu tun, der scheitern wird.“²⁹

²⁷ Für Sartre ist der Mensch das, was er daraus macht (Phase der Personalisierung), wozu er gemacht wurde (Phase der Konstituierung). Vgl. SR, S. 95; ähnlich schon in VTM, S. 168.

²⁸ Sartre vertrat eine metaethische Position des Relativismus, wonach letztlich alle Werte gleichermaßen (un-)gerechtfertigt sind. Der von den meisten Anarchisten vertretene Rekurs auf Naturrecht oder *moral sense* (bspw. als angeborenes Solidaritätsgefühl) verträgt sich nicht mit der Metaethik Sartres, der in dieser Hinsicht eher Gemeinsamkeiten mit Vertretern des Individualanarchismus wie Stirner aufweist.

²⁹ IAR, S. 179-181 (Juli 1973). Lip war eine Uhrenfabrik aus Besançon, die an der Front der Bewegung für Arbeiterselbstverwaltung stand. Die Kampagne um eine selbstverwaltete Lip begann 1973. Wie Sartre voraussah, scheiterte sie jedoch: das Unternehmen ging 1976 in Konkurs.

Sartre hatte hier nicht die Selbstverwaltung im degenerierten Sinne in der jugoslawischen Variante im Sinn, sondern eher jene, die sich mit der Bewegung der Anarchosyndikalisten verband. Für diese fand er schon Lob in *Les communistes et la paix* (dt.: *Die Kommunisten und der Frieden*; 1954)³⁰, der *Critique* (1960)³¹, *Qu'est-ce que la subjectivité?* (dt.: *Was ist Subjektivität?*; 1961)³² und in *Achever la gauche ou la guérir?* (dt.: *Der Linken den Garaus machen oder sie kurieren?*; 1965)³³. In den 1970er Jahren fand Sartre wieder zur Selbstverwaltung als jener Form der Unternehmensführung zurück, die mit seinen Vorstellungen einer antihierarchischen und libertären Gesellschaft am ehesten kompatibel war. Auf dieser Basis unterstützte er 1974 in der ersten Runde der Präsidentschaftswahlen auch den Lip-Aktivist Charles Piaget als Präsidentschaftskandidaten. Dass Sartres Interesse an Selbstverwaltung nicht eine Eintagsfliege war, zeigte sich während seiner Reise 1975 nach Portugal, ein Jahr nach der Nelkenrevolution. In der Artikelfolge *Sartre et le Portugal*³⁴ manifestierte sich bei Sartre ein viel deutlicheres Interesse an der dort propagierten Idee der Selbstverwaltung als bei Lévy.

Zwischen den ersten Diskussionen und der Veröffentlichung von *On a raison de se révolter* vergingen anderthalb Jahre. Dass die politische Diskussion in der Zwischenzeit schon weiter fortgeschritten war, kam der Rezeption des Werkes nicht zugute. Dass die Stellungsbezüge in der Diskussion jedoch nicht einen einmaligen, nur zeitbedingten Charakter aufwiesen, belegt das Interview von Michel-Antoine Burnier, das Anfang 1973 zuerst unter dem Titel *Sartre parle des maos* in der Zeitschrift *Actuel* und hernach unter der Überschrift *Entretien avec Sartre in Tout Va Bien* erschien. Es handelt sich

³⁰ Vgl. KUF, S. 260–65. In *Les communistes et la paix* sprach Sartre generell vom revolutionären Syndikalismus, der neben dem Anarchosyndikalismus auch den nicht explizit anarchistischen Syndikalismus im Stile eines Pierre Monatte umfasst. Die Erwähnung des Syndikalismus in diesem Zusammenhang dürfte nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Diskussion mit Albert Camus erfolgt sein (siehe AAC, S. 30-31). Sartre wie Camus schätzten den Syndikalismus in hohem Maße. Was sie trennte, war die Einschätzung der Relevanz des Syndikalismus für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts. Im Gegensatz zu Camus hielt Sartre diesen für ein durch die technische Entwicklung überholtes Phänomen.

³¹ Vgl. KDVI, S. 157–163.

³² Vgl. QS, S. 68–71.

³³ Vgl. LGK, S. 78.

³⁴ Vgl. SP (24.04.1975).

hierbei wohl um den repräsentativsten Text für Sartres politische Haltung um 1973. Da er allerdings nur in unbedeutenden Zeitschriften³⁵ erschien, blieb er leider weitgehend unbekannt. Auch hier bekannte sich Sartre zur antihierarchischen und libertären Bewegung. Er beklagte wiederum die sexistische Haltung vieler Maoisten und erzählte, wie er intervenieren musste, um den Ideen der Frauen zu mehr Gehör zu verhelfen.³⁶ Erneut setzte er sich auch für die Schwulen ein, trotz der Unpopularität dieses Anliegen in der Arbeiterschaft.³⁷

Neu hinzukam sein Plädoyer für den freien Drogengebrauch:

„Jeder hat das Recht zu machen, was er will; die Staatsjustiz sollte daran nichts zu beanstanden haben. [. . .] Im Namen welchen Rechts wollen sie die Leute am Selbstmord hindern?“³⁸

sowie die Umweltschutzbewegung:

„[Die Ökologie] ist ebenfalls Teil der Untersuchung, die wir mit *Libération* unternehmen wollen. Ich glaube nicht, dass die Gesellschaft, die aus einer Revolution geboren würde, eine Wachstumsgesellschaft sein könnte. [. . .] Nur der Sozialismus wird hier eine Lösung bringen, vorausgesetzt, dass er sich nicht im Produktivismus und Zentralismus des sowjetischen Modells einschließt.“³⁹

Neben den Protesten gegen das AKW Fessenheim im Elsass 1971 waren die Kämpfe gegen die Erweiterung des Waffenplatzes Larzac in Südwestfrankreich 1973/74 die Geburtsstunde der französischen Bewegung der Grünen. Hier begann die Karriere des neben Daniel Cohn-Bendit bekanntesten französischen Grünen, José Bové. Sartre zählte zu den ersten berühmten Unterstützern der Öko-Bewegung in Frankreich.

Höchst bemerkenswert im Beitrag *Sartre parle des maos* ist auch, dass Sartre die Rechte des Individuums auf einen rechtsstaatlichen Prozess hervorhob. In Bruay-en-Artois war eine fünfzehnjährige Bergarbeitertochter ermordet worden. Verdächtigt wurde der auch für die Bergbaukonzerne

³⁵ U. a. zweimal auf Englisch, in *Telos* im Sommer 1973 und im Februar 1974 in der Zeitschrift *Ramparts* in San Francisco.

³⁶ Vgl. EAS, S. 32.

³⁷ Vgl. Ebd., S. 31.

³⁸ Ebd., S. 32 [Übersetzung v. A.B.].

³⁹ Ebd., S. 33 [Übersetzung v. A.B.].

arbeitende Notar Pierre Leroy. Die *Gauche Prolétarienne*, Sartres politisch engster Verbündeter, rief zur Lynchjustiz auf, Foucault zu einer besonderen Form von Volksjustiz. Sartre, der selbst ein Jahr zuvor noch für Volksjustiz eingetreten war⁴⁰, widersprach beiden und vertrat in der Ausgabe der *Libération* vom 16.5.1972 nun die Ansicht, dass auch ein politischer Gegner Anrecht auf einen rechtsstaatlich korrekt geführten Prozess habe.⁴¹ Diesen Standpunkt bekräftigte Sartre im Interview mit Burnier:

„Für mich wäre die Exekution Leroy's ohne Prozess einem reinen Akt der Lynchjustiz gleichgekommen.“⁴²

In der Tat trat Sartre zunehmend klarer dafür ein, dass auch jene, die in politischer Opposition zu ihm standen, Anspruch auf die fundamentalen Menschenrechte haben.⁴³ Schon ab Mitte der 1960er Jahre – damals für Joseph Brodsky – setzte er sich für sowjetische Dissidenten und seit 1971 für das vor allem von Juden geforderte Recht auf Auswanderung aus der Sowjetunion ein. Den Höhepunkt dieser Haltung zugunsten von Individualrechten stellte sein Engagement zugunsten der Boat People im Sommer 1979 dar. Zusammen mit seinem langjährigen ideologischen Gegner Raymond Aron setzte er sich für die Rettung von südvietnamesischen Kleinkapitalisten und deren Familien ein, die vor der rassistischen Politik Nordvietnams flohen. Aus einem Unterstützer Nordvietnams und des Vietcongs in den 1960er und frühen 1970er Jahren war nun einer geworden, der für das Lebensrecht von deren politischen Gegnern kämpfte.⁴⁴

⁴⁰In *La Cause du Peuple – J'accuse* vom 28.6.1971 mit seinem Beitrag *Pourquoi un tribunal populaire contre la police* (*Wieso ein Volkstribunal gegen die Polizei*).

⁴¹Siehe auch PJP, S. 22 f.

⁴²EAS, S. 33 [Übersetzung v. A.B.].

⁴³In Sartres Ethik begründen sich alle Werte in individuellen Entscheidungen. Das heute gängige, an naturrechtliche Vorstellungen angelehnte Verständnis von Menschenrechten ist mit Sartres Philosophie nicht vereinbar. Menschenrechte stellen keine von der Geschichte unabhängigen, sondern nur durch politische Entscheidungen gewährte Rechtsansprüche dar.

⁴⁴Wer Sartres frühere Äußerungen aufmerksam liest, kann feststellen, dass Sartre in seinen Äußerungen meist luzider war, als seine einseitige politische Unterstützung vermuten ließ: der Kolonialist war nicht nur ein Unterdrücker, sondern selbst ein Unterdrückter (vgl. VE, S. 152); der Manager ist noch mehr entfremdet als der Arbeiter (vgl. HJ, S. 252); die Frau ist in gewisser Weise freier als der Mann (vgl. ME, S. 178 f.). Sartre sprach nicht nur von Dialektik, er wandte sie auch an.

Bestätigt wird der Grundtenor in *On a raison de se révolter* und *Sartre parle des maos* durch ein drittes Interview, das im Februar 1973 im deutschen Magazin *Der Spiegel* unter dem Titel *Volksfront nicht besser als Gaullisten* veröffentlicht wurde:

„Es gibt [seit dem Mai 1968] eine große Bewegung für die Legitimität einer antihierarchischen Ordnung, eine Bewegung, die für vollständige Freiheit eintritt – das meine ich nicht im anarchistischen Sinn –, für die Freiheit beispielsweise der Frauen oder der Homosexuellen.“⁴⁵

Mit seinem Eintreten für eine antihierarchisch-libertäre Gesellschaft geht Sartres Hoffnung auf ein Absterben des Staates einher. Die Vorstellung eines Sozialismus, der auf der Eroberung der staatlichen Macht durch die Sozialisten oder Kommunisten beruht, war ihm nun deutlicher als je zuvor seit 1941 zuwider. Er schloss nicht aus, dass ein Staat, in dem die Kommunisten und Sozialisten die Macht innehätten, sogar schlimmer als eine Herrschaft der Gaullisten wäre.⁴⁶ Von Nationalisierungen halte er nichts, denn sie führten nur zu Staatskapitalismus.⁴⁷

Konsequent hatte Sartre schon zuvor im Sommer 1972 das *Programme commun* von Kommunisten, Sozialisten und Radikalen abgelehnt, das umfangreiche Verstaatlichungen vorsah. Und in einem Beitrag in der Januarnummer der *TM* von 1973 lehnte er entsprechend auch die Beteiligung an den bevorstehenden Parlamentswahlen im März 1973 ab. Wofür er Wahlen hielt, stellte er aussagekräftig im Titel fest: *Elections, piège à cons: Wahlen, Idiotenfallen*.⁴⁸ Erneut zeigten sich deutlich jene Vorbehalte gegenüber dem Staat, dessen Institutionen und insbesondere den Parteien, die Sartre schon in seiner ersten protoanarchistischen Periode ausgezeichnet hatten. Wie Sartre

⁴⁵ VNBG, S. 84.

⁴⁶ Sartre hatte immer Vorbehalte gegenüber idealisierten Vorstellungen einer kommunistischen Gesellschaft. In den *Cahiers pour une morale* setzt er die kommunistische Gesellschaft nicht nur in Marxens Sinne mit dem Ende der (Vor-)Geschichte gleich, sondern auch mit dem Tod (vgl. EM, S. 254). Leben bedeutete für ihn offensichtlich ein Leben in Widersprüchen. In *On a raison de se révolter* erwähnt Benny Lévy/Pierre Victor Sartres Aussage, dass „die Revolution möglich [sei], aber vermutlich würde aus ihr eine kaum weniger verabscheuungswürdige Gesellschaft hervorgehen.“ (IAR, S. 57).

⁴⁷ Vgl. VNBG, S. 88.

⁴⁸ Siehe WI.

in *On a raison de se révolter* sagte, muss alles Institutionalisierte in Frage gestellt werden.⁴⁹ Politiker waren für ihn Zyniker.⁵⁰ Nur selten (bspw. 1956) nahm Sartre an Wahlen teil. Und wann immer er wählte, bedauerte er dies im Nachhinein. In *Ein Betriebstribunal* (1971) stellte Sartre fest: „Wahlen = Verrat“⁵¹. Wenn Sartre bei den ersten Wahlgängen 1969 den Trotzlisten Alain Krivine und 1974 Piaget, den Animator der Kämpfe um Lip, als Präsidentschaftskandidaten⁵² unterstützte, so nicht aus Überzeugung hinsichtlich des Sinns staatlicher Wahlen, sondern weil er sich einen Propagandaeffekt erhoffte.

Durch den Zusammenbruch der *Gauche Prolétarienne* im Oktober 1973 standen Sartre und Beauvoir, die über vierzig Jahre lang nicht nur philosophisch, sondern auch politisch ein Paar waren, vor der Frage „*quo vadis?*“. Die Gauchisten waren zur Bedeutungslosigkeit verkommen. Übrig blieben links noch die Kommunisten und Sozialisten. Die (Ex-)Trotzlisten waren damals noch bedeutungslos. Während Beauvoir einen bedeutenden Schritt Richtung Sozialdemokratie vollzog und 1974 beim zweiten Wahlgang Mitterrand als Präsidentschaftskandidaten unterstützte, lehnte Sartre diesen vehement ab und kehrte zu seiner anarchistischen Haltung der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg zurück. Weder für die Person Mitterrands⁵³, noch für die etatistische Politik der Sozialisten und Kommunisten konnte sich Sartre erwärmen. Dies bedeutete den politischen Bruch zwischen Sartre und Beauvoir.⁵⁴

⁴⁹ Vgl. IAR, S. 36.

⁵⁰ Vgl. Ebd., S. 219.

⁵¹ BT, S. 403.

⁵² Krivine war Kandidat der trotzkistischen *Ligue Communiste* (1969–73), die sich im *Front Communiste Révolutionnaire* (1974) und in der *Ligue Communiste Révolutionnaire* (1974–2009) fortsetzte und später im *Nouveau Parti Anticapitaliste* (2009) aufging. Piaget sollte Kandidat des PSU werden, doch dieser schloss sich mehrheitlich Mitterrand an. Krivine wollte ursprünglich Piaget unterstützen, kandidierte dann jedoch selbstständig (ohne Unterstützung durch Sartre) als Kandidat einer Minderheit des PSU und der Trotzlisten des *Front Communiste Révolutionnaire* und der *L'Alliance Marxiste Révolutionnaire* (1969–74).

⁵³ Siehe VNBG, S. 88.

⁵⁴ Im 1981 veröffentlichten Buch *La cérémonie des adieux*, das ein im Sommer 1974 geführtes großes Interview von Beauvoir mit Sartre enthält, gibt es Sartres seltsame Aussage, dass er als Sozialist-Kommunist (*socialiste-communiste*) ende (vgl. ZA, S. 480). Es ist eine Aussage, die nicht durch andere aus derselben Zeit gedeckt wird. Es ist das einzige Mal, das Sartre sich als Sozialist-Kommunisten bezeichnete. Mit großer Wahrscheinlichkeit legte Beauvoir, die damals,

Sartre, der sich damals noch in einer Übergangsphase vom „Marxisten“ zum Anarchisten befand, von einer Gesellschafts- und Staatstheorie, die sich wie jene der (Sowjet-)Kommunisten eher am Staat orientierte, zu einer, die wie jene der Anarchisten auf das Absterben des Staates hoffte, antwortete auf die Frage nach der anzustrebenden Ordnung wie folgt:

„[Sartre:] Durch das, was man direkte Demokratie nennt, und zwar an den Arbeitsstätten und in allen Versammlungen, wo Menschen gleichen Interesses zusammentreten. [...] SPIEGEL: Arbeiterräte, wie sie unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland entstanden waren? Sartre: Ja, oder in Russland nach 1905. Vor 1917 gab es in Russland wirkliche Sowjets⁵⁵, das waren Versammlungen, die man als ‚direkte Demokratie‘ bezeichnen kann. Später wurden sie durch Delegierte der Autoritäten, also der Partei ersetzt.“⁵⁶

Sartre nimmt hier Positionen ein, die einerseits mit jenen in Marxens *Der Bürgerkrieg in Frankreich* (u.a. über die Pariser Kommune) verträglich waren, andererseits jedoch auch anarchistischen resp. anarchosyndikalistischen Vorstellungen entsprachen. Dabei schloss er an frühere Aussagen im Interview mit der Zeitschrift *Pardon* 1970 (*Kein Erbarmen mit den Linken*; Interview mit Alice Schwarzer)⁵⁷ und in jenem mit Claude Kiejman 1971 (*Ein Betriebstribunal*)⁵⁸ an. Aufgrund des Wechsels vom marxistischen Gesell-

1972, im Gegensatz zu Sartre das *Programme commun* der Sozialistischen und der Kommunistischen Partei unterstützte, diesen Begriff Sartre in den Mund.

⁵⁵ Die ersten Sowjets wurden zur Zeit der Russischen Revolution 1905-07 gebildet. Die hohe Zeit der Sowjets war jene zwischen der Februarrevolution 1917 und der Oktoberrevolution im gleichen Jahr. Schon ab 1919 gab es Tendenzen weg von den Sowjets hin zur Einzelleitung, die sich mit der Niederschlagung des Kronstädter Aufstands 1921, der Elimination der Arbeiteropposition (mit Alexandra Kollontai) 1922 und der offiziellen Einführung der Einzelleitung in Industriebetrieben 1929 verschärfte. Siehe auch Sartres Darstellung des Kampfs zwischen zwei Machtblöcken, dem demokratischen der Sowjets und dem zentralistisch-autoritären der Partei unter Lenin, in: IAR, S. 36 f.

⁵⁶ VNBG, S. 86.

⁵⁷ „Frage: Sie plädieren für eine soziale Demokratie. Was verstehen Sie darunter? Sartre: Eine Demokratie, die auf der Arbeit basiert, eigentlich also auf den Sowjets, den Räten. Die, die die UdSSR gewollt und die die Umstände sie haben verfehlen lassen.“ (KEMML, S. 445).

⁵⁸ „Für die Linksradikalen geht es darum, *selbstverantwortliche Arbeitervollversammlungen* in einer Fabrik zu bilden. Diese Versammlungen sollen Leute aus ihren Reihen delegieren, die nicht von den Gewerkschaften kommen – die vielleicht in der Gewerkschaft, aber nicht als deren Funktionäre entsandt sind –, damit sie mit dem Arbeitgeber reden. Anders gesagt, sie

schaftsmodell mit ökonomisch definierten Klassen zu einem offenen Modell mit den Neuen Sozialen Bewegungen baute Sartre im Interview mit *Der Spiegel* das Modell der direkten Demokratie aus. Statt eines Modells der direkten Demokratie auf der Basis von Arbeitsstätten vertrat er nun ein erweitertes Modell einer Demokratie in „allen Versammlungen, wo Menschen gleichen Interesses zusammentreten“, d.h. auch Wohnorten und Vereinen.⁵⁹

Mit dem Wechsel von einem marxistischen, auf revolutionärer Gewalt beruhenden Gesellschafts- und Geschichtsmodell hin zu einem libertären, anarchistischen ist auch die Relativierung der Bedeutung der Gewalt verbunden. In seinem Vorwort zu Frantz Fanons *Les damnés de la terre* (dt.: *Die Verdammten dieser Erde*; 1961) hatte Sartre der Gewaltanwendung einen nahezu unbeschränkten Freipass erteilt (auch wenn es durchaus gewisse Relativierungen gab, die von Sartres Anhängern wie Gegnern meist großzügig übersehen wurden). Noch in den Jahren 1968–1971 nahm Sartre gegenüber Gewalt eine weitgehend ähnliche positive Haltung ein. In *Ein Betriebstribunal* sagte er dem Interviewer:

„Die Gewalt ist kein Zweck, sondern ein Mittel. Ich persönlich bin nicht gewalttätig ... Aber die kapitalistische Gesellschaft – das wissen wir – lässt sich nicht auf freundlichem Wege über Reformen umkrepeln. [. . .] *Die Gewalt ist etwas absolut Notwendiges*. [. . .] Sicher kommt es zu bedauerlichen Vorfällen, und man sollte, wenn Sie so wollen, eine Art ‚gute Gewalt‘ definieren. Aber Gewalt ist immer schlecht, das steht außer Frage. Nur ist sie unerlässlich und da gut, wo sie *Volksgewalt* ist. [. . .] Eine Entführung ist weder gut noch schlecht. Sie ist politisch gültig unter bestimmten Umständen und gemäß ihrer Effektivität.“⁶⁰

Auch die Ermordung des deutschen Botschafters Karl Graf von Spreiti in Guatemala und die Entführung von dessen Kollegen Ehrenfried von Holleben in Brasilien (beide 1970) befürwortete er gegenüber Alice Schwarzer im Inter-

wollen eine *direkte Demokratie* und dadurch die Gewerkschaft ausschalten, denn inzwischen weiß man, wie das mit ihr geht.“ (BT, S. 411). Siehe auch Sartres Aussagen im *Spiegel*-Interview vom Juni 1972, wo er jede Beteiligung an Wahlen als eine Bestätigung des Systems ablehnt. Die einzige wahre Form der Volksdemokratie sei die direkte Demokratie mit ihren Volksversammlungen und Aktionen in Betrieben und auf der Straße. Vgl. WHUV, S. 124.

⁵⁹ Dies bedeutet indirekt eine zumindest teilweise Absage an den Anarchosyndikalismus, der die ganze Gesellschaft exklusiv auf der Basis von Gewerkschaften organisieren wollte.

⁶⁰ BT, S. 411-414.

view für *Pardon* 1970. Drei Jahre später, in *Volksfront nicht besser als die Gaulisten* (1973), relativierte Sartre nun diese Formen der Gewaltanwendung. Er hielt Ermordungen und Entführungen nicht mehr für angebracht:

„SPIEGEL: Welche Rolle spielt bei der Befreiung der Menschen die direkte Gewalt, der Terror? SARTRE: Eine enorme Rolle. [. . .] Nehmen wir einmal an, irgend jemand würde morgen Nixon [der damals den Krieg in Vietnam eskalierte und auf Kambodscha ausdehnte; A.B.] töten, dann würde ich mir die Hände reiben, weil Nixon ein Mensch ist, den ich als zutiefst schädlich betrachte. Aber dann würden ja noch immer die Männer leben, die ihn unterstützen, und nichts wäre anders. SPIEGEL: Und wenn Aufständische Botschafter eines kapitalistischen Landes entführen, um die Befreiung von Gefangenen zu erzwingen, wie es 1970 mit dem westdeutschen Botschafter in Guatemala, Graf Spreti, geschah? SARTRE: Zu Beginn hat das Resultate gebracht, etwa in Brasilien, aber jetzt nicht mehr.“⁶¹

Im Interview *Schreckliche Situation*, das Alice Schwarzer im Dezember 1974 anlässlich des Besuchs bei Baader veröffentlichte, wandte sich Sartre noch deutlicher gegen terroristische Aktionen:

„FRAGE: Heißt dies, dass Sie sich als Linker zwar mit der RAF solidarisch fühlen im Kampf gegen die Repression, nicht aber mit den Aktionen der RAF und ihrer Strategie, die darauf zielt, mittels Stadtguerilla einen Volkskrieg auszulösen? SARTRE: Richtig. Ich bin nicht mit diesen Aktionen einverstanden. [. . .] Das heißt, ich bin nicht a priori gegen jeden bewaffneten Kampf. [. . .] Ich glaube nicht an die Möglichkeit der Befreiung eines Landes durch Wahlen. Ich glaube, daß der Sturz der bürgerlichen Mächte, die den Menschen entmenslichen, gewalttätig sein wird. [. . .] Eine kleine Gruppe kann einen Putsch machen, aber keine Revolution.“⁶²

Auf die Ermordung des Präsidenten des Berliner Kammergerichts, Günter von Drenkmann, angesprochen, hielt er im selben Interview klar und deutlich fest:

„Nach dem, was ich weiß, scheint mir diese Tat nicht nur ungeschickt zu sein, sondern mehr: ein Verbrechen!“⁶³

⁶¹ VNBG, S. 93.

⁶² SS, S. 166 f.

⁶³ Ebd., S. 166.

Aus der Mitschrift des Gefängnisbeamten in Stammheim wissen wir, dass Sartre auch Baader gegenüber Gewaltergreifung in Westeuropa ablehnte – weshalb Baader in ihm nicht einen Freund, sondern einen Richter sah.⁶⁴

Es war ein weiter Weg, den Sartre seit seinem Vorwort für *Les damnés de la terre* zurückgelegt hatte.⁶⁵ In Hinsicht auf sein späteres Bekenntnis zum Anarchismus bedeutet dies gleichermaßen eine Absage an den terroristischen Anarchismus in den Jahrzehnten vor und nach 1900 wie an den späteren Anarchopazifismus.

Macht und Freiheit

Die erste Phase von Sartres anarchistischer Periode, in der er sich als Mitglied der antihierarchisch-libertären Bewegung verstand, wurde dominiert durch dessen Engagement zugunsten Neuer Sozialer Bewegungen. Der Schlaganfall im März 1973 und die darauffolgende Blindheit veränderten die Situation radikal. Sartre konnte nicht mehr lesen und schreiben. Er drückte sich langsam aus, mit Pausen – was eine Schnelldenkerin und -sprecherin wie Beauvoir unendlich frustrierte. Doch die dadurch verursachte Distanz zur politischen Aktualität gab Sartre die Möglichkeit, sich der politischen Philosophie vom Grundsätzlichen her weitgehend abseits von jeglichem konkreten politischen Engagement und der damit verbundenen taktischen Überlegungen zu nähern.

Im Zentrum dieser zweiten Phase stand ein Buchprojekt mit Bényy Lévy mit dem Titel *Pouvoir et liberté*, Macht und Freiheit. In seinem Kern

⁶⁴ Landeskriminalamt Baden-Württemberg, Aktenvermerk vom 2.1.1975.

⁶⁵ Im zwei Jahre später erfolgten Interview mit *Newsweek*, das unter dem reißerischen Titel *Terrorism Can Be Justified* (siehe: TCBJ) veröffentlicht wurde, schien Sartre seine Position widerrufen zu haben. Beim veröffentlichten Text handelt es sich allerdings nur um einen Auszug aus dem geführten Gespräch. Sartre war zudem ein ausgesprochener Softie, d.h. er passte seine Aussagen immer seinen Interviewpartnern und potentiellen Lesern an. Da die Aussage im *Newsweek*-Interview in ihrer Absolutheit und ihrer Kürze weder zu den zuvor, noch zu den danach geführten Stellungnahmen Sartres zur Gewalt passt, vernachlässige ich sie. In *What's Jean-Paul Sartre thinking lately?*, einem anderen Interview, das Sartre für das amerikanische Magazin *Esquire* gab, finden wir einen ähnlichen Fall. In diesem 1972 publizierten Interview (siehe: WSTL, S. 208) bezeichnete sich Sartre als Kommunisten, wofür es ebenfalls keine Belege in französischen Medien gibt. Hat *Esquire* allenfalls das französische *marxiste* als *communist* übersetzt?

bedeutete dieses Buchprojekt eine Rückkehr zu den Ansätzen von *L'être et le néant*. Den Ausgangspunkt bildete von neuem das einzelne Subjekt, das Subjekt in seiner ontologischen Freiheit, das auf der Grundlage seines Entwurfs handelt. Die implizite Rückkehr zur ontologischen Freiheit mag als Anachronismus erscheinen, doch auch in seiner „marxistischen“ Zeit hatte Sartre den Begriff der ontologischen Freiheit nie aufgegeben. So findet sich die Feststellung, dass die ontologische Freiheit auch dem Sklaven zukommt, nicht nur in *L'être et le néant*, sondern auch in der *Critique*.⁶⁶ Es ist das Subjekt, das – sei es allein oder, meistens, in Gruppen – der Schöpfer allen Praktisch-Inerten und auch der Hexis als degenerierter Form von Praxis ist.⁶⁷ Wie Sartre 1946 in *Matérialisme et révolution* festhielt, ist auch eine kommunistische Revolution auf das aktive Subjekt als Revolutionär angewiesen und setzt somit implizit dessen ontologische Freiheit voraus. Das Individuum in seiner Freiheit zu vernachlässigen, war einer von Sartres Hauptkritikpunkten an den Marxisten, aber auch den Strukturalisten. Letzteren warf er 1966 in der Zeitschrift *L'Arc* vor, dass sie den Wandel der Strukturen nicht erklären könnten, weil sie nur noch die Strukturen, aber nicht mehr die handelnden Subjekte erkennen, die die Strukturen erst ändern können.⁶⁸

Sartre kehrte in der Phase von *Pouvoir et liberté* noch in einer weiteren Hinsicht zu seinem ersten großen philosophischen Werk zurück. Der Gegenspieler des Subjekts ist nicht mehr wie zur Zeit der *Critique* das Praktisch-Inerte, insbesondere in der Form der Institution, sondern wie in *L'être et le néant* der Andere, allerdings nicht als beliebiger Anderer, sondern als der An-

⁶⁶ Vgl. SN, S. 944; KDVI, S. 612. Gemeint ist, dass auch der Sklave vor der Wahl steht, Sklave zu bleiben oder die Flucht, ggf. sogar einen Aufstand, zu wagen. Sartre hätte jedoch einen Sklaven, der sich für einen Verbleib in der Sklaverei entschied, ebenso wenig verurteilt wie den Juden und den Homosexuellen, die sich aufgrund übermächtiger Umstände für die Inauthentizität entschieden. Siehe ÜJ, S. 58; SN, S. 147 f.

⁶⁷ Praxis ist ein, meist in Gruppen stattfindendes, zweckorientiertes Handeln, das nach außen gerichtet ist und meist Praktisch-Inertes produziert. Das Praktisch-Inerte ist alles, was Ergebnis der Praxis ist, meist, aber nicht immer – siehe Sprache –, etwas Materielles; inert ist es insofern, als es meist den aktuellen Moment der Praxis überdauert. Hexis ist ein Handeln, das seinen ursprünglichen Zweck verloren hat und nur noch Gewohnheit ist. Praxis und Hexis lassen sich am ehesten mit Max Webers Begriffen von zweck- und wertrationalem Handeln einerseits und traditionalem Handeln andererseits vergleichen.

⁶⁸ Vgl. SR.

dere in Form der Macht. Statt für Entfremdung wie in der *Critique*⁶⁹ interessiert sich Sartre nun mehr für Macht und Unterdrückung. Was Sartre unter Macht versteht, definiert Sartre nicht – beim Nominalisten Sartre finden sich grundsätzlich kaum Definitionen. Doch sein Verständnis von Macht dürfte jenem Max Webers sehr nahegekommen sein, für den Macht „jede Chance [ist], innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht“⁷⁰. Wie bei Weber ist auch bei Sartre Macht die Grundlage von Herrschaft.⁷¹ Macht zu besitzen, ist die Voraussetzung, um den Anderen zu einem bestimmten Verhalten zu zwingen und so dessen Freiheit einzuschränken.

Einen ersten konkreten Hinweis auf Sartres und Lévy's Projekt von *Pouvoir et liberté* findet sich im auf Flämisch publizierten Interview, das Sartre im November 1976 dem Philosophen Leo Fretz gewährte, ein Interview, das leider erst vier Jahre später auf Englisch übersetzt und somit einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich wurde:

„Ja, ich bin daran, mit einem Freund [Benny Lévy; A.B.] ein Buch über Macht und Freiheit zu schreiben. [. . .] Und ich werde aufzuzeigen versuchen, dass Moral und Politik nur von jenem Zeitpunkt an Sinn machen können, wenn Begriff und Wirklichkeit von Macht wahrlich beseitigt sind. Eine Gesellschaft ohne Macht beginnt, eine moralische Gesellschaft zu werden, weil eine neue Form von Freiheit geschaffen wird, eine Freiheit reziproker Beziehungen von Personen in der Form eines Wir.“⁷²

Die offizielle, wenn auch sehr kurz gehaltene Ankündigung des Buchs *Pouvoir et liberté* erfolgte am 6.1.1977 in der Zeitung *Libération*.⁷³ Im Zentrum des Buches in Form von Dialog zwischen Sartre und Lévy sollten

⁶⁹ In der *Critique* ist die Entfremdung Ausdruck der Distanz zwischen dem Subjekt einerseits und dem Praktisch-Inerten, nicht zuletzt in der Form der Institution, und der Hexis andererseits.

⁷⁰ Mit Max Weber gibt es noch weitere Gemeinsamkeiten, nämlich die Differenzierung zwischen Erklären (*expliquer*) und Verstehen (*comprendre*), die einen wichtigen Bestandteil von Sartres Methodologie bildet. Zu Verstehen und Erklären und die Zusammenhänge mit Karl Jaspers, Max Weber und Raymond Aron siehe: Alfred Betschart: *Wissenschaft und Philosophie bei Jaspers und Sartre* ([online](#) | [PDF](#)).

⁷¹ Vgl. CRDII, S. 130.

⁷² IS, S. 266 [Übersetzung v. A.B.].

⁷³ Siehe auch das Interview mit Sicard (vgl. EEP, S. 14 f.) von 1977/78 (veröffentlicht 1979).

ihre Ansichten über Moral und Politik und somit eine normative politische Philosophie stehen. Ihr Ausgangsmaterial waren Texte über die Französische Revolution, womit Sartre zu Materialien zurückkehrte, für die er sich schon in den 1950er Jahren interessiert hatte.

Im Vordergrund der Diskussionen stand das Thema der reziproken Freiheit:

„Das Demokratische, das wir in seiner wahren Form finden wollen, das ist nicht, wie ich lange glaubte, die totale Freiheit der Person, sondern vielmehr die unsrige, das heißt die reziproke Freiheit, die Freiheit der Personen, insofern sie untereinander verbunden sind, zu handeln und zu denken, während sie ‚wir‘ sagen können.“⁷⁴

Es geht nicht um die ontologische Freiheit eines solipsistischen Subjekts, sondern um die Frage, wie Subjekte mit ihrer je subjektiven ontologischen Freiheit zusammen handeln, denken und leben können. Dies ist ein Verweis auf die nachfolgende dritte Phase der Geschwisterlichkeit, als dem Thema des „Wir“ eine im Vergleich zur Phase von Macht und Freiheit viel bedeutendere Rolle zukam.

Im Zentrum von Sartres Denken in den Jahren 1975 bis 1979 stand die Frage, wie denn Macht und Freiheit grundsätzlich zusammenpassen. Eine erste grundsätzliche Stellungnahme erfolgte in einem Interview mit *Lotta Continua* im September 1977, das unter dem Titel *Libertà e potere non vanno in coppia* erschien⁷⁵ und dessen Zusammenfassung schon im Titel erfolgt: *Freiheit und Macht passen nicht zusammen*:

⁷⁴ PL, S. 11 [Übersetzung v. A.B.].

⁷⁵ Vgl. LPNV. Das Gespräch in *Lotta Continua* enthält auch eine deftige Verurteilung der *Nouveaux philosophes*, die als ehemalige Maoisten von linksextrem zu rechts gewechselt hatten. André Glucksmann, ehemaliges führendes Mitglied der Gauche Prolétarienne, hatte 1975 das Buch *La cuisinière et le mangeur d'hommes, réflexions sur l'État, le marxisme et les camps de concentration* veröffentlicht, in dem er heftig den Totalitarismus des sowjetischen Systems verurteilte. Bernard-Henri Lévy verfasste hierzu eine Eloge und veröffentlichte kurz vor Sartres Interview seinerseits ein Werk mit dem Titel *La barbarie à visage humain*. Die Kritik des Totalitarismus von links und damit der kommunistischen Ideologie stand in voller Blüte und ist seitdem aus der französischen Intellektuellenwelt nicht mehr wegzudenken (siehe Stéphane Courtois' *Le livre noir du communisme* von 1997). In der Kritik an der Sowjetunion waren sich Sartre und die *Nouveaux philosophes* weitgehend einig. Doch Sartre wollte eine Kritik der Sowjetunion von links. Die These, dass Sartres Entwicklung hin zum Anarchismus seine spezifische Antwort auf die Totalitarismuskritik der *Nouveaux philosophes* ist, lässt sich zwar nicht durch Fakten belegen, doch die Frage darf gestellt werden.

„Das Thema unserer aktuellen Arbeit ist: Macht und Freiheit. [. . .] Demnach gibt es hier eine Kraft der Revolte, die den Ursprung der Freiheit bildet. Und daher müssen wir die ganze Beziehung zwischen den Massen und dem Staat anschauen. Dies ist ein erster Teil unserer Arbeit, wo wir die Dinge entlang einiger Jahrhunderte seit der Französischen Revolution studieren möchten. Von hier möchten wir zum zweiten Punkt gelangen, einem Studium der aktuellen Lage: die Gesellschaft von heute und in ihrem Innern die Tendenzen zu einer Erstarrung des Staates, die Sie selbst so genau aufgezeigt haben. [. . .] Wir denken, dass es eine Tendenz zum fortschreitenden Abbau der Macht gibt. Dies ist eines der wesentlichen Elemente der neuen Revolution, die sich vollziehen wird. Denn Freiheit passt nicht mit Macht zusammen: zwischen diesen gibt es einen klaren Widerspruch.“⁷⁶

Mitte 1978 wurde Sartre ein weiteres Mal zu aktuellen Fragen interviewt, dieses Mal durch den spanischen Schriftsteller Juan Goytisolo. Das Interview erschien am 11. Juni 1978 in der Zeitung *El País*. In Fortsetzung seiner Gedanken aus dem Interview mit *Lotta Continua* forderte er die Aufhebung der Macht. Sozialismus bedeutete für Sartre, dass die Menschen frei sind und niemand mehr Macht über den andern hat:

„Das fundamentale Problem heute ist, zu entscheiden, was wir unter Sozialismus verstehen: eine neue Bewegung schaffen, ein Projekt des Sozialismus, das im Lichte seiner Beziehungen zur Idee der Macht analysiert wird. Dürfen Menschen Macht über andere haben? Diese Mächte, d.h. die Autorität, die sich von oben nach unten durchsetzt und die Freiheit von jenen unten durch Befehle von oben einschränkt, zuzulassen, zu erdenken, ist dies nicht schon eine Art, eine menschliche Gesellschaft zu machen, die nicht lebenswert ist? Bedeutet eine Ungleichheit herstellen, nicht schon eine Gesellschaft schaffen, die nicht menschenwürdig ist?

Mit meinem Freund Pierre Victor [Benny Lévy; A.B.] arbeite ich aktuell am Thema ‚Macht und Freiheit‘, an einem Buch, dessen Redaktion und Schluss noch reichlich Zeit beanspruchen wird. In diesem Buch hätte ich gerne die Gesamtheit

⁷⁶ LPNV [Übersetzung v. A.B.]. Mit „Erstarrung des Staates“ war gemeint, dass damals in Westeuropa nach deutschem Vorbild eine autoritäre Rückentwicklung des Staates stattfände. Der Anlass war der Kampf der Staaten und insbesondere Deutschlands unter Bundeskanzler Schmidt gegen die extreme Linke, der zu Einschränkungen der persönlichen Freiheiten und Rechte führte.

meiner politischen Ideen dargestellt und mit Klarheit präzisiert, dass für mich das Wesentliche die Aufhebung der Macht der einen über die andern ist; dass eine Gesellschaft nicht frei sein kann – und deshalb insofern auch nicht eine menschenwürdige Gesellschaft existieren kann –, wenn sich in ihr gewisse Menschen Macht über andere anmaßen: in einem Wort: wenn die Regierungen nicht aufhören, in ihrer aktuellen Form zu existieren, und die Form des Staates selbst zerstört wird.⁷⁷

Wie schon im Interview mit *Lotta continua* sprach sich Sartre dafür aus, dass sich die Kulturschaffenden und Intellektuellen nicht der Herrschaft des Staates oder der Parteien beugen. Er sah einen Kampf zwischen zwei Richtungen, wie es ihn schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts gab, den Kampf zwischen einer Richtung, die Blindheit, Zensur und Unnachsichtigkeit vertritt und die mit den kommunistischen Parteien und den Parteien insgesamt verbunden ist, und einer, die für Demokratie steht, nicht die bürgerliche, sondern die wahre.

Auch wenn die Betonung des Gegensatzes zwischen Macht und Freiheit eine wesentliche Neuerung darstellt, inhaltlich stellte die Phase von *Pouvoir et liberté* in ihrer Grundausrichtung eine konsequente Fortsetzung der anti-hierarchisch-libertären dar. Diese Kontinuität wird durch die im April 1975 in *Libération* erschienenen Gespräche zwischen Sartre, Lévy, Gavi, Serge July und Beauvoir über Portugal belegt. In der ersten Hälfte April war Sartre mit Lévy und Beauvoir nach Portugal gereist, um sich über den Stand der Nelkenrevolution⁷⁸ zu orientieren. Sartre fiel in den Gesprächen vor allem dadurch auf, dass er gegen die Macht der Institutionen, d.h. der Armee und der Parteien, antrat und dabei auf die Macht der Arbeit und des Volkes setzte. Ausgeprägter als Lévy interessierte er sich für Selbstverwaltung. Es waren Überlegungen, die sehr gut mit den Grundideen von *Pouvoir et liberté* übereinstimmten. Dies ist insofern von großer Bedeutung für das Verständnis von Sartres Entwicklung, weil es dokumentiert, dass die Grund-

⁷⁷ CCJPS, S. VI [Übersetzung v. A.B.].

⁷⁸ Die im April 1974 erfolgte Nelkenrevolution stürzte das autoritäre Regime Portugals. Während an dieser Revolution waren linke bis linksextreme Offiziere beteiligt. Die Nelkenrevolution ist die Urmutter der Farbenrevolutionen der folgenden Jahrzehnte (Orange Revolution in der Ukraine, Zedernrevolution im Libanon, Safranrevolution in Myanmar, Jasminrevolution in Tunesien etc.).

idee des Widerspruchs zwischen Macht und Freiheit nicht auf einer Art Greisenverführung durch Lévy beruhte, sondern Sartre selbst die treibende Kraft war.

Hinter dem Gegensatz von Macht und Freiheit stand eine Rückkehr Sartres zur Wertschätzung des Menschen als Individuum und Subjekt, wie sie insbesondere *L'être et le néant* zugrunde lag. Sartres Begriff des Individuums hatte sich schon immer fundamental vom abstrakten Subjekt der Aufklärung, von Kants transzendentalen Subjekt unterschieden, hinter dem sich letztlich der weiße, christliche, heterosexuelle Mann als Mitglied des Bürgertums versteckt. In seiner „marxistischen“ Zeit verschwand das konkrete Individuum jedoch hinter dem marxistischen Klassenbegriff: das Individuum war – trotz aller Relativierung des Klassenbegriffs – vor allem Angehöriger einer Klasse. Die Aufweichung zu Beginn der 1970er Jahre, als Sartre das Individuum als Angehörigen einer Gruppe verstand, das sich (eventuell) in einer Neuen Sozialen Bewegung engagierte, war ein erster Schritt der Rückkehr zum alten Verständnis des Individuums. In der Phase von „Macht und Freiheit“ ging es Sartre noch ausgeprägter um das konkrete Individuum in seiner kontingenten Situation – auch wenn das Individuum nach wie vor ein potentieller Angehöriger einer Neuen Sozialen Bewegung blieb, wie seine Aussagen über Frauen und Feminismus gegenüber Neudeck und Catherine Clément, sein Interview gegenüber der Schwulenzeitschrift *Le Gai Pied* 1980 oder sein Interesse an den Autonomiebewegungen in Spanien im Interview mit Goytisolo zeigten. Im Fokus stand das Individuum, so kontingent wie die Wurzel des Kastanienbaums in *La nausée*, der individuierte Mensch, der Mensch in seiner konkreten Form als handelnder Mensch:

„Der Philosoph ist im Grunde jener, der erforscht, was der Mensch ist. Es gibt keine andere Definition von Philosophie. [. . .] Ich denke, dass die Frage, die sich allen mehr oder weniger verschleiert stellt, immer noch diese ist: ‚Was ist der Mensch?‘ Das heißt in der Praxis: ‚Was kann ich, Mensch, machen?‘⁷⁹

In *L'espoir maintenant* kann Sartre entsprechend festhalten:

„Zunächst einmal gibt es für mich, wie du weißt, kein apriorisches Wesen; also steht das, was ein Mensch ist, noch gar nicht fest. [. . .] unser Ziel

⁷⁹ GDE, S. 5 [Übersetzung v. A.B.].

besteht darin, einen wirklich konstituierten Verband zu schaffen, in dem jede Person ein Mensch ist und die Kollektivitäten ebenfalls menschlich sind.“⁸⁰

Später in diesem Werk wird aus dieser Vielzahl von unterschiedlichen Menschen der MENSCH (franz.: *l'Homme*), der individuierte Mensch, nicht der abstrakte Mensch der Aufklärung, hinter dem sich der weiße, christliche und heterosexuelle Mann als Mitglied des Bürgertums versteckt, sondern die Vielzahl der Menschen-in-Situation.

„Meiner Ansicht nach wird die totale, die wirklich denkbare Erfahrung [der Geschwisterlichkeit; A.B.] dann existieren, wenn der Zweck, den alle Menschen in sich haben, wenn der MENSCH [Übersetzung korrigiert; A.B.] verwirklicht sein wird.“⁸¹

Der MENSCH steht für Sartres singuläre Allgemeine, für das personalisierte Konstituierte.

Entsprechend seinem Fokus auf das konkrete Individuum engagierte sich Sartre nun auch für Personen, die zu seinen politischen Gegnern zählten. Im Interview mit Catherine Clément, das im November 1979 unter dem Titel *La gauche: Le désespoir et l'espoir. Entretien avec Jean-Paul Sartre* in *Le Matin* veröffentlicht wurde, hielt er in Bezug auf die Boat people aus Vietnam fest:

„Die Vietnamesen, für die wir in diesem Moment kämpfen, sind genau jene, die vor ein paar Jahren als Verräter betrachtet wurden, als Verbündete der Amerikaner ... Das politische Problem Vietnams, seiner Willensäußerungen, seiner Handlungen, hat einem menschlichen Problem Platz gemacht, das Menschen betrifft, die das eine oder andere dachten, die aber jetzt allein auf einem Boot, auf dem Meer sind. Dies ist ein Problem, das uns insofern interessiert, als sie Menschen sind, einem Zustand ausgesetzt, der nicht Teil des alltäglichen Schicksals von Menschen ist ... Es gibt hier – als Beispiel – zugleich eine neue populäre Anregung und die Vorstellung, diese Gruppen und Menschen unabhängig von ihren politischen Ansichten anzunehmen.“⁸²

⁸⁰ BUG, S. 22 f.

⁸¹ Ebd., S. 49 f.

⁸² GDE, S. 4 [Übersetzung v. A.B.].

Auch im Interview, das Maria Antonietta Macciocchi unter dem Titel *Umanesimo e violenza* im Herbst 1979 in der italienischen Zeitschrift *L'Europeo* veröffentlichte, bezog Sartre mit gleicher Stoßrichtung Position, als Macciocchi ihm unterstellte, sein Urteil über den Vietnamkrieg geändert zu haben:

„Ich habe geglaubt, dass man Menschen nicht sterben lassen darf, auch wenn ich denke, dass die Mehrheit dieser Vietnamesen gegen die von uns durchgeführten Aktionen war, um den Vietnamkrieg zu beenden. [. . .] Aber jetzt ist der Krieg vorüber. Sie sind keine Gefangenen, sondern Menschen, für die wir normale Lebensbedingungen sicherstellen müssen.“⁸³

Hinter dieser Haltung stand Sartres neuer Humanismus. Auf die Frage, wie er es jetzt mit dem Humanismus halte, fuhr Sartre im Interview mit Catherine Clément fort:

„Ich habe damit begonnen zu sagen: den Humanismus, den braucht es nicht. Dann sagte ich, dass der Existentialismus ein Humanismus sei, und dann wiederum, dass es besser sei, nicht darüber zu sprechen. Ich glaube, dass die Frage, die sich uns allen mehr oder weniger verschleiert stellt, immer noch lautet: ‚Was ist der Mensch?‘ Das heißt praktisch: ‚Was kann ich als Mensch machen?‘ Eine Handlung zwingt sich mir auf oder verweigert sich; was ist das, das moralische Gewissen? Wir können dies sehr wohl als Humanismus bezeichnen. In der Tat, verstehen wir unter Humanismus, den Menschen als natürliches Objekt zu nehmen, das anderen überlegen ist, um sie zu beherrschen, dann bin ich kein Humanist. Der Mensch ist kein natürliches Objekt. Aber wenn man darunter im Gegenteil versteht, dass der Mensch qua Mensch versucht, die Gesamtheit dessen zu bestimmen, was wir als Rechte und Pflichten bezeichnen, so bin ich Humanist.“⁸⁴

Hierzu finden wir Parallelen nicht nur in *L'espoir maintenant*⁸⁵, sondern ebenfalls im Interview Macciochis, als diese nach den Möglichkeiten eines „Humanismus von links“ fragte. Sartre hielt ihn für möglich, aber nicht als ein Spiel von Begriffen, sondern als moralischen Wert:

⁸³ UV, S. 14 [Übersetzung v. A.B.].

⁸⁴ GDE, S. 5 [Übersetzung v. A.B.].

⁸⁵ Vgl. BUG, S. 23 f.

„Für mich ist der Humanismus nicht eine Art, den Menschen zu definieren, aus ihm eine wunderbare Kreatur zu machen, sondern in ihm den Nächsten zu erkennen, mit allen Verpflichtungen, die dies mit sich bringt, und der Freiheit, die eine solche Position impliziert. Das Wesentliche ist, dass der Mensch weiß, dass er Mensch ist. In welchem Sinn? In dem Sinn, dass er der Nächste eines anderen Menschen ist, der dieselben Sachen ausdrücken will, und demzufolge alle Menschen gleich sind. [. . .] Unsere Arbeit ist heute nicht nur darauf gerichtet, eine humanistische Gesellschaft zu gestalten, sondern ist auch der Versuch, die Rolle des Staates zu beschränken, und der Staat, der anthropomorphe Staat, ist die Schöpfung, die dem Manichäismus am nächsten steht.“⁸⁶

Mit diesem neuen Humanismus war auch eine weitere Relativierung der Zulässigkeit von Gewalt verbunden:

„Wenn man in einer manichäischen Welt lebt, lebt man schlecht und aggressiv. Nicht dass man nicht aggressiv sein darf; allgemeiner würde ich sagen, dass die Aggressivität eine menschliche Eigenschaft ist. Aber wir dürfen nicht mit der Aggressivität als Prinzip anfangen. [. . .] Gewalt ist ein Instrument verwehrloser Menschen, die sich als unterdrückte gesellschaftliche Kraft zusammenfinden, die außer der Gewalt keine andere Möglichkeit des Eingreifens hat. Es ist sinnlos, Pazifismus zu predigen. [Macciocchi: ...] Und ist es wahr, wie Raymond Aron sagt, dass Sie nach dem Vietnam- und dem Kambodschakrieg nicht mehr ein Vorwort wie jenes zu Fanons *Die Verdammten dieser Erde* schreiben würden? [Sartre: ...] Zum Vorwort zu Fanon, vielleicht würde ich etwas revidieren, jedoch kaum etwas. Ich sage Ihnen, dass es ein Fehler ist, zu denken, dass ich die Idee der Gewalt als unverzichtbares Element des Kampfes aufgegeben habe. Sicher, mitnichten denke ich, dass sie die Bedeutung hat, die ihr der Marxismus gibt, ‚die Gewalt als Hebamme der Geschichte‘. [. . .] Ich würde sagen, dass sogar in einer modernen Gesellschaft wie z.B. der französischen es eine Art von Unterdrückung gegenüber der Masse gibt, die diese knechtet. Woher kommt die Gewalt? Es gibt eine Gewalt, der wir für immer den Rücken zukehren sollten, die aggressive Gewalt, und es gibt eine explosive und defensive Gewalt der Leute, die die eigene Menschenwürde wiedergewinnen, oder, wie man in anderen Gesellschaften sagen würde, die die Einhaltung der Menschenrechte erreichen wollen. [. . .] Wir leben immer noch in einer Gesellschaft, wo es eine Gewalt gibt, die

⁸⁶ UV, S. 86 [Übersetzung v. A.B.].

befreit, wonach wir trachten sollen, und eine Gewalt, die unterdrückt, die die andere rechtfertigt.⁸⁷

An der grundsätzlichen Ansicht, dass die gegenwärtige Gesellschaft Gewalt anwendet und wahrscheinlich sich mit Gewalt gegen eine Veränderung zur Wehr setzt, hielt Sartre weiterhin fest. Doch er verzichtete auf die Apotheose der Gewalt, die sein Vorwort zu Fanons *Les damnés de la terre* zumindest teilweise war, und kehrte wieder zu jener Position zurück, die schon dem Disput mit Camus 1952 zugrunde lag. Die Geschichte ist ein Schwimmbecken voll Dreck und Blut, in dem wir mittendrin stecken.⁸⁸ Ob Gewalt als Mittel moralisch zu rechtfertigen ist, muss im Einzelfall entschieden werden.

Diese Aussagen von Sartre über Freiheit, Macht, Staat und Gewalt sind in mehrfacher Hinsicht von großem Interesse. Dem Individuum kommt neu ein absoluter Vorrang zu. Das Individuum steht dabei nicht für einen abstrakten Menschen, wie ihn sich der klassische Humanismus vorstellte, sondern für einen Menschen mit seinen ihm ganz eigenen Bedürfnissen – oder, in Sartres Sprache aus *L'être et le néant*, mit seinem eigenen Entwurf. Entwürfe, selbst jene des Chinesen oder Inders, sind zwar verstehbar, wie Sartre schon in *L'existentialisme est un humanisme* festhielt⁸⁹, doch nicht begründbar. Wir können zwar über Werte diskutieren, doch diese sind letztlich, wie Sartre in seinen metaethischen Überlegungen⁹⁰ festhielt, nicht rational begründbar. Sartres neue politische Philosophie steht damit in Gegensatz zu Habermas' deliberativer Demokratie sowie ähnlichen Überlegungen von Rawls. Sartres Verständnis von Gesellschaft ist ein pluralistisches. Es gibt in der Gesellschaft eine Vielzahl von Werthaltungen: alle sind letztlich gleichermaßen unbegründbar und damit gleichermaßen (un-)berechtigt.

⁸⁷ Ebd., S. 84 f. [Übersetzung v. A.B.].

⁸⁸ Vgl. AAC, S. 50.

⁸⁹ Vgl. EH, S. 167.

⁹⁰ Sartres Metaethik beruht auf den Säulen der anthropologischen Wertethik (alle Werte sind von Menschen geschaffen und damit subjektiv), der Dialogethik (alle Werte und Handlungen müssen vor den anderen gerechtfertigt werden) und der Situationsethik (die für eine konkrete Handlung gültigen Werte können nicht aus allgemeinen Werten abgeleitet werden, sondern müssen in der konkreten Situation erfunden werden). Siehe: Alfred Betschart: *Sartre und Beauvoir – eine Ethik fürs 21. Jahrhundert* ([online](#) | [PDF](#)).

Eine Einigung über Werte ist nur in einer kleinen Gemeinschaft von Gleichgesinnten möglich. Da der Mensch kein solipsistisches Wesen ist, sondern einer, der immer dem Andern sein Nächster ist und diesen voraussetzt, kann das Subjekt seinen eigenen Entwurf nur in einer kleinen Gemeinschaft umsetzen.

Die Grundlage dieser Umsetzung bildet die individuelle Freiheit. Dieser steht aber die Macht in Staat, Gesellschaft wie Wirtschaft entgegen. Noch im Interview mit Sicard 1977/1978 war Sartres Machtbegriff ein breiter. Wenn Sartre damals sagte, dass er an die gesellschaftlichen Mächte und nicht unbedingt an den Staat dachte⁹¹, meinte er wirtschaftliche wie soziale, kulturelle oder politische Macht. Wenig später kam es jedoch zu einer bemerkenswerten Veränderung, indem Sartre das Gewicht immer mehr auf die Bedeutung der staatlichen Macht im Gegensatz zur gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen legte. Der Staat war für ihn zum Unterdrückungsapparat *par excellence* geworden. Ideen wie beispielsweise jene der Selbstverwaltung verloren entsprechend an Bedeutung. Die Begründung dahinter dürfte sein, dass, um Welch immer gesellschaftliche oder wirtschaftliche Macht es sich handelt, dieser irgendwie entronnen werden kann. Nur der Staat, Hobbes' Leviathan, verfügt über die nötige Souveränität, das Gewaltmonopol, die erforderlichen Zwangsmittel bis hin zur Freiheitsberaubung, um ein Subjekt zu einem bestimmten Verhalten zu zwingen. Dem Vorgesetzten an der Arbeit ist leicht durch Kündigung, dem Ehepartner durch Scheidung zu entkommen, dem Staat allenfalls durch Auswanderung – und selbst diese Möglichkeit ist nicht immer gewährleistet.⁹²

⁹¹ Vgl. EEP, S. 14 f.

⁹² Sartre interessierte sich generell wenig für die Wirtschaft, dafür umso mehr für den Überbau. Es gibt von ihm keine nennenswerten Vorstellungen bezüglich der Organisation der Wirtschaft. Wann immer er sich zur Wirtschaft äußerte, bspw. in *Entretiens sur la politique* (1948) oder *Les communistes et la paix* (1952/54), holte er sich keine Lorbeeren. So wurde das erstere Werk nie mehr aufgelegt, geschweige denn übersetzt. Auch im Falle seiner anarchistischen politischen Philosophie ist nicht klar, ob die Wirtschaft eher den Vorstellungen von Proudhons Mutualismus (Marktwirtschaft mit freien Verträgen zwischen Genossenschaften), Bakunins Kollektivismus (auf der Basis von „jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seiner Leistung“ mit vergemeinschaftlichem Eigentum an Produktionsmitteln) oder Kropotkins Kommunismus (auf der Basis von „jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“ mit vergemeinschaftlichem Eigentum auch an Konsumgütern) folgen sollte.

Sartre hatte schon immer große Vorbehalte gegenüber dem Staat und dessen Zwangsmitteln, Vorbehalte, die er in seiner „marxistischen“ Zeit nur noch abgeschwächt zum Ausdruck brachte – schließlich waren die Kommunisten und Sozialisten, seine politischen Verbündeten, notorische Bewunderer eines starken Staates. Mit seinen Aussagen im Interview mit Rupert Neudeck, das in der Zeitschrift *Merkur* in der Dezemberausgabe 1979 unter dem Titel *Man muß für sich selbst und für die anderen leben* veröffentlicht wurde, kehrte Sartre wieder zu seiner alten radikalen Staatskritik zurück:

„Der Mensch, so wie er ist, das heißt als ein freier Mensch, soll in überhaupt keiner Weise von einer Macht regiert werden, die nicht von ihm kommt. Das war es, worauf man sich geeinigt hatte, als man die Demokratie begründete. Aber die Demokratie, so wie wir sie heute kennen, bedeutet, daß die Macht von einer sehr kleinen Gruppe über die überwältigende Mehrheit der Menschen ausgeübt wird. Diese Demokratie ist also eine Form, die Menschen zu brechen, wie schon das Königtum und die Aristokratie. Den Menschen wird eine bestimmte Lebens- und Existenzweise aufgezwungen, sie müssen so oder so sein, und das unter Strafantdrohung. Man ist verpflichtet, das zu tun, was die Institutionen fordern. [. . .] Unter diesen Bedingungen sind [die Institutionen] Unterdrückungsapparate [. . .] Und die Gesellschaft bleibt ein Zwangsverband, solange es diese Institutionen gibt, die von einer Minderheit gegründet und bestimmt werden.⁹³ [. . .] Das heißt also: nicht in dieser Richtung darf sich eine Gesellschaft entwickeln, die frei sein will und in der jedes Mitglied dieser Gesellschaft frei sein soll. Und dieser Begriff von Freiheit meint nicht die Freiheit der Demokratie, sondern die Freiheit in einem metaphysischen Sinn. Das ist die Realität des Menschen, seine Art zu handeln. [. . .] Und ich sage, daß man die Institutionen zerstören muß, die gegen die wahre Demokratie sind. Und man muß versuchen, für die zu handeln, die in der gegenwärtigen Situation am meisten bedroht und an den Rand gedrängt sind [. . .] Ein Staat, in dem einige Menschen höhergestellt sind als andere, in der eine Minderheit der Mehrheit sagen kann: Tut dies und tut jenes – ist keine Demokratie. Das ist ein autoritärer Staat, kein totalitärer, aber ein autoritärer. [. . .] man kann innerhalb der Institutionen nicht zu dieser wertvollen,

⁹³ Hier erinnert Sartre sehr stark an Proudhon in *Idée générale de la révolution au dix-neuvième siècle* von 1851 ([online](#)), S. 341.

menschlichen Gesellschaft kommen, nur in der Aktion, in der Aktion eines jeden, einer moralischen Aktion übrigens, denn die Aktivität für den anderen ist immer eine moralische Tat.“⁹⁴

Macht und Freiheit sind ein Widerspruch. Will der Mensch in Freiheit leben, so muss der Staat mit seinen Institutionen abgeschafft werden. Dies war die Kernaussage seines Projekts „Macht und Freiheit“, an dem er zwischen 1976 und 1979 arbeitete.

Geschwisterlichkeit, eine neue Gesellschaftsform

Stand in *Pouvoir et liberté* das Verhältnis des Subjekts zur Macht im Fokus von Sartres politischer Philosophie, so in der dritten Phase die Geschwisterlichkeit. Die Parallele zur Entwicklung von *L'être et le néant* zur *Critique* ist unübersehbar. In *Pouvoir et liberté* war wie in *L'être et le néant* die individuelle Freiheit von zentraler Bedeutung, während in Sartres neuer politischer Philosophie in der Phase der Geschwisterlichkeit wie in der *Critique I*⁹⁵ diese Rolle der Kollektivität zukam.

Für Sartre war der Mensch schon immer wesentlich ein soziales Geschöpf. Bereits in *L'être et le néant* ist der überwiegende Teil des Buches so-

⁹⁴ MFSL, S. 1216-1222.

⁹⁵ Sartre entwickelte in der *Critique* eine Nomenklatur von Kollektivitäten, von der Serie bis zur Institution. Die Serie als einfachste Form besteht aus Individuen (von der Warteschlange bis zu Klassen wie Proletariat und Bürgertum). Die Serie unterscheidet sich von den verschiedensten Formen von Gruppen dadurch, dass nur Gruppen gemeinsam handeln. Eine Übergangsform von Serie zur Gruppe ist die Gruppe-in-Fusion (siehe Fußnote 17). Ein Beispiel für eine einfache Gruppe wären Menschen, die sich zufällig am Strand zum Volleyballspiel treffen; Eintritt und Austritt sind einfach zu vollziehen. Die vereidete Gruppe ist hingegen ein Kollektiv, dessen Mitglieder durch einen Eid (Schwur) zusammengehalten werden: hier gibt es schon Macht- und Autoritätsstrukturen und es kommt zu Ausschlüssen und Schismata. Die organisierte Gruppe verfügt zusätzlich über ausgeprägte Kollektivstrukturen; sie verkommen noch eher als vereidete Gruppen zu Terror-Geschwisterlichkeiten, d.h. zu Gruppen, die Abweichler mit Terror überziehen; Parteien nehmen typischerweise die Form der organisierten Gruppe an. Institutionen (von Familie und Schule bis zu Staat) versteht Sartre als institutionelle Gruppen; hier dominieren versteinerte Strukturen und Prozesse; das Individuum befindet sich tendenziell wieder im Zustand der Reserialisierung, vor allem in großen institutionalisierten Gruppen.

zialen Beziehungen gewidmet – so dysfunktional sie auch immer erscheinen mögen. Orest aus *Les mouches* (dt.: *Die Fliegen*), in der Rolle eines terroristischen Individualanarchisten aus dem Ende des 19. Jahrhunderts, bildet eigentlich eine Ausnahmefigur. Garcin, Ines und Estelle aus *Huis clos* (dt.: *Geschlossene Gesellschaft*), die den sozialen Beziehungen untereinander nicht entfliehen können, sind die typischeren Vertreter des Menschengeschlechts. Dass Sartre ein engagiertes positives Leben in und für die Gesellschaft nicht erst seit seiner „marxistischen“ Phase als eine Möglichkeit der Existenz betrachtete, beweist sein Theaterstück *Bariona* von 1940, in dem sich die gleichnamige Hauptfigur voll in den Dienst der Gesellschaft stellt. Sartres letzte Phase, in der Sartre für ein Leben in kleinen Gemeinschaften und für Geschwisterlichkeit eintrat, ist deshalb eine logische Fortsetzung von *Pouvoir et liberté*. Sartres politische Philosophie war nie eine des Individualanarchismus im Stile eines Henry David Thoreau und von dessen Rückzug in die Wälder.

Aufgrund von Aussagen, die Sartre im Interview mit Rupert Neudeck traf ⁹⁶, beendeten er und Lévy das Projekt *Pouvoir et liberté* 1979. An dessen Stelle trat ein neues Vorhaben, jenes eines Dialogs, in dem sie versuchten herauszufinden, wo „Ethik beginnt und wo sie aufhört“. ⁹⁷ Es war das Projekt einer normativen politischen Philosophie, welches kurz vor Sartres Tod in die Veröffentlichung von *L'espoir maintenant* mündete. Dem Konzept lag als Kernpunkt Sartres Bekenntnis zu den Idealen einer anarchistischen Gesellschaft mit kleinen Gemeinschaften zugrunde. Im Gespräch mit Raúl Fornet-Betancourt, Mario Casañas und Alfredo Gómez-Muller legte Sartre auf fast zwei Seiten dar, wie er sich eine anarchistische Gesellschaft vorstellte. Diese anarchistische Konzeption einer Gesellschaft wird durch zwei weitere Quellen bestätigt, das Interview von Rupert Neudeck und insbesondere das Gespräch mit Benny Lévy, das auf Französisch 1980 kurz vor Sartres Tod unter dem Titel *L'espoir maintenant* und später auf Deutsch als *Brüderlichkeit und Gewalt* erschien.

Im Interview mit Fornet-Betancourt und seinen beiden Kollegen, das unter dem Titel *Anarchie et morale* publiziert wurde, hielt Sartre fest:

⁹⁶ Vgl. MFSL, S. 1213.

⁹⁷ Ebd.

„Was aber heißt das, eine Gesellschaft, in der es keine Macht mehr gibt? Wir müssen das Problem unter drei verschiedenen Aspekten betrachten: 1. Zunächst muß untersucht werden, welche Gesellschaftsform sich überhaupt ohne Macht aufbauen lässt, oder zumindest ohne jegliche Staatsmacht. 2. Wir müssen verstehen, daß wir unendlich weit von einer solchen Gesellschaft entfernt sind. Es gibt Formen der Macht, die als kollektive, juristische überall existieren und die auf jeden einzelnen Menschen Druck ausüben. [. . .] 3. Man müsste Gemeinschaften aufbauen, in denen man so frei wie möglich leben kann, – wie Anarchisten eben zu leben wünschten – Gemeinschaften von 25 bzw. 50, oder 10 bzw. 30 Personen, die untereinander authentische, völlig autoritätsfreie Beziehungen verwirklichen; Gemeinschaften, die auf Liebe basieren, jedoch nicht notwendigerweise auf der sexuellen, sondern vielmehr auf der Kindesliebe, der Mutterliebe, der Liebe zwischen zwei Gefährten. [. . .] In Deutschland und Frankreich existieren kleine Gemeinschaften dieses Typs, in denen Menschen zusammen leben, zusammen arbeiten und sich frei untereinander lieben. [. . .] Die anarchistische Aktion versucht, keine Parteien, sondern – ohne jegliche hierarchische Struktur – Massen aufzubauen, in denen zwar einige vielleicht mehr als andere über bestimmte Fragen reflektieren, die Entscheidungen aber soziale sein werden, d.h. als gesellschaftliche gemeinsam getroffen werden. Im Augenblick muß es also darum gehen, Möglichkeiten zu schaffen, damit Menschen frei leben können und zwar mit anderen zusammen, da man schließlich nicht allein frei sein kann.“⁹⁸

Ähnlich klingt es im Interview mit Rupert Neudeck:

„Wenn also eine Gesellschaft sich auf die wirkliche Freiheit der Menschen stützen soll, kann sie sich nicht im Rahmen des Staates, der bürgerlichen Demokratie [. . .] organisieren, die Freiheitsbeschränkungen vorsieht, weil Gesetze respektiert werden müssen. Die Menschen müssen sich in Gruppen an ihrem Arbeitsplatz oder ihren Wohnorten zusammentun. [. . .] In Wahrheit gäbe es dann keine Regierung mehr, sondern nur noch Entscheidungen, die aus den einzelnen Gruppen kommen und die Gruppe repräsentieren. Die Gruppe hat mich in ein Zentrum entsandt, wo alle Gruppen und Personen derselben Ordnung versammelt sind, die übrigens nicht freie Personen sind und ganz nach ihrer Freiheit entscheiden, sondern ein klar umrissenes Mandat haben und diesen Auftrag, den die Gruppe ihnen gegeben hat, ausführen

⁹⁸ AM, S. 365-367.

müssen. Das ist eine vollkommen andere Methode als die, nach der jemand in eine parlamentarische Kammer entsandt wird, wohin man Menschen schickt, die vor einer Versammlung schöne Reden halten und einen Plan erläutern können, der nicht direkt dem Willen dieser Gruppe entsprungen ist [. . .] In dieser Richtung versuche ich mir die Politik in einer direkten Demokratie vorzustellen.“⁹⁹

Auch wenn Sartre hier von sehr kleinen Gemeinschaften von zehn bis fünfzig Personen ausgeht, erweitert sich der Kreis durch die Zugehörigkeit zu verschiedenen Gemeinschaften – von der selbstgewählten „Familie“ als Grundeinheit des privaten Lebens über den Arbeitsort bis hin zu Religionsgemeinschaften und Vereinen – auf eine mindestens dreistellige Zahl.

Die Vorstellung eines anarchischen Lebens in kleinen Gruppen findet sich in *L'espoir maintenant* als ein Leben in Geschwisterlichkeit wieder. Die Aufnahme des Begriffs der Geschwisterlichkeit als zentrales Thema seiner politischen Spätphilosophie war sowohl Folge seiner jahrzehntelangen Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution¹⁰⁰ wie auch seiner eigenen konkreten Lebensform. Schon 1974 in *Schreckliche Situation* hatte Sartre Alice Schwarzer auf die Frage geantwortet, was die Bilanz seiner vier Jahre konkreten Engagements auf Seiten der Gauchisten sei:

„Die Existenz brüderlicher Beziehungen zwischen den Menschen. Und, daß die alte Formel der Französischen Revolution, Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit, immer noch gültig ist.“¹⁰¹

Geschwisterlichkeit definierte Sartre als die primäre, affektive Beziehung, die zwei Menschen haben, die auf einer gemeinsamen Idee beruht, auch wenn sie nicht Geschwister im biologischen Sinne sind:

„[J.-P.S.: ...] die Leute müssten eine gewisse primäre Beziehung haben, die Beziehung der Brüderlichkeit. [. . .] die Familienbeziehung ist primär gegenüber jeder anderen. B.L.: Wie verstehst du diese primäre Verwandtschaft? J.-P.S.: Es ist die Tatsache, daß die Geburt für jeden so sehr das gleiche Phänomen ist wie für den Nachbarn, daß zwei Menschen, die miteinander sprechen, gewissermaßen die gleiche Mutter haben. [. . .] Von der gleichen Art zu sein, ist gewisser-

⁹⁹ MFSL, S. 1217 f.

¹⁰⁰ Siehe Fußnote 13.

¹⁰¹ SS, S. 169.

maßen, die gleichen Eltern zu haben. In diesem Sinne sind wir Brüder. Und so definieren die Leute übrigens auch das Menschengeschlecht, nicht so sehr durch die biologischen Merkmale, sondern vielmehr durch eine gewisse Beziehung. [. . .] was ist denn diese Beziehung zwischen einem Menschen und einem anderen, die sich Brüderlichkeit nennen wird? [... Es] ist in erster Linie eine affektive, praktische Beziehung. [. . .] Die Beziehung des Menschen zu seinem Nachbarn nennt man Brüderlichkeit, weil sie sich vom gleichen Ursprung fühlen. Sie haben den gleichen Ursprung, und, in der Zukunft, den gemeinsamen Zweck. Gemeinsamer Ursprung und gemeinsamer Zweck, das konstituiert ihre Brüderlichkeit. B.L.: Ist das eine wahre, eine denkbare Erfahrung? J.-P.S.: Meiner Ansicht nach wird die totale, die wirklich denkbare Erfahrung dann existieren, wenn der Zweck, den alle Menschen in sich haben, wenn der *Mensch* verwirklicht sein wird.¹⁰²

Entscheidend für Sartres kleine Gemeinschaften ist, dass sie selbstgewählt sind. Oder, um es in den Termini des 1993 vom britischen Soziologen und Politologen Paul Hirst veröffentlichten Buches *Associative Democracy* auszudrücken, es handelt sich bei Sartre um *communities of choice* und nicht um *communities of fate*.¹⁰³ Sartres kleine anarchistische Gemeinschaften sind Wahlverwandtschaften, die auf gleichem Ursprung und gemeinsamem Zweck beruhen. Es sind, um die Terminologie aus der Zeit der *Critique* zu verwenden, ähnliche Konstituierung und ähnliche Personalisierung, die die Basis dieser Gemeinschaften bilden.

Die entscheidende Determinante ist der ähnliche Zweck. Individuen tun sich zusammen, die über ähnliche oder zumindest kompatible Entwürfe verfügen. Die Ähnlichkeit im Zweck bestimmt auch wesentlich die Größe der Gruppe. Wenn Sartre hierbei von Gruppen mit zehn bis fünfzig Mitgliedern ausgeht, so erachtete er dies wohl als die maximale Größe, die sich aus

¹⁰² BUG, S. 45-50.

¹⁰³ Bilden Rasse, Volk, Nation, Muttersprache, Verwandtschaft primär *communities of fate*, sind Freundschaften, Heiraten, Wohnort, Arbeitsort, Vereine primär als *communities of choice* zu verstehen – „primär“ deshalb, weil es sich hierbei um idealtypische Einordnungen handelt und die Übergänge durchaus fließend sein können (bspw. beim Begriff der Staatsbürgerschaft). Für *communities of choice* sind nach Seyla Benhabib die folgenden beiden Kriterien charakteristisch: *voluntary self-ascription* und *freedom of exit and association* (in: *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton / Woodstock: Princeton University Press, 2002).

Mitgliedern mit ausreichend kompatiblen Entwürfen und damit Werten und Bedürfnissen für ein längerfristiges Zusammenleben in einer Gruppe bilden kann. Grundsätzlich sind, wie wir schon aus *L'être et le néant* wissen, die zwischenmenschlichen Beziehungen konfliktuös. Sie sind – insbesondere in der modernen Gesellschaft – konfliktuös, weil nicht die Ähnlichkeit, sondern die Gegensätzlichkeit der Entwürfe das Zusammenleben der Subjekte beherrscht. Wenn Subjekte konflikt- und damit herrschaftsfrei – soweit dies überhaupt möglich ist – zusammenleben wollen, dann gibt es diese Möglichkeit nur in kleinen Gemeinschaften. Nur in solchen kann der Mensch in Freiheit seinem Entwurf entsprechend leben.

In größeren Gemeinschaften kommt es unweigerlich zu Konflikten zwischen den verschiedenen Entwürfen. Um diesen hobbesianischen Naturzustand zu vermeiden und ein friedliches Zusammenleben von Menschen mit unterschiedlichen Entwürfen zu ermöglichen, braucht es entweder Herrschaft und Herrschaft begründende Macht oder entsprechend kleine Gemeinschaften. Fast alle der modernen politischen Philosophen seit Hobbes – die Klassiker Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant, Hegel, Tocqueville, J. St. Mill, Marx ebenso wie die Vertreter der Moderne mit Rawls, Dworkin, Taylor und Habermas – haben das Modell der Großstaaten und der damit verbundenen Begriffe von Herrschaft und Macht nie in Frage gestellt. Auch in einer Gesellschaft, die Rawls' *Theory of Justice* befolgte oder Habermas' Konzept einer deliberativen Demokratie folgte, wäre eine Unterdrückung der Minderheit durch die Mehrheit unumgänglich. All den Vertretern eines Großstaates hält Sartre ein Gesellschaftsmodell kleiner Gemeinschaften entgegen. Nur in kleinen Gemeinschaften, wie Sartre sie sich vorstellt, kann auf Unterdrückung verzichtet werden und kann der Mensch entsprechend frei, d.h. frei von Macht und Herrschaft leben.

Für Sartre besteht das Ziel einer solchen Gesellschaft auf der Basis der Geschwisterlichkeit darin,

„[. . .] einen wirklich konstituierten Verband zu schaffen, in dem jede Person ein Mensch ist und die Kollektivitäten ebenfalls menschlich sind.“¹⁰⁴

Geschwisterlichkeit bedeutet ein Leben in Gruppenbeziehungen:

¹⁰⁴ BUG, S. 22 f.

„Für eine Moral muß man die Idee der Brüderlichkeit dahingehend erweitern, daß sie die einzige und evidente Beziehung zwischen allen Menschen wird, wobei diese Beziehung in erster Linie eine Gruppenbeziehung ist, im eigentlichen Sinne die Beziehung kleiner Gruppen, die auf die eine oder andere Art an eine Idee der Familie gebunden sind.“¹⁰⁵

Sartres Modell der Geschwisterlichkeit stellt keine überraschende Wende in dessen Denken, sondern eine konsequente Weiterentwicklung älterer Vorstellungen dar. Schon im Interview *Pouvoir et liberté* sprach Sartre davon, wie er und Lévy im Denken von zwei individuellen Ichs („je“) zum gemeinsamen Wir („nous“) kämen:

„Das Demokratische, das wir in seiner wahren Form finden wollen, ist nicht, wie ich lange glaubte, die totale Freiheit der Person, sondern vielmehr unsere, das heißt die reziproke Freiheit, die Freiheit von Personen, insofern sie miteinander verbunden sind, zu handeln und zu denken, indem sie ‚wir‘ sagen.“¹⁰⁶

Sartres neues Konzept der Geschwisterlichkeit ist eine konsequente Weiterentwicklung jenes ersten Schritts, den er in der *Critique* durch das Einführen des Dritten vollzogen hatte, des Schritts von der konflikträchtigen Zweierkiste, der Dyade, in *L'être et le néant* zur kooperativen, einem gemeinsamen Eid unterstehenden Gruppe, der Triade.

In ihrer vollkommenen Form beinhalten die neuen zwischenmenschlichen Beziehungen auf der Grundlage der Geschwisterlichkeit eine totale gegenseitige Transparenz:

„Macht aufzugeben bedeutet nichts anderes, als sich der totalen Transparenz zu nähern. [. . .] Transparenz ist ein Synonym für Liebe, sie ist die vollständige, bewusste Kenntnis vom Denken und Handeln des Menschen, der an unserer Seite lebt.“¹⁰⁷

Schon in *Sartre. Un film* hatte Sartre vom anzustrebenden Ziel der totalen Transparenz gesprochen – allerdings mit dem Eingeständnis, dass er sich nicht vollständig daran halte, insbesondere nicht in Bezug auf seine sexuellen

¹⁰⁵ Ebd., S. 53.

¹⁰⁶ PL, S. 11 [Übersetzung v. A.B.].

¹⁰⁷ AM, S. 367.

und erotischen Beziehungen.¹⁰⁸ Der Weg zur totalen Transparenz und damit auch zu einem anarchistischen Leben in kleinen Gemeinschaften basierend auf Geschwisterlichkeit ist ein langer. Im Interview mit Catherine Clément äußerte sich Sartre wie folgt:

„Der Mensch ist nicht transparent, aber es gibt Elemente, die uns hoffen lassen, dass er es sein wird. [. . .] [Die Transparenz] wäre möglich, wenn es ein gesellschaftliches Maß an Existenz des Menschen für den Menschen gäbe, so wie die Beziehung zwischen zwei Menschen oder die Fülle dessen, was man hat, zu dem, was man gibt. Wir sind übrigens noch nicht hier angekommen ... Dies kann die Liebe sein, oder eine Übereinstimmung in politischen Vorstellungen, in beruflichen Vorstellungen.“¹⁰⁹

Mit der Geschwisterlichkeit als Basis distanzierte sich Sartre deutlich von der marxistischen Auffassung, dass die Produktion, d.h. die Wirtschaft, das Primäre und die sozialen Beziehungen als Überbau nur das Sekundäre seien:

„Nur bin ich nicht der Ansicht, dass die primäre Beziehung das Produktionsverhältnis wäre. [. . .] Die tiefste Beziehung der Menschen liegt in dem, was sie jenseits des Produktionsverhältnisses vereint. In dem, was dazu führt, dass die einen für die anderen etwas anderes sind als die Produzenten. Sie sind Menschen. [. . .] Die ganze Unterscheidung des Überbaus, wie Marx sie traf, ist eine schöne Arbeit, nur ist sie vollkommen falsch, weil die primäre Beziehung, die Beziehung des Menschen zum Menschen, etwas anderes ist, und das ist es, was wir heute herausfinden müssen.“¹¹⁰

In Gegensatz zu den Marxisten und ähnlich wie die Anarchisten¹¹¹ sah Sartre im Überbau und insbesondere im Staat nicht einfach ein Produkt der Verhältnisse in der Basis. Überzeugt von der Eigenständigkeit des Nicht-Produktiven, stellte die Befreiung von der Unterdrückung durch den Staat

¹⁰⁸ Vgl. SF, S. 187 u. 189.

¹⁰⁹ GDE, S. 5 [Übersetzung v. A.B.].

¹¹⁰ BUG, S. 44 f.

¹¹¹ Neben organisatorischen Fragen (Partei, Zentralismus) bildete insbesondere die Frage nach dem Verhältnis zwischen Wirtschaft und Staat die zentrale Streitfrage zwischen Anarchisten und Marxisten. Die Marxisten lehnten die Ansicht der Anarchisten ab, dass der Staat sofort nach der Revolution absterben soll, sondern wollten vielmehr die Mittel des Staates zur Änderung der Verhältnisse in der Wirtschaft einsetzen.

für Sartre ein mit der Umkehrung der Produktionsverhältnisse zumindest gleichrangiges Ziel dar.

Dies bedeutet nicht, dass Sartre der Materialität keine Bedeutung mehr schenkte. Vielmehr handelt es sich hierbei um eine Weiterentwicklung von Ideen, die sich in ihren Ursprüngen schon in den *Questions de méthode* und der *Critique* finden:

„[...] die Menschen [...] haben eine Zukunft, die auf den Prinzipien des gemeinsamen Handelns beruht, während sich zugleich eine Zukunft um sie abzeichnet, die auf der Materialität, das heißt im Grunde auf der Knappheit, basiert. [...] Die Menschen haben bestimmte Bedürfnisse, und die äußere Situation erlaubt ihnen nicht, diese Bedürfnisse zu verwirklichen. Es gibt immer weniger als man bräuchte, zu wenig Nahrung für die Bedürfnisse und sogar zu wenig Menschen, die sich darum kümmern, diese Nahrung zu erzeugen. Kurz, wir sind umgeben von der Knappheit, die eine reale Tatsache ist. An irgendetwas mangelt es uns immer. Folglich gibt es zwei Haltungen, die beide menschlich sind, aber nicht kompatibel scheinen, und die man doch gleichzeitig zu leben versuchen muß. Es gibt das Bemühen, von allen anderen Bedingungen abgesehen, den Menschen zu realisieren, den Menschen zu erzeugen: das ist die moralische Beziehung. Und dann gibt es den Kampf gegen die Knappheit.“¹¹²

Mit dem Begriff der Knappheit nahm Sartre einen zentralen *terminus technicus* aus der *Critique I* auf. Die Knappheit – eigentlich ein Kernbegriff der (bürgerlichen) neoklassischen Ökonomie, den Sartre aber im ganz weiten Sinn verstand¹¹³ – war neben den Gegenfinalitäten und den Sachzwängen¹¹⁴ ein zentraler Begriff, um die Gründe des Scheiterns der Subjekte und Gruppen zu erklären und so die begrenzte praktische Freiheit im Vergleich zur unbegrenzten ontologischen Freiheit besser zu verstehen.

¹¹² BUG, S. 50 f.

¹¹³ Knappheit bezieht sich in der herkömmlichen Ökonomie auf materielle Güter. Schon in der *Critique* erweiterte Sartre deren Inhalt. Knapp sind auch geliebte Menschen, Gesundheit, Glück oder – wie er im zweiten Band anhand vom Kampf um Lenins Nachfolge aufzeigt – Politiker. Damit war Sartre neben Gary Becker einer der ersten, der den ökonomischen Begriff der Knappheit in einem sehr weiten Sinn verstand.

¹¹⁴ Auf Französisch: *la rareté, les contre-finalités, les exigences*. Letztere stehen in diesem Zusammenhang für sachliche Erfordernisse. Der sprachlichen Klarheit halber ziehe ich es jedoch vor, sie als Sachzwänge zu übersetzen.

Aus dem Konflikt um die je eigene Verwirklichung des Menschen und dem damit verbundenen Kampf gegen die Knappheit entsteht Gewalt. Auch wenn Sartre die genaue Beziehung zwischen Gewalt und Geschwisterlichkeit nicht ganz klar war, wie er selbst zugestand, war Gewalt für ihn das Gegenteil von Geschwisterlichkeit.¹¹⁵ Lévy's Vorschlag einer Geschwisterlichkeit ohne Terror wollte Sartre nicht ohne Einschränkung zustimmen.¹¹⁶ Als Dialektiker weigerte sich Sartre trotz Druck seitens Benny Lévy, sich von der *fraternité-terreur* der *Critique* zu verabschieden. Sartre beharrte auf dem Standpunkt, den er schon in *Sartre. Un film* bezogen hatte, dass soziale Harmonie wegen der Knappheit heute nicht realisierbar ist.¹¹⁷ Und die Knappheit wird noch lange anhalten. Entsprechend verschwindet auch die Gewalt nicht unmittelbar. Gewalt im Kampf der Kolonisierten gegen die Kolonialherren ist und bleibt weiterhin gerechtfertigt.¹¹⁸ Gewaltlosigkeit kann allenfalls ein fernes Traumziel sein. Sartre, für den Scheitern ein fester Bestandteil seiner Philosophie war, blieb Realist. Es gelang Benny Lévy in *L'espoir maintenant* nicht, Sartre von seinem philosophischen Pessimismus abzubringen.¹¹⁹

Weil es die Knappheit auch in Zukunft gibt, braucht es auch in absehbarer Zukunft noch den Staat:

„Diese Gemeinschaften können jedoch nicht vollständig anarchistisch sein, da Polizei, Armee und Gesetze des Staates, in dem sie sich befinden werden, weiterhin bestehen bleiben und darüber wachen werden, daß der Staat respektiert wird.“¹²⁰

Wie Sartre im Gespräch mit Fornet-Betancourt sich ausdrückte, wird es mindestens noch drei weitere Generationen brauchen, bis der Staat verschwindet:

„Doch werden weder wir selbst, noch unsere Kinder das Verschwinden des Staates miterleben, vielleicht gelingt es unseren Urenkeln.“¹²¹

¹¹⁵ Vgl. BUG, S. 52 f.

¹¹⁶ Vgl. Ebd., S. 38 u. 56.

¹¹⁷ Vgl. SF, S. 188.

¹¹⁸ Vgl. BUG, S. 53.

¹¹⁹ Vgl. Ebd., S. 21 f.

¹²⁰ AM, S. 367.

¹²¹ Ebd., S. 366.

Sartre machte hier offensichtlich eine Anleihe beim marxistischen Konzept einer Übergangsperiode des Sozialismus hin zu jener Zeit, die nach den Marxisten die Zeit des Kommunismus sein wird, wo es keine Knappheit mehr gibt und das Prinzip „jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“ herrscht.¹²² Doch während nach marxistischer Ansicht diese Übergangsperiode des Sozialismus eine Periode ist, in der die Diktatur des Proletariats herrscht und das Proletariat (resp. die Partei als dessen Avantgarde) den Staat und seine Macht zur Unterdrückung seiner Gegner einsetzt, sieht Sartre für diese Übergangszeit einen Staat vor, der eher dem föderalistischen Staat Proudhons gleicht.¹²³

Doch was für einen Staat stellte sich Sartre für die Übergangszeit vor? Ganz offensichtlich ist, dass Sartre sich nicht einen sozialistischen Staat im Sinne des sowjetischen Realsozialismus vorstellte. Der weniger autoritäre französische Staat ist ihm lieber als der sowjetische, wie im Interview mit Macciocchi Sartre festhielt:

„Der Staat zum Beispiel ist in Frankreich weniger bestimmend als in der UdSSR und ist ein leichter Fortschritt.“¹²⁴

Mit Rückblick auf Sartres Aussagen über Frankreich und die Sowjetunion in den 1950er Jahren erstaunt diese große Veränderung sehr. Dass es sich hierbei nicht um eine umstandsbedingte Aussage handelt, wird durch seine vernichtende Kritik an der französischen Linken in den Interviews mit Macciocchi und mit Catherine Clément bestätigt.

Es stellt sich die Frage, was für einen Staat sich Sartre denn vorgestellt hatte. Zu den möglichen Aufgaben eines solchen Staates äußerte er sich nicht.¹²⁵ Hinweise gibt es jedoch auf Sartres Vorstellungen bezüglich

¹²² Schon in *On a raison de se révolter* hatte er davon gesprochen, dass auf Politiker erst in einer kommunistischen Gesellschaft verzichtet werden könnte. Vgl. IAR, S. 221.

¹²³ Dies bringt uns wieder zum frühen Sartre, der 1941 eine – leider nicht erhaltene – Verfassung für die Französische Republik entwarf, die gemäß Aussagen von Simone Debout, die damals Mitglied von Sartres Widerstandsgruppe *Socialisme et liberté* war, stark von den Gedanken Proudhons beeinflusst war. Vgl. Annie Cohen-Solal: *Sartre 1905–1980*, Reinbek: Rowohlt, 1991, S. 279).

¹²⁴ UV, S. 86 [Übersetzung v. A.B.].

¹²⁵ Neben traditionellen Aufgaben wie dem Schutz nach außen und der Aufrechterhaltung einer gewissen Ruhe nach innen kämen dem den kleinen Wahlgemeinschaften übergeordneten

der Größe des Staates. Ein Blick in Sartres Vergangenheit zeigt, dass dieser immer für ein vereinigt, unabhängiges Europa eintrat. Im Vorlauf zur Gründung des R.D.R. (*Rassemblement Démocratique Révolutionnaire*) unterzeichnete Sartre im Herbst 1947 zusammen mit Camus, Rousset, Mounier und anderen zwei Appelle für ein unabhängiges, vereinigt, sozialistisches Europa. 1948 nahm er als Leitungsmitglied Einsitz im Ausschuss des *Comité français d'échanges avec l'Allemagne nouvelle*, das die Wiedereingliederung Deutschlands ins internationale Kulturleben anstrebte. Im April 1949 hielt er einen Vortrag am *Centre d'Études de Politique Étrangère* über die *Défense de la culture française par la culture européenne*. Auch seine Teilnahmen an verschiedenen Ost-West-Schriftstellertreffen zwischen 1954 und 1963 dienten primär dem Zweck, die kulturelle Einheit Europas über die Zäune des Kalten Kriegs hinweg aufrecht zu erhalten.

Dem Ziel eines vereinigten Europas entsprechend kämpfte er schon früh gegen den Spaltpilz. 1954 protestierte er gegen die Europäische Verteidigungsgemeinschaft und die deutsch-französischen Verträge, weil er mit ihnen die Zementierung der Trennung von West- und Osteuropa befürchtete. Konsequenter unterstützte er 1978 Leonardo Sciascia, als dieser eine Petition für den Boykott der ersten Wahlen zum Europäischen Parlament als Protest gegen ein Europa unter amerikanisch-deutscher Vorherrschaft auflegte. Schon ein Jahr zuvor hatte Sartre in *Le Monde* (10.2.1977) in einem Artikel unter dem Titel *Les militants socialistes et la construction de l'Europe* gegen die atlantische Politik der vier Präsidenten Jimmy Carter, Helmut Schmidt, Valéry Giscard d'Estaing und Giulio Andreotti protestiert, die Europa spalte und nicht vereine. Er wollte Europa nicht auf das Niveau eines neuen Lateinamerikas unter amerikanisch-deutscher Führung herabsinken sehen:

„Man darf nicht hoffen, die Innenpolitik heute von den internationalen Problemen zu trennen, noch die Gesellschaft in Frankreich zu verändern, ohne die amerikanisch-deutsche Hegemonie über Westeuropa zu bekämpfen.“¹²⁶

Staat wohl insbesondere folgende Aufgaben zu: 1. Die Festsetzung der Freizügigkeitsregeln bezüglich des Wechsels zwischen den Gemeinschaften; 2. Die Festsetzung der Freizügigkeitsregeln bezüglich des Warenverkehrs zwischen den Gemeinschaften und der Regeln bezüglich gemeinsamer Infrastrukturprojekte; 3. Die Festlegung eines gemeinsamen minimalen Satzes an gewährleisteten Menschenrechten.

¹²⁶ MSE, S. 2 [Übersetzung v. A.B.].

Im Zusammenhang mit einem supranationalen, den Nationalstaat überschreitenden Europa sind auch seine überraschenden Worte zu verstehen, die im Interview mit Clément über den italienischen *Partito Radicale* fielen:

„Eine internationale radikale Partei, die nichts mit den aktuellen radikalen Parteien in Frankreich zu tun hätte? Und die zum Beispiel eine italienische und eine französische usw. Sektion hätte? Ich habe italienische Radikale gesehen und ihre Ideen und Aktionen gefielen mir. Ich denke, dass es auch heute noch Parteien braucht; nur später wird es eine Politik ohne Parteien geben. Also gewiss, für eine solche internationale Organisation würde ich Freundschaft empfinden.“¹²⁷

Marco Panellas *Partito Radicale* war eine italienische Partei, die man ähnlich wie Philippe Gavis Bewegung *Vive la révolution* als spontaneistisch¹²⁸ bezeichnen könnte. Im *Partito Radicale*, der sich immer gegen das katholische Italien und für progressive Anliegen einsetzte, schien Sartre in den letzten Lebensjahren einen neuen politischen Partner auf der Ebene der Parteipolitik gefunden zu haben. Seine wichtigsten Kontakte zum *Partito Radicale* waren Macciocchi sowie der italienische Schriftsteller Leonardo Sciascia, die beide zuvor mit den Kommunisten verbunden waren. Mit seinen Kampagnen u.a. für Scheidung, Abtreibung, Legalisierung leichter Drogen und die Rechte der Frauen und Schwulen lag der *Partito Radicale* weitgehend auf Sartres politischer Linie. Sartre unterstützte entsprechend auch symbolisch ihren Hungerstreik gegen den Hunger in der Welt und den Boykott der ersten Wahlen zum Europäischen Parlament. Ein wichtiges Merkmal der Politik des *Partito Radicale* war die Ablehnung der nationalstaatlichen und auf nationalen Parteien beruhenden Politik. Das im Interview mit Clément angeschnittene Projekt einer transnationalen Partei sollte 1989 seine Realisierung finden, als sich der *Partito Radicale* in den *Partito Radicale Transnazionale* umbenannte.

Dieses supranationale Europa verstand Sartre wohl gleichzeitig als ein Europa, das sich aus kleinen und kleinsten Einheiten zusammensetzt – wobei

¹²⁷ GDE, S. 5 [Übersetzung v. A.B.].

¹²⁸ Zu einer echt spontaneistischen Partei gehörten auch Spontex-Aktionen wie die Kandidatur (und Wahl) der Pornodarstellerin Cicciolina ins italienische Parlament.

diese Einheiten wohl eher noch kleiner ausfallen würden, als es sich Leopold Kohr und Alfred Heineken in ihren Visionen eines Europas der Regionen vorstellten. Im Gespräch mit Goytisolo zeigte Sartre ein ungebrochenes Interesse an den regionalistischen, separatistischen Bewegungen Spaniens. Die Kombination aus Transnationalismus und Regionalismus deutet auf die Idee eines föderalen Europas kleiner Regionen hin, in dem Sartres kleine Wahlgemeinschaften die Urzellen bilden würden.¹²⁹

Sartre trat für wahre Demokratie als Lebensform ein. Diese wäre mehr als nur eine politische Form der Macht oder der Art und Weise, die Macht zu vergeben.¹³⁰ Unsere aktuelle Demokratie mit ihren Parteien, so stellte Sartre in Fortsetzung seiner früheren Ansichten fest, ist das Gegenteil einer Gesellschaft auf der Basis der Brüderlichkeit:

„Nun liegt es aber auf der Hand, daß in den modernen Demokratien kein Volk mehr herrscht, denn das Volk existiert nicht. [. . .] zur Zeit gibt es kein Volk mehr, denn man kann die Lebensweise der durch die Arbeitsteilung vollständig individuierten Menschen, die außer den beruflichen keine Beziehungen zu den anderen Menschen haben und alle fünf oder sechs oder sieben Jahre einen bestimmten Akt vollziehen, der darin besteht, ein Stück Papier mit Namen drauf zu nehmen und dieses Papier in eine Urne zu stecken, nicht Volk nennen.“¹³¹

Über die Parteien im Allgemeinen und die Kommunisten im Besonderen goss Sartre in *L'espoir maintenant* sein Vitriol aus. Hatte er den Eurokommunisten im Interview mit *Lotta Continua* 1977 noch vorgeworfen, sich am bürgerlichen, traditionellen Staat zu orientieren, so bezeichnete er sie nun als die schlimmsten Gegner der Revolution.¹³² Jede Partei sei notwendigerweise dumm, weil die Ideen von oben kommen und das beeinträchtigen, was unten gedacht wird.¹³³ Im Interview mit Clément hatte er festgehalten,

¹²⁹ Mit dieser Auffassung steht Sartre Proudhons Konzept einer föderalistischen Organisation der Gesellschaft nahe – zumindest was die Übergangszeit betrifft. Heute so umstrittene Themen wie jene um Immigration, Flüchtlinge, Multikulturalität, Sexual- und Genderfragen, Waffen, aber auch soziale Absicherung ließen sich in einem föderalistischen Modell à la Proudhon wohl effizienter regeln.

¹³⁰ Vgl. BUG, S. 41.

¹³¹ Ebd., S. 42.

¹³² Vgl. Ebd., S. 32.

¹³³ Vgl. Ebd., S. 17.

dass die Parteien samt ihren Parteileitungen rechts und nur Massenbewegungen wirklich links sind.¹³⁴

Viele Sartrianer waren höchst überrascht, als *L'espoir maintenant* publiziert wurde. Der Ausdruck der Greisenverführung machte die Runde, das Bild eines Sartres, der am Schluss seines Lebens von Benny Lévy zu einer Philosophie gedrängt wurde, die im Widerspruch zu seinem früheren philosophischen Denken stand. Die hier beschriebene Entwicklung von Sartres politischer Philosophie zeigt jedoch, dass es sich nicht um eine Greisenverführung handelte, sondern um eine systematische Weiterentwicklung von Sartres eigenem Denken, das dieser selbständig und zum Teil auch gegen die Intentionen von Benny Lévy vorantrieb. Vieles kann Benny Lévy vorgeworfen werden. Er legte im Gespräch ein sehr dominantes Verhalten an den Tag. Dass Sartre, der ein ausgesprochener Softie war, seine Mühe damit hatte, erstaunt nicht. Ähnliches gab es schon früher in Interviews, so bspw. in jenen mit John Gerassi. Doch von einer Greisenverführung kann keine Rede sein. In den entscheidenden Punkten gab Sartre nicht nach.

Sartres neue politische Philosophie ist nicht ein Fremdprodukt, sondern wurde von ihm konsequent weiterentwickelt. Sie steht mehr in Einklang mit seinen philosophischen Hauptwerken *L'être et le néant* und der *Critique* als seine früheren Versuche, Existentialismus und Marxismus in eine Linie zu bringen. Erst in seiner politischen Spätphilosophie kann von einer einheitlichen methodischen Basis die Rede sein. Zuvor war es immer ein Kompromiss zwischen seinem ursprünglichen methodischen Individualismus und dem methodischen Holismus des Marxismus – es war ein fauler Kompromiss. Sartre wurde zum „Marxisten“, als die politischen Umstände es geboten, und Sartre brach mit dem Marxismus, nachdem die politischen Umstände diesen vollkommen diskreditiert hatten. Mit seiner neuen politischen Philosophie entfernte sich Sartre von einer marxistisch inspirierten politischen Philosophie hin zu einem Denken, das jenem der Anarchisten viel näher stand. Dieser Wandel vom selbst erklärten „Marxisten“ zum Anarchisten bereitete Sartre selbst allerdings nicht geringe Probleme.

¹³⁴ Vgl. GDE, S. 3.

Sartres Weg vom Marxisten zum Anarchisten

Zu Beginn der 1970er Jahre hätte kein Sartre-Kenner erwartet, dass Sartre sich als Anarchisten bekennen könnte, hatte Sartre doch in einem Interview mit Perry Anderson, Ronald Fraser und Quintin Hoare, das 1969 unter dem Titel *Itinerary of a Thought* (dt.: *Sartre über Sartre. Interview mit Perry Anderson, Ronald Fraser und Quintin Hoare*) in der neomarxistischen Zeitschrift *New Left Review* erschien, ausgesagt: „Heute gilt ebenso wie gestern, daß der Anarchismus zu nichts führt.“¹³⁵ Wohl war Sartres Lob auf den Anarchosyndikalismus in *Les communistes et la paix*, der *Critique*, *Qu'est-ce que la subjectivité?* und in *Achever la gauche ou la guérir?* bekannt:

„1900 war der Anarchosyndikalismus auf der Höhe seiner Macht. Die französische Arbeiterklasse ist nie aggressiver und nie stärker gewesen als zu jenem Zeitpunkt.“¹³⁶

Doch dieses Lob galt einem Anarchismus, den Sartre in den 1950er/1960er Jahren für einen Anachronismus hielt. Der Anarchosyndikalismus habe zwar die ersten Vereinigungsorgane der Arbeiterklasse ins Leben gerufen, doch letztlich sei er das Produkt einer Arbeiterelite gewesen, für deren Existenz die Universalität der Maschine eine historische Voraussetzung war. Mit dem Aufkommen spezialisierter Maschinen und der Massenproduktion war nach Sartre die Existenzgrundlage des Anarchosyndikalismus entfallen.¹³⁷

Bekannt waren auch Sartres Aussagen über seine politische Haltung in der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg. In *Merleau-Ponty vivant* (dt.: *Freundschaft und Widersprüche. Über Merleau-Ponty*, 1961) bezeichnete er sich als einen verspäteten Anarchisten: „Merleau bekehrte mich: im Grunde meines Herzens war ich ein verspäteter Anarchist“¹³⁸. Dieselbe Aussage wiederholte er in einem Film, den Alexandre Astruc und Michel Contat wesentlich im Februar/März 1972 drehten, der jedoch erst 1976 in den Kinos erschien. Dort sagte Sartre über seine politische Haltung in den 1930ern:

¹³⁵ SÜS, S. 162.

¹³⁶ LGK, S. 78.

¹³⁷ Vgl. KUF, S. 260-265; KDVI, S. 257-263; LGK, S. 78.

¹³⁸ FUW, S. 80.

„Wir waren Anarchisten, wenn Sie so wollen, aber unser Anarchismus war von besonderer Art. Wir waren gegen das Bürgertum, wir waren gegen die Nazis oder die Feuerkreuzler“¹³⁹.

Doch dies waren Aussagen über eine ferne Vergangenheit, die letztlich immer implizierten, dass er heute als reifer Philosoph mit dem Anarchismus gebrochen habe.

1972 vollzog sich allerdings ein Wandel, als Sartre sich als dem anti-hierarchisch-libertären Lager zugehörig bezeichnete. *Libertaire* ist auf Französisch jedoch weder ein unschuldiges Adjektiv zu *liberté*, Freiheit, noch bezieht sich dies auf die amerikanische Bezeichnung *libertarian* (franz.: *libertarien*). Sartre hat wenig mit Ayn Rand, Robert Nozick oder Murray Rothbard gemeinsam. Libertär ist seit den *lois scélérates* aus den Jahren 1893/1894 vielmehr ein französisches Codewort für anarchistisch. Die meisten französischen Anarchisten bezeichneten sich als Libertäre. Aufmerksamen Beobachtern der politischen Szene Frankreichs war die neue Selbstbezeichnung Sartres nicht entgangen. Entsprechend sprachen die Interviewer von *Der Spiegel* Sartre anfangs 1973 darauf an:

„SPIEGEL: Sie sind also nicht Anarchist? SARTRE: Nein [. . .] Ich stehe einer Konzeption nahe, die man in Frankreich als ‚libertaire‘ bezeichnet. Darunter verstehe ich, daß die Menschen Herren über ihr Leben und ihre Lebensbedingungen sind. Wenn ich über mein Leben entscheide, dann haben wir die Freiheit. Das setzt voraus, daß es keine Form von Zwang gibt. Mit andern Worten, das setzt eine vollständige Umwälzung der bürgerlichen kapitalistischen Gesellschaftsordnung voraus. [. . .] Ich bin Marxianer [*marxien*] und nicht Marxist. [. . .] Wenn der Marxismus dialektisch ist, bin ich völlig einverstanden. Aber es gibt einen marxistischen Determinismus über die Wertung der individuellen oder kollektiven Aktion, den ich nicht akzeptiere, weil ich der Idee der Freiheit treu geblieben bin. Ich glaube, daß die Menschen frei sind.“¹⁴⁰

Es sei dahingestellt, ob dies ein Akt der Lüge oder der Bösgläubigkeit war¹⁴¹, die den Philosophen der *mauvaise foi* dazu verleitete, seine Nähe

¹³⁹ SF, S. 31. Die Feuerkreuzler (*Croix de feu*) waren eine rechtsextreme Bewegung 1927–36.

¹⁴⁰ VNBG, S. 92.

¹⁴¹ Sartre unterscheidet zwischen bewusstem Lügen und *mauvaise foi*, wörtlich „bösem Glauben“. *Mauvaise foi*, auch als Unwahrhaftigkeit oder Unaufrichtigkeit übersetzt, hat ihren

zum Anarchismus abzustreiten. Dass Sartre mit seiner Selbstpositionierung gelegentlich Probleme hatte, war wohl Folge seines intensiven politischen Engagements.

Sartres Versteckspiel um seine Nähe zu den Anarchisten fand zwei Jahre später in zwei Interviews sein Ende. Im Interview mit Michel Rybalka, Oreste Pucciani und Susan Gruenheck im Mai 1975 für den (allerdings erst 1981 publizierten) Sartre-Band der von Paul Arthur Schilpp herausgegebenen Reihe *The Library of Living Philosophers Series* fielen folgende Aussagen:

„[Rybalka:] In neueren Interviews scheinen Sie den Begriff des ‚libertären Sozialismus‘¹⁴² akzeptiert zu haben. Sartre: Dies ist ein anarchistischer Begriff, und ich behalte ihn, weil ich an die anarchistischen Ursprünge meines Denkens erinnern möchte. R.: Sie sagten einmal zu mir: ‚Ich bin immer ein Anarchist gewesen‘ und Contat gegenüber erklärten Sie: ‚Durch die Philosophie habe ich den Anarchisten in mir entdeckt.‘ Sartre: Dies ist ein bisschen voreilig; aber ich habe immer mit den Anarchisten übereingestimmt, die als einzige die Ansicht vertraten, den ganzen Menschen durch soziale Aktionen zu entwickeln, und deren Hauptmerkmal die Freiheit war. Andererseits sind die Anarchisten als politische Figuren etwas simpel. R.: Vielleicht ebenfalls auf der theoretischen Ebene? Sartre: Ja, sofern man nur die Theorie betrachtet und gewisse ihrer Absichten auf der Seite lässt, die sehr gut sind, speziell jene über Freiheit und den ganzen Menschen. Gelegentlich wurden diese Absichten realisiert: So lebten sie zum Beispiel um 1910 in Korsika zusammen, bildeten Gemeinschaften. R.: Haben Sie sich kürzlich für diese Gemeinschaften interessiert? Sartre: Ja, ich las das Buch von Maitron¹⁴³ über die Anarchisten.“¹⁴⁴

Ursprung im (nicht-reflektierten, nicht „bewussten“) Entwurf des Subjekts und ersetzt bei Sartre Freuds Ausdruck des Unbewussten.

¹⁴² Wahrscheinlich bezog sich Rybalka hier auf das Gespräch, das unter dem Titel *Sartre et le Portugal* im April 1975 in *Libération* erschienen war. Dort benutzte Lévy den Ausdruck des libertären Sozialismus, um ihre gemeinsame Position zu kennzeichnen.

¹⁴³ Hier dürfte es sich um Jean Maitrons Buch *Histoire du mouvement anarchiste en France (1880–1914)* handeln. Ob es sich um eine der beiden alten vergriffenen Ausgaben von 1951 und 1955 handelte oder um die Neuauflage von 1975 ist nicht bekannt. Auf jeden Fall ist bemerkenswert, dass sich Sartre Mitte der 1970er Jahre für die Geschichte des Anarchismus interessierte.

¹⁴⁴ JPS, S. 21 [Übersetzung v. A.B.].

Angesichts dieser veränderten politischen Positionierung erstaunt es nicht, dass Sartre auf die daraufhin gestellte Frage, ob er, um seine Position zu kennzeichnen, eher den Begriff Marxist oder Existentialist brauchen würde, klar antwortet: „Jene des Existentialisten“¹⁴⁵. Sartre, der sich zwanzig Jahre lang als Marxist, wenn auch existentialistischer Prägung, verstand, hatte innerhalb von drei Jahren den Wechsel vom Marxisten über Marxianer zurück zum Existentialisten vollzogen. Es galt wieder, was er 1952 in der Antwort an Albert Camus geschrieben hatte: er sei kein Marxist.¹⁴⁶

Trotz weiterer Bestätigungen von Sartres Distanzierung vom Marxismus,¹⁴⁷ änderte sich bei den Sartrianern wie den Sartrophoben wenig am Bild Sartres als eines marxistischen Existentialisten. Selbst der (relativ) große Erfolg von Michel Contats Gespräch mit Sartre zu dessen siebzigstem Geburtstag 1975, das unter dem Titel *Autoportrait à soixante-dix ans* noch im selben Jahr im *Nouvel Obs* und ein Jahr später bei Gallimard als Buch veröffentlicht wurde, führte zu keiner grundlegenden Änderung in der politischen Wahrnehmung Sartres. In diesem bemerkenswert offenen Interview gab es folgenden für Sartres Beziehungen zum Anarchismus bemerkenswerten Dialog:

„CONTAT: Nach dem Mai 68 sagten Sie: ‚Wenn man meine Bücher liest, alle, wird man merken, daß ich mich im Grunde nicht geändert habe und immer ein Anarchist geblieben bin ...‘ Sartre: Das ist richtig. [. . .] Aber ich habe mich insofern geändert, als ich damals, als ich den *Ekel* schrieb, Anarchist war, ohne es zu wissen [. . .] Später entdeckte ich durch die Philosophie den Anarchisten in mir. Aber ich entdeckte ihn nicht unter dieser Bezeichnung, denn der Anarchismus von heute hat nichts mehr mit dem Anarchismus von 1890 zu tun. CONTAT: Sie haben sich aber nie mit der anarchistischen Bewegung identifiziert. Sartre: Niemals. Im Gegenteil, ich habe sehr ferngestanden. Aber ich habe nie eine Macht über mir geduldet und war immer der Meinung, daß die Anarchie, das heißt, eine Gesellschaft ohne Macht, verwirklicht werden muß. CONTAT: Sie sind, mit einem Wort, der Denker eines neuen Anarchismus, eines libertären Sozialismus.“¹⁴⁸

¹⁴⁵ Ebd., S. 22.

¹⁴⁶ Vgl. AAC, S. 39.

¹⁴⁷ Vgl. TCBJ; LPNV.

¹⁴⁸ SPSJ, S. 196. Die Übersetzung ist korrigiert. Der Ausdruck „socialisme libertaire“ (*Situa-*

Sartres Aussagen gegenüber Contat und Rybalka lassen keinen Zweifel offen, die Phase des Anarchismus war nicht mehr nur eine Episode seiner Vergangenheit, sondern der Anarchismus hatte von Neuem wieder Bedeutung in Sartres politischem Denken erlangt. Mit Sartres pro-anarchistischen Äußerungen gingen weitere Distanzierungen von den marxistischen Vorstellungen bezüglich der Notwendigkeit einer sozialistischen Revolution und bezüglich derer Ergebnisse einher. In *Autoportrait à soixante-dix ans* stellte er fest:

„Deshalb ist auch der Sozialismus keine Gewissheit, sondern ein Wert: er ist die Freiheit, die sich selbst zum Zweck erhebt.“¹⁴⁹

Und auf Rybalkas Frage, ob im Sozialismus die Knappheit zu existieren aufhöre, antwortete er:

„[Der Sozialismus] würde die Knappheit nicht zum Verschwinden bringen. Jedoch ist es offensichtlich, dass zu diesem Zeitpunkt Wege gesucht und gefunden würden, um mit der Knappheit umzugehen.“¹⁵⁰

Es dauerte noch zwei, drei weitere Jahre, bis sich bei Sartre klare Bekenntnisse zum Anarchismus fanden. Dass diese gegenüber spanischsprachigen Gesprächspartnern fielen, erstaunt angesichts der viel lebhafteren anarchistischen Traditionen in Spanien wenig. Im Interview mit Juan Goytisolo, der im stark von Anarchisten geprägten Barcelona aufwuchs, sagte Sartre 1978:

„Ich denke, dass der Anarchismus eine der Kräfte ist, die den Sozialismus von morgen bauen kann. Persönlich habe ich mich immer als Anarchisten verstanden; nicht genau so wie es die Anarchisten machen, die über ein Programm, eine Art zu denken verfügen und ihre Ideen innerhalb einer Organisation erarbeiten. Der Grund, durch den ich den Anarchismus erfasse, ist, dass ich schon immer Macht und insbesondere das Verfügen der staatlichen Macht über mich selbst ablehnte. Ich will nicht, dass es eine höhere Autorität gibt, die mich zwingt, etwas zu denken oder gewisse Dinge zu tun. Ich denke, dass ich es bin,

tions X., Paris: Gallimard, 1976, S. 156) wurde in der deutschen Übersetzung fälschlicherweise als „freiheitlicher Sozialismus“ wiedergegeben. Dieser Fehler steht symptomatisch für das fehlende Verständnis von Sartres neuer politischer Philosophie in den 1970er Jahren.

¹⁴⁹ SPSJ, S. 241.

¹⁵⁰ JJPS, S. 32.

der bestimmen soll, was ich machen soll, womit ich es machen soll und wann ich es machen soll. Deshalb betrachte ich mich zutiefst als Anarchisten. Wenn ich versuche, meine politischen Ideen über Macht und Freiheit zusammenzufassen, gehen sie in diese Richtung. Ich habe immer mit den anarchistischen Denkern sympathisiert, auch wenn ich denke, dass sie die Probleme nicht immer so angehen, wie sie genau anfielen.“¹⁵¹

Dass es sich hierbei nicht um eine situationsbedingte Aussage handelt, wird durch das Interview bestätigt, das Sartre im November 1979 Raúl Fornet-Betancourt, Mario Casañas und Alfredo Gómez-Muller gab und das 1982 unter dem Titel *Anarchie et Morale* veröffentlicht wurde:

„Ich habe mich als einen Anarchisten bezeichnet, weil ich das Wort Anarchie in seiner etymologischen Bedeutung benutze, also als eine Gesellschaft ohne Macht, ohne Staat.“¹⁵²

Bemerkenswert sind die darauffolgenden zwei Sätze:

„Der traditionelle Anarchismus hat nie versucht, eine solche Gesellschaft zu errichten. Die anarchistische Bewegung hat versucht, eine Gesellschaft aufzubauen, die zu individualistisch ist.“¹⁵³

Sie sind bemerkenswert, weil sie einen Hinweis auf Sartres Verständnis „seines“ Anarchismus geben. Mit dem Individualanarchismus, wie er sich insbesondere unter Philosophen findet, so bei Stirner und Thoreau, konnte er wenig anfangen. Der Mensch ist nicht nur ein Individuum mit seiner ontologischen Freiheit, sondern auch wesentlich ein *animal sociale*. Dies erklärt auch Sartres Vorliebe für den Anarchosyndikalismus, den er offensichtlich im Gegensatz zum philosophischen Individualanarchismus sah.

Mit seinem Bekenntnis zum Anarchismus hatte sich Sartre vollständig vom Marxismus abgewandt. Dies geht auch klar aus dem Interview mit Macciocchi hervor:

„Ich denke, [. . .] dass der Marxismus nicht ausreicht, um unsere Epoche zu verstehen. Ich denke, dass der Marxismus total versagt hat. [. . .] Ich war einmal ein Marxist. Ich bin es nicht mehr, denn die Freiheit und die Moral des Men-

¹⁵¹ CCJPS, S. VII [Übersetzung v. A.B.].

¹⁵² AM, S. 365.

¹⁵³ Ebd.

schen werden unaufhörlich als Kraft verfolgt, gegen die die Mächte der Welt kämpfen. Und für mich gilt es, Freiheit und Moral als einzige effektive und wirkliche Kräfte der geschichtlichen Welt wiederherzustellen.“¹⁵⁴

Sartres Absage an den Marxismus, die sich erstmals im *Spiegel*-Interview von 1973 andeutete, war zu einer festen Größe in seinem politischen Selbstverständnis geworden. Nicht nur seine politische Spätphilosophie hatte klar anarchistische Züge angenommen, auch in seiner politischen Selbstpositionierung verstand er sich gegen Ende der 1970er Jahre als Anarchisten. Der Anarchismus, zu dem sich Sartre bekannte, war allerdings ein *anarchisme à la Sartre*. Es war ein Anarchismus, der für eine Übergangszeit immer noch den Staat und Parteien forderte. Es war ein Anarchismus jenseits anarchistischer Ideologie. Am ehesten ließe er sich als Vertreter eines Anarchismus ohne Adjektiv einordnen. Sartre blieb auch am Schluss so eigenwillig, wie er immer war.

Mit seiner neuen, zwischen 1972 und 1980 entwickelten anarchistischen politischen Philosophie distanzierte sich Sartre nicht nur vom Marxismus, sondern legte auch eine Skizze für eine neue politische Philosophie vor. Es war eine politische Philosophie, die mehr als seine vergangene aus der „marxistischen“ Periode im Einklang mit seinen philosophischen Hauptwerken *L'être et le néant* und *Critique de la raison dialectique* stand. Rückblickend erweisen sich die physischen Probleme, die ihn seit 1973 plagten, als Glücksfall, denn es bedurfte wohl des Schlaganfalls und der Blindheit, damit Sartre die Ruhe von der politischen Aktualität fand, um eine neue politische Philosophie zu entwickeln. Umso bedauerlicher ist es, dass die meisten Sartrianer diese Weiterentwicklung von Sartres politischem Denken nicht rezipiert haben.

Sartres Entwicklung vom „Marxisten“ zum Anarchisten – oder war es eine Rückkehr? – war eine lange und komplexe. Verständlich ist sie nur auf dem Hintergrund von Sartres gesamter Persönlichkeit, seiner Totalität, wie Sartre es nannte. Sartre, der zwischen 1945 und 1970 der weltbekannteste zeitgenössische Schriftsteller und öffentliche Intellektuelle war¹⁵⁵, wurde erst

¹⁵⁴ UV, S. 86 [Übersetzung v. A.B.].

¹⁵⁵ Siehe: Alfred Betschart / Juliane Werner (Hrsg.): *Sartre and the International Impact of Existentialism*, Cham: Palgrave, 2020.

ab 1952 zu jenem politischen Intellektuellen¹⁵⁶, dessen Äußerungen bis zu seinem Tod bei den Sartrianern meist auf Begeisterung und bei den Sartrophoben auf noch größere Ablehnung stießen. Er wurde zu diesem politischen Intellektuellen, obwohl sein grundsätzliches Interesse an Politik gering war. Sartre war kein regelmäßiger Leser von Tageszeitungen.¹⁵⁷ In wichtigen Momenten äußerte er sich sehr despektierlich über Politik: Als er seinen Artikel *Les communistes et la paix* verfasste, schrieb er seiner Freundin gleichzeitig, dass ihn dies sehr „anscheiße“ („m’emmerde“), eine Feststellung, die er zwölf Jahre später in Bezug auf die Politik *in toto* wiederholte. Und als er das Vorwort zu Fanons *Les damnés de la terre* verfasste, hielt er im Brief fest: „Diese verbale Gewalt ekelt mich irgendwie an“.¹⁵⁸ Tatsache ist, dass sich Sartre zeitlebens wenig für politische Ideologien interessierte, weder für die marxistische noch die anarchistische.

Sartres politisches Handeln war – anders als bei Camus – nie durch Ideologie motiviert, sondern ausschließlich durch seine Ethik. Die wichtigsten Werte, für die er sich seit den 1930er, zum Teil sogar seit den 1920er Jahren engagierte, betrafen seine Opposition gegen Militarismus, Kolonialismus, Diskriminierung (bspw. von Frauen, Homosexuellen, Juden, Schwarzen) und bürgerliche Moral bezüglich Autorität, Ehre, Familie, Sexualität und Geld. Spätestens seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs nahm er eine betont pro-europäische Position ein. Was den Unterschied zwischen vor und nach 1945 ausmachte, war seine in *Présentation (des Temps Modernes)*; dt.: *Vorstellung von Les Temps Modernes*, 1945) dargelegte Haltung, dass sich bekannte Schriftsteller und Intellektuelle der Mitschuld an den herrschenden Missständen verantwortlich machen, wenn sie sich nicht dagegen aussprechen¹⁵⁹: *qui tacet, consentire videtur*. Sartre sprach sich deshalb in Hunderten von Petitionen und vielen Interviews und Pressekonferenzen gegen von ihm wahrgenommene, aber auch an ihn herangetragene Missstände aus. Gelegentlich nahm er auch an Demonstrationen teil – meist weniger um des Ziels der Demonstra-

¹⁵⁶ Während der öffentliche Intellektuelle, bspw. André Gide, nur zu bedeutenden politischen Fragen Stellung bezieht, äußert sich der politische Intellektuelle, bspw. Sartre, zu einer Unzahl von politischen Fragen, ob bedeutend oder nicht.

¹⁵⁷ Vgl. Jean Cau: *Croquis de mémoire*, Paris: Julliard, 1985, S. 256.

¹⁵⁸ François Noudelmann: *Un tout autre Sartre*, Paris: Gallimard, 2020, S. 29, 59 u. 49.

¹⁵⁹ Vgl. VTM, S. 158.

tion willen, sondern weil er wusste, dass, solange er mitdemonstrierte, auch den anderen Teilnehmern nicht viel passieren konnte.

Aus moralischer Sicht kommt hinzu, dass Sartre jede Form deontologischer Ethik ablehnte. Er war ein strikter Gegner von Kants kategorischem Imperativ. Ethisches Handeln hat nach ihm die spezifischen Bedingungen der Situation miteinzubeziehen. Große Bedeutung kommt hierbei den Folgen des Handelns zu. In der Politik war für ihn nie entscheidend, die „richtige Ideologie“ zu vertreten, sondern nur, das „Richtige“ zu bewirken – auch um den Preis einer Lüge. Politik war für Sartre ein Geschäft, in dem wir notgedrungen schmutzige Hände bekommen, wenn wir Wirkung erzielen wollen – siehe *Les mains sales* (*Die schmutzigen Hände*).

Wenn Sartre 1952 Camus Geschichtsvergessenheit vorwarf¹⁶⁰, dann ging es um die zentrale Frage, ob wir uns in der Politik die Hände schmutzig machen dürfen resp. sogar müssen. Sartre beantwortete sie positiv und konnte deshalb kurzfristig, d.h. 1952/54–1956 und 1962–1966, sogar mit den auf der französischen Linken dominierenden Kommunisten zusammenarbeiten. Camus lehnte diese Haltung ab und schrieb Beiträge in anarchistischen Zeitschriften, die so wenige lasen, dass sie vergessen wurden und nicht in dessen *Œuvres complètes* eingingen¹⁶¹. Es war eine Diskussion, die Camus, Beauvoir und Sartre in indirekter Form seit 1943 geführt hatten, als Camus mit seinen *Lettres à un ami allemand* (*Briefe an einen deutschen Freund*) begann, worauf *Ni victimes, ni bourreaux* (1946; *Weder Opfer noch Henker*), *Les justes* (1949; *Die Gerechten*) und *L'homme révolté* (1951; *Der Mensch in der Revolte*) folgten. Beauvoir antwortete 1945 mit *Idéalisme moral et réalisme politique* (*Moralischer Idealismus und politischer Realismus*) und *Les bouches inutiles*, Sartre mit *L'engrenage* (*Im Räderwerk*) und *Les mains sales* (beide 1948) sowie *Le diable et le bon dieu* (*Der Teufel und der liebe Gott*; 1951).¹⁶²

¹⁶⁰ Vgl. AAC.

¹⁶¹ Es ist Lou Marins großes Verdienst, Camus' anarchistische Schriften wieder ausgegraben zu haben (Albert Camus: *Écrits libertaires [1948-1960]*, rassemblés et présentés par Lou Marin, Marseille: Égrégories, 2008; dt. Ausgabe: Albert Camus: *Libertäre Schriften [1948-1960]*, hrsg. v. Lou Marin, Hamburg: Laika-Verlag, 2013).

¹⁶² Siehe zu diesem Thema: Alfred Betschart: *Politik und Moral bei Jean-Paul Sartre* ([online | PDF](#)); Ders.: *Wahrheit, Anerkennung, Verstehen und mauvaise foi. Reflexionen über Krieg und Frieden* ([online](#)).

Sartres Werte wiesen zeit seines Lebens eine bemerkenswerte Konstanz auf. Die Bezüge zu den Postulaten der linksliberalen *Radicaux-socialistes* – auf Deutsch fälschlicherweise als Radikalsozialisten statt sozialistische Radikale übersetzt – sind hierbei unübersehbar. Nicht nur kam Sartre selbst aus einer linksliberalen Familie und verehrte er den Philosophen Alain, einen Vordenker der *Radicaux-socialistes*, seit seiner Zeit an der ENS. Sartres Werte wurden auch von vielen linksliberalen Politikern vertreten: Victor Schoelcher (1804–1893) war ein Kämpfer gegen die Sklaverei und für das Frauenwahlrecht, Léon Gambetta (1838–1882) setzte sich für die Trennung von Kirche und Staat, die Pressefreiheit und die Stärkung der Gewerkschaften ein, Georges Clemenceau (1841–1929) kämpfte gegen die imperialistische Kolonialpolitik und war ein Verteidiger von Dreyfus, Léon Bourgeois (1851–1929) setzte sich für eine solidarische Politik in der Gesellschaft ein und Édouard Herriot (1872–1957) für die Menschenrechte und ein gemeinsames Europa, während Alain (Pseudonym von Émile-Auguste Chartier; 1868–1951) vehementer Gegner einer Militarisierung der Gesellschaft war. Was Sartre von den *Radicaux-socialistes* trennte, war die Haltung zum Staat: Während diese ihn verteidigten, sah Sartre in ihm den großen Gegner der individuellen Freiheit.

Dies war die Grundlage für seine protoanarchistische Haltung vor dem Zweiten Weltkrieg. Von seinen Werten her klar auf der progressiven Seite verankert, wollte er sich nie politisch engagieren, denn, jedes politische Engagement hätte auch ein Engagement zugunsten des Staates, wohl eines anderen als des existierenden, aber immer noch eines Staates bedeutet. Die bloße Diskussion über Ideologie interessierte ihn nicht. Die Situation änderte sich, als er zum weltbekannten Intellektuellen wurde. Nun musste er sich seiner Ethik gemäß engagieren. Dass ihn dieses Engagement nicht befriedigte, ergibt sich nicht nur aus den jeweils kurzen Zeiten seiner politischen Kooperationen und den vehementen – wenn auch oft verzögerten – Brüchen, sondern auch aus seinen theoretischen Äußerungen, insbesondere in der *Critique*. Eine bedeutende Änderung im Vergleich zu seiner Haltung in den 1950er Jahren, als er sich mit Freuden seine Hände in der Politik schmutzig machte, gab es Mitte der 1960er Jahren, als er den ethischen Radikalismus als mögliche politische Haltung in Betracht zog und sich damit Camus annäherte. Unter ethischem Radikalismus verstand er

jene Haltung, die sich dem situationsbedingten Kompromiss verweigert und stattdessen radikal den Absolutheitsanspruch der ethischen Normen vertritt. Damit machte er sich den Weg frei, nicht nur zuerst in den Jahren 1970–1971/73 mit den politisch bedeutungslosen „Maoisten“ der *Gauche Prolétarienne* zusammenzuarbeiten, sondern ab 1972 auch seine Vorstellungen einer anarchistischen politischen Philosophie zu erarbeiten.

Quellen

Siglen

- AAC: *Antwort an Albert Camus*, in: Jean-Paul Sartre: *Krieg im Frieden 2*, Reinbek: Rowohlt, 1982, S. 27-51 (*Réponse à Albert Camus*, 1952).
- ACL: *Antwort an Claude Lefort*, in: Jean-Paul Sartre: *Krieg im Frieden 2*, Reinbek: Rowohlt, 1982, S. 106-165 (*Réponse à Claude Lefort*, 1953).
- AM: *Anarchie und Moral. Interview mit J.-P. Sartre*, in: Raúl Fornet-Betancourt: *Philosophie der Befreiung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983, S. 365-370 (Interview von Raúl Fornet-Betancourt, Mario Casañas und Alfredo Gómez-Muller, 1.11.1979).
- B: *Baudelaire*, Reinbek: Rowohlt, 1978 (*Baudelaire*, 1947).
- BT: *Ein Betriebstribunal*, in: Jean-Paul Sartre: *Plädoyer für die Intellektuellen*, Reinbek: Rowohlt, 1995, S. 398-415 (Interview von Claude Kiejman, 1971).
- BUG: *Brüderlichkeit und Gewalt*, Berlin: Wagenbach, 1993 (*L'espérance maintenant*, 1980).
- CF: *Die cartesianische Freiheit*, in: Jean-Paul Sartre: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, Reinbek: Rowohlt, 2000, S. 122-144 (*La liberté cartésienne*, 1945).
- CCJPS: *Conversación con Jean-Paul Sartre*, in: *El País*, Beilage *Arte y pensamiento*, 11.6.1978, S. I-VII (Interview von Juan Goytisolo).
- CRDII: *Critique de la raison dialectique. Tome II (inachevé). L'intelligibilité de l'histoire*, Paris: Gallimard, 1985.

- *DST: Déclaration de Jean-Paul Sartre à Toul*, in: *La Cause du Peuple – J'accuse*, no. 15, 7.1.1972 (Erklärung von Sartre anlässlich der Gefangenrevolte in Toul).
- *EAS: entretien avec Sartre*, in: *Tout Va Bien*, Nr. 4 / 20. Feb.-20. Mrz. 1973, S. 30–35 (in *Actuel* als *Sartre parle des maos* publiziert).
- *EEP: Entretien. L'écriture et la publication* (mit M. Sicard), in: *Sartre inédit. Obliques*, Nr. 18-19, 1979, S. 9-29.
- *EH: Der Existentialismus ist ein Humanismus*, in: Jean-Paul Sartre: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–48*, Reinbek: Rowohlt, 2000, S. 145-192 (*L'existentialisme est un humanisme*, 1945/46).
- *EM: Entwürfe für eine Moralphilosophie*, Reinbek: Rowohlt, 2005 (*Cahiers pour une morale*, 1947/48).
- *EUG: J. P. Sartre: Les élections, L'Union de la Gauche, la nouvelle gauche*, in: *Libération*, 13./14.4.1974, S. 4-5.
- *FM: Fragen der Methode*, Reinbek: Rowohlt, 1999 (*Questions de méthode*, 1957/60).
- *FUW: Freundschaft und Widersprüche. Über Merleau-Ponty*, in: Jean-Paul Sartre: *Sartre über Sartre*, Reinbek: Rowohlt, 1980, S. 61-128 (*Merleau-Ponty vivant*, 1961).
- *GDE: La gauche. Le désespoir et l'espoir. Entretien avec Jean-Paul Sartre. Propos recueillis par Catherine Clément*, in: *Le Matin*, 10./11.11.1979, S. 3-5.
- *HJ: Die hereingelegte Jugend*, in: Jean-Paul Sartre: *Plädoyer für die Intellektuellen*, Reinbek: Rowohlt, 1995, S. 242-258 (*La jeunesse piégée*, 1969).
- *IAR: Jean-Paul Sartre / Philippe Gavi / Pierre Victor: Der Intellektuelle als Revolutionär*, Reinbek: Rowohlt, 1976 (*On a raison de se révolter*, 1974; Gespräche 1972-74).
- *IJPS: An Interview with Jean-Paul Sartre*, in: Paul Arthur Schilpp (Hrsg.): *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, La Salle: Open Court, 1991, S. 5-51 (Interview von 1975).
- *IS: An Interview With Jean-Paul Sartre*, in: Hugh J. Silverman / Frederick A. Elliston (Hrsg.): *Jean-Paul Sartre. Contemporary Approaches to His*

- Philosophy*, Pittsburgh: Duquesne, 1980. S. 221-239 (von Leo Fretz am 25.11.1976, erstveröffentlicht als *Gesprek met Jean Paul Sartre*, 1977).
- *KDVI: Kritik der dialektischen Vernunft. I. Band. Theorie der gesellschaftlichen Praxis*, Reinbek: Rowohlt, 1980 (*Critique de la raison dialectique*, 1960).
 - *KEML: Kein Erbarmen mit den Linken. Interview mit Pardon, 1970*, in: Jean-Paul Sartre: *Plädoyer für die Intellektuellen*, Reinbek: Rowohlt, 1995, S. 439-448.
 - *KUF: Die Kommunisten und der Frieden*, in: Jean-Paul Sartre: *Krieg im Frieden 1*, Reinbek: Rowohlt, 1982, S. 75-301 (*Les communistes et la paix*, 1952/54).
 - *LGK: Der Linken den Garaus machen oder sie kurieren?*, in: Jean-Paul Sartre: *Plädoyer für die Intellektuellen*, Reinbek: Rowohlt, 1995, S. 76-83 (*Achever la gauche ou la guérir?*, 1965).
 - *LOJP: Lynchage ou justice populaire?*, in: *La Cause du peuple – J'accuse*, 17.5.1972, S. 12.
 - *LPNV: Libertà e potere non vanno in coppia*, in: *Lotta Continua*, 9.9.1977.
 - *ME: Machismus und Ebenbürtigkeit: Simone de Beauvoir befragt Sartre zur Frauenbewegung*, in: Jean-Paul Sartre: *Sartre über Sartre*, Reinbek: Rowohlt, 1980, S. 167-179 (*Simone de Beauvoir interroge Jean-Paul Sartre*, 1975).
 - *MIF: Die Maoisten in Frankreich*, in: Jean-Paul Sartre: *Plädoyer für die Intellektuellen*, Reinbek: Rowohlt, 1995, S. 449-456 (*Les Maos en France*; 1972).
 - *MFSL: Man muß für sich selbst leben und für die anderen leben. Ein Interview mit Rupert Neudeck*, in: *Merkur*, 12/1979, S. 1208-1222.
 - *MSE: Les militants socialistes et la construction de l'Europe*, in: *Le Monde*, 10.2.1977, S. 1-2.
 - *MR: Materialismus und Revolution*, in: Jean-Paul Sartre: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, Rowohlt: Reinbek, 2000, S. 193-266 (*Matérialisme et révolution*, 1946).
 - *PJP: À propos de la justice populaire. Entretien avec Jean-Paul Sartre*, in: *Pro Justicia*, Nr. 2, (1. Trimestre) 1973, S. 13-26.

- PL: *Pouvoir et liberté*, in: *Libération*, 6.1.1977.
- QS: *Qu'est-ce que la subjectivité?*, Paris: Les Prairies ordinaires, 2013 (1961).
- SF: *Sartre. Ein Film*, Rowohlt: Reinbek, 1977 (*Sartre. Un film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat*; Februar/März 1972 + Herbst 1975/Winter 1976; als Buch veröffentlicht Paris 1977).
- SN: *Das Sein und das Nichts: Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek: Rowohlt, 1995 (*L'être et le néant*, 1943).
- SP: *Sartre et le Portugal*, in: *Libération*, 22.-26.4.1975.
- SPSj: *Selbstporträt mit siebzig Jahren. Interview mit Michel Contat*, in: Jean-Paul Sartre: *Sartre über Sartre*, Reinbek: Rowohlt, 1980, S.180–246 (*Autoportrait à soixante-dix ans*, 1975).
- SR: *Jean-Paul Sartre répond*, in: *L'Arc*, Nr. 30: *Sartre aujourd'hui*, Aix-en-Provence, Okt. 1966, S. 87-96 (Interview von Bernard Pingaud).
- SS: *Schreckliche Situation. Interview [von Alice Schwarzer] mit Sartre über seinen Besuch bei Baader*, in: *Der Spiegel*, 2.12.1974, S. 166-169.
- SÜS: *Sartre über Sartre. Interview mit Perry Anderson, Ronald Fraser und Quintin Hoare*, in: Jean-Paul Sartre: *Sartre über Sartre*, Reinbek: Rowohlt, 1980, S. 144-167 (*Itinerary of a Thought*, 1969).
- TB: *Tagebücher. Les carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939-März 1940*, Reinbek: Rowohlt, 1996.
- TCBj: *Terrorism Can Be Justified*, in: *Newsweek*, European edition, 10.11.1975.
- Üj: *Überlegungen zur Judenfrage*, in: Jean-Paul Sartre: *Überlegungen zur Judenfrage*, Reinbek: Rowohlt, 1994, S. 9-91 (*Réflexions sur la question juive*, 1946).
- UV: *Umanesimo e violenza. Intervista di Maria Antonietta Macciocchi*, in: *L'Europeo*, Okt./Nov. 1979, S. 83-88.
- VE: „Die Verdammten dieser Erde“ von Frantz Fanon, in: Jean-Paul Sartre: *Wir sind alle Mörder*, Reinbek: Rowohlt, 1988, S. 141-159 (*Préface à ‚Les damnés de la terre‘*, 1961).
- VNBG: *Volksfront nicht besser als Gaullisten*, in: *Der Spiegel*, 12.2.1973, S. 84-98.

- VTM: *Vorstellung von Les Temps Modernes*, in: Jean-Paul Sartre: *Der Mensch und die Dinge: Aufsätze zur Literatur 1938–1946*, Reinbek: Rowohlt, 1986, S. 156-170 (*Présentation*, 1945).
- WHUV: *Die Werksbullen haben uns verprügelt*, in: *Der Spiegel*, 19.6.1972, S. 124-126.
- WI: *Wahlen, Idiotenfallen (1973)*, in: Jean-Paul Sartre: *Plädoyer für die Intellektuellen*, Reinbek: Rowohlt, 1995, S. 480-490 (*Elections, piège à cons*, 1973).
- WILL: *Was ist Literatur?*, Reinbek: Rowohlt, 1986 (*Qu'est-ce que la littérature?*, 1947).
- WSTL: *What's Jean-Paul Sartre thinking lately?*, in: *Esquire*, Dez. 1972, S. 204-208, 280–286 (Interview von Pierre Bénichou).
- ZA: *Simone de Beauvoir: Die Zeremonie des Abschieds und Gespräche mit Jean-Paul Sartre. August-September 1974*, Reinbek: Rowohlt, 1986 (*La cérémonie des adieux suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre août-septembre 1974*, Paris: Gallimard, 1981).

Literatur

- Aronson, Ron: *The Philosophy of our Time*, in: *Boston Review*, 14.11.2018 ([online](#)).
- Benhabib, Seyla: *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton / Woodstock: Princeton University Press, 2002.
- Betschart, Alfred: *Politik und Moral bei Jean-Paul Sartre* ([online](#) | [PDF](#)).
- Betschart, Alfred: *Sartre und Beauvoir – eine Ethik fürs 21. Jahrhundert* ([online](#) | [PDF](#)).
- Betschart, Alfred: *Sartre was not a Marxist*, in: *Sartre Studies International*, Nr. 2 / 2019, S. 77-91.
- Betschart, Alfred: *Wahrheit, Anerkennung, Verstehen und mauvaise foi. Reflexionen über Krieg und Frieden* ([online](#)).
- Betschart, Alfred: *Wissenschaft und Philosophie bei Jaspers und Sartre* ([online](#) | [PDF](#)).

- Betschart, Alfred / Werner, Juliane (Hrsg.): *Sartre and the International Impact of Existentialism*, Cham: Palgrave, 2020.
- Camus, Albert: *Écrits libertaires (1948-1960)*, rassemblés et présentés par Lou Marin, Marseille: Égrégores, 2008.
- Camus, Albert: *Libertäre Schriften (1948-1960)*, hrsg. v. Lou Marin, Hamburg: Laika-Verlag, 2013.
- Cau, Jean: *Croquis de mémoire*, Paris: Julliard, 1985.
- Cohen-Solal, Annie: *Sartre 1905–1980*, Reinbek: Rowohlt, 1991.
- Maitron, Jean: *Histoire du mouvement anarchiste en France (1880–1914)*, Paris: Societe Universitaire d'Éditions et de Librairie, 1951.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- Noudelmann, François: *Un tout autre Sartre*, Paris: Gallimard, 2020.
- Onfray, Michel: *Im Namen der Freiheit. Leben und Philosophie des Albert Camus*, München: Knaus, 2013.
- Proudhon, Pierre-Joseph: *Idée générale de la révolution au dix-neuvième siècle* (1851) ([online](#)).

Bomben und Blumen

Von Andreea Zelinka

In dem Text *Anarchie und Gewalt* schrieb der italienische Anarchist **Errico Malatesta** 1894:

„Große Teile der Öffentlichkeit wiederum, denen solche Auseinandersetzungen unbekannt sind und die sich von der kapitalistischen Presse täuschen lassen, verbinden mit Anarchie nur Bomben und Dolche und betrachten Anarchisten gewöhnlich als blutrünstige, zerstörungswütige Bestien.“¹

Mit „solchen Auseinandersetzungen“ meinte Malatesta politische und philosophische Fragen rund um den Einsatz und Nutzen von Gewalt im politischen Kampf. Fragen, die in der sozialistischen und insbesondere in der anarchistischen Bewegung ernst genommen und diskutiert wurden, in der allgemeinen Öffentlichkeit der liberalen Presse jedoch gerne allzu vereinfacht und einseitig dargestellt wurden und werden. Demnach war es auch ein Leichtes für politische Gegner:innen, die anarchistische Bewegung und die ideologischen Prinzipien des Anarchismus mit Gewalt in Verbindung zu bringen – ein Vorurteil, das bis heute besteht und neben dem Wörtchen „Chaos“ am häufigsten zu hören ist.

Dabei handelt es sich in erster Linie um eine Fremdzuschreibung. Denn – wir erinnern uns – die Erste Internationale und damit der erste offizielle Zusammenschluss sozialistischer Gruppierungen, zu denen auch Anarchist:innen gehörten, fand 1864 statt. Und bereits damals hatten Karl Marx und seine Anhänger den anti-autoritären Sozialismus und Anarchismus mit Rückständigkeit und Gewalt in Verbindung gebracht.

Wo ist die Vielfalt?

Es ist offensichtlich, dass es ziemlich vereinfachend ist, eine gesamte Bewegung und die darin wirkenden Individuen auf „blutrünstige, zerstörungswütige Bestien“ zu reduzieren. In Zeiten des Internets und nach fast 160

¹ Errico Malatesta: *Anarchie und Gewalt* (1894), anarchistischebibliothek.org (online).

Jahren seit der Ersten Internationale 1864 könnte man also meinen, es gebe ein anderes mediales Bild von Anarchist:innen. Aber weit gefehlt. Als ich für diesen Text „Anarchisten“ in eine Suchmaschine eingab, war das allererste Bild, das mir ausgespuckt wurde, folgendes:

Darauf sind sechs verummte Personen mit Gewehren und Panzerfaust in den Händen zu sehen. (Eine Panzerfaust ist eine Bodenrakete, zur Info.) Im Hintergrund hängen zwei anarchistische Flaggen – eine schwarze mit dem kreisrunden A und eine schwarz-rote Flagge – sowie eine antifaschistische und eine Flagge des kurdischen Befreiungskampfes. Diese zeigt zwei bewaffnete Menschen binären Geschlechts. Zu guter Letzt hängt eine schwarze Fahne mit rotem Stern und roter Kalaschnikow in der Mitte der Stirnseite des Tisches, an dem die Vermummten sitzen und stehen.

Beim Weiterscrollen erscheinen weitere Fotos von Vermummten, das Anarchie-Symbol, rot-schwarze Fahnen, ein Demo-Zug, bei dem allen voran ein Totenkopf auf dem Banner zu sehen ist, farbige Rauchbomben, brennende Autos, jemand mit einer Axt, Polizei, die auf Vermummte einprügelt, und überhaupt einige Bilder von Konfrontationen zwischen Demonstrierenden und Polizei.

Nicht zu sehen sind z.B. Portraits klassischer Anarchist:innen oder öffentlicher Personen, die bekannte Anarchist:innen sind oder gewesen waren, wie David Graeber oder Noam Chomsky. Oder historische Fotos von wichtigen Anarchist:innen, Aufnahmen von Schüler:innen freier Schulen und Kommunen, von Wanderungen, vom gemeinsamen Gärtnern, Kochen, Arbeiten, alles, was ein gemeinsames, selbstorganisiertes, also anarchistisches Zusammenleben ausmachen könnte.

Die Vielfalt anarchistischer Prinzipien, Strategien und Lebensweisen ist nicht repräsentiert, scheint nicht zu existieren. Dieses Suchergebnis scheint sinnbildlich für unser Problem zu sein. Anarchismus gilt als wehrhaft, radikal und umstürzlerisch und wird mitunter ganz und gar darauf reduziert. Wenn also eine Person, die keine Ahnung hat – und wir müssen davon ausgehen, dass das die meiste Zeit der Fall ist –, im Internet nach „Anarchisten“ sucht, dann ist sie bei den Ergebnissen entweder angetan, weil sie vielleicht einer romantischen Idee vom bewaffneten Kampf anhängt, oder ganz und gar abgeschreckt.

Erst beim näheren Hinschauen erschließt das erste Bild, das mir bei der Suche ausgespuckt wurde, seine Geschichte. Als ich auf das erste Foto klickte und den Artikel dazu las, erfuhr ich, dass es sich bei den Vermummten um eine anarchistische Gruppe in Rojava handelte, die damals dort gegen DAESH und islamistische Fundamentalist:innen kämpfte. Dann ist klar, warum sie bewaffnet sind. Alles andere wäre ja widersinnig. Sollen sie mit Blumen kämpfen, oder was?

Aber ich habe den Eindruck, dass das so ein bisschen unser Problem ist als Anarchist:innen – also dass es oberflächlich so aussieht, als wäre Anarchismus eine gewalttätige Ideologie, deren politischen Handeln Gewalt zugrunde liegt.

Nur: Anarchismus ist keine Ideologie, die per se Gewalt propagiert. Und es gibt starke gewaltfreie Positionen und Strömungen innerhalb der Bewegung. Denn die Frage nach Gewalt ist kompliziert und hat, insofern man sie ernstnimmt, komplexe Antworten zur Folge.

Kritik der Gewalt

Der deutsch-jüdische Philosoph Walter Benjamin hat in den 1920er Jahren den Text *Zur Kritik der Gewalt* verfasst. Er gehört zu den philosophischen Grundlagentexten für die moderne Gewaltkritik. Benjamin schrieb den Text zwei Jahre nach der Oktoberrevolution 1917, als sich die Sowjets die Frage stellten, welche Rechtsform für eine kommunistische Gesellschaft angemessen sei. Außerdem entstand der Text im Kontext früher zionistischer Debatten radikaler Staatskritik, rund um die Frage, wie jüdisches Recht ohne Staat gedacht werden kann. Zentral stellte sich die Frage, wie ein gerechtes Recht gedacht werden kann. Ein Recht, das nicht durch Gewalt geschützt ist. Denn anders als Bürgerliche gerne vorbringen, handelt es sich bei Recht und Gewalt um keine Gegensätze. Vielmehr ist das Recht auf Gewalt angewiesen. Denn Recht wird durch Gewalt durchgesetzt. So schreibt Benjamin unter anderem:

„Als Gewalt nämlich ist, wiewohl dies auf den ersten Blick paradox scheint, dennoch auch ein Verhalten, das in Ausübung eines Rechts eingenommen wird, unter gewissen Bedingungen zu bezeichnen. Und zwar wird ein solches Verhal-

ten, wo es aktiv ist, Gewalt heißen dürfen, wenn es ein ihm zustehendes Recht ausübt, um die Rechtsordnung, kraft deren es ihm verliehen ist, zu stürzen; wo es passiv ist, aber nichtsdestoweniger ebenso zu bezeichnen sein, wo es im Sinne der oben entwickelten Überlegung Erpressung wäre.“²

Ein Staat bleibt der Gewalt gegenüber gleichgültig eingestellt, solange sie seine Ordnung nicht gefährdet, ja diese sogar aufrechterhält. In dem Moment aber, in dem Gewalt, ob aktiv oder passiv, die bestehende Ordnung verändern möchte, gilt sie auch aus Sicht des Staates als Gewalt. Da Gewalt folglich im Herstellen und Aufrechterhalten einer Ordnung immer eine Rolle spielt, stellt sich für Benjamin die Frage, ab wann Gewalt überhaupt legitim ist. In dominierenden philosophischen Traditionen des Rechtspositivismus und der Naturrechtstheorien wurde diese Frage nach der Legitimität von Gewalt ignoriert oder zu etwas Natürlichem erklärt. Dabei kann Gewalt nicht aus sich heraus legitim sein, sondern benötigt ein das Recht transzendierendes Prinzip. Das heißt, es benötigt ein Prinzip, das über den bloßen vorhandenen Gegenstand hinausgeht, einen Grund, der die Handlung legitimiert. Üblicherweise ist das die Gerechtigkeit, es könnte aber auch Gott oder eine übernatürliche Kraft sein.

In seiner Analyse unterscheidet Benjamin grundsätzlich zwischen zwei Formen von Gewalt: der rechtserhaltenden und der rechtssetzenden Gewalt. Erinnert Euch an die Bilder aus Lützerath: die agierenden Polizeiblöcke, die sich wie ein Pack Wölfe bewegen, jegliches Vorgehen, jeder Schritt und jede Handlung scheinbar wortlos aufeinander abgestimmt und in der Gruppe agierend – das ist die rechtserhaltende Gewalt. Es ist die Gewalt der Uniform, die disziplinierende Gewalt, die Max Weber als legitime Gewalt bezeichnet hat. Wiederum die rechtssetzende Gewalt ist jene der sogenannten Empörten, die eine Kritik an der herrschenden Ordnung hervorbringen und neues Recht setzen will. Jacques Derrida hat diese als Gründungsgewalt bezeichnet. Das wären in Lützerath die Aktivist:innen und Protestierenden gewesen. Ja, auch der Mönch von Lützerath.

Benjamin stellt also fest, dass Gewalt der Ursprung jedes neuen politischen Systems ist und jede Ordnung auf Gewalt begründet ist. Und aufbau-

² Walter Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, mit einem Nachwort von Herbert Marcuse, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1965 (= *edition suhrkamp*; 103), S. 37.

end auf seiner Unterscheidung der zwei Gewaltformen beschreibt er eine Art Schwankungsgesetz: die rechtssetzende Gewalt will eine bestehende Ordnung verändern. Setzt sie sich durch, wird sie selbst zur rechtserhaltenden Gewalt, um diese neue Ordnung zu festigen und zu erhalten. Solange bis eine neue rechtssetzende Gewalt daher kommt und sie herausfordert. Aber wie Daniel Loick in einem Interview sagt, ist „Gewalt nicht nur Wasserwerfer oder Schlagstock, sondern auch Warten auf ein Urteil.“³ Denn alles ist noch etwas komplizierter als gedacht. Laut Benjamin gibt es gewaltvolle und gewaltlose Gewalt. Gewaltvolle Gewalt ist z.B. Polizeigewalt, gewaltlose Gewalt ist z.B. ein Streik. Der Streik ist an und für sich ein gewaltloser Handlungsakt. Die Auswirkungen, die er aber auf die Verhältnisse haben kann, können mitunter gewaltvoll sein.

Um mit der Prämisse, dass jeder Ordnung Gewalt zugrunde liegt, umzugehen, wurden die verschiedensten Lösungen gesucht und gefunden. Autoritäre Kommunist:innen hatten die Vorstellung, dass das Recht absterben werde, je kommunistischer die Ordnung werde. Frühe zionistische Denker:innen haben die Lösung in einer jüdischen diasporischen Rechtsauslegungspraxis gesehen. Und dann gibt es noch die harmonistische Vorstellung, dass es möglich sei, die Gesellschaft von Gewalt zu befreien – aber dann bleibt die Frage, wie eine Gesellschaft ihre Regeln umsetzen will.

Menschen sind keine Eier

Gewalt entspringt dem sozialen Zusammenhang. Nicht jede Gewalt ist gleich. Auch der Staat verhält sich nicht gleichermaßen gewaltvoll all seinen Bürger:innen gegenüber. Es gibt Privilegien, sozialer und ökonomischer Status, die den Ausschlag geben. Die Gewalt des Staates ist also differentiell. Doch berührt werden wir alle von der Gewalt. Auch wenn wir dies gerne aus dem Blick nehmen. Denn Simone Weil hat Recht mit ihrer Beobachtung, dass Gewalt durchaus auch jene betrifft, die sie ausüben. Diesen Hinweis finde ich wichtig, drängt uns doch dieses System der Gewalt, in dem wir leben, geradezu dazu, gewaltvoll zu handeln.

³ Holm-Uwe Burgemann: *Im Gespräch mit Daniel Loick. #57 Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt*, praeposition.com ([online](#)).

Es gibt kein Omelett, ohne ein paar Eier zu zerschlagen. Üblicherweise wird diese Haltung Lenin und den Bolschewist:innen zugeschrieben. Ich frage mich, ob es sinnvoll ist, Eier mit Menschen zu vergleichen. Benjamin jedenfalls neigte sich eher der anarchistischen Auffassung zu. Nämlich der Ansicht, man könne nicht dasselbe machen wie bisher, wenn man es wirklich ernst meine mit der Befreiung. Eine andere Welt bedarf anderer Praktiken, auch jetzt schon. Daher argumentierte Benjamin eher dahingehend, man müsse die Gewalt des Staates abschaffen, dann würde eine neue Epoche eingeläutet. Und was heißt abschaffen? Das heißt natürlich, etwas Neues zu schaffen, eine soziale Transformation.

Das heißt, eigentlich geht es im sozialen Kampf darum, eine Welt herbeizuführen, deren Organisation und Ordnung nicht auf Gewalt beruht. Die Frage ist nur, wie wir das schaffen wollen. Gerade auch, weil wir in einer Welt leben, die dermaßen gewaltvoll ist und keine andere Sprache der Macht zulässt. Noch dazu haben wir ja bereits mit Benjamin festgestellt, dass jede Ordnung durch Gewalt eingesetzt wird. Und Gewalt erzeugt Gegen-Gewalt, mitunter revolutionäre Gewalt.

Die anarchistischen Mittel zur Transformation der Gesellschaft sind historisch und bis heute vielfältig. Vom Einsetzen von Sprengstoff bis zur Praxis der freien Liebe, vom Generalstreik bis zur Bildung von Kommunen, von Abwehreinheiten bis zum Schreiben von Gedichten, Romanen und Abhandlungen. Dabei überdauert insbesondere ein Bild der gewaltvollen Militanz, wie ich es eingangs beschrieben habe. Anders als z.B. im Spanischen, wird im Deutschen der Begriff der Militanz als kriegerische Haltung, aggressives Auftreten oder gewaltsame Vorgehensweise definiert. Und weil diese Selbst- und Fremdzuschreibungen nicht von irgendwoher kommen, lohnt es sich, einen Blick in die Vergangenheit zu werfen.

Die Propaganda der Tat

Die Propaganda der Tat ist ein Ergebnis von Gesprächen zwischen den italienischen Anarchisten Errico Malatesta, Carlo Cafiero und Emilio Covelli im Neapel der 1870er Jahre. Damals hatte es aber noch nichts mit dem politischen Attentat oder politischen Mord zu tun, das kam erst später, sondern

wurde in erster Linie als Insurrektion verstanden. Als Aufstand oder Revolte und somit als zentrales Element einer Revolutionstheorie, die Michael Bakunin in seinen Überlegungen folgte. Denn Bakunin und später auch Malatesta sahen die Insurrektion als unvermeidlichen Bestandteil des revolutionären Prozesses an, wiesen allerdings auch darauf hin, dass sie sorgsam geplant, vorbereitet und organisiert werden müsse. Dann könne der bewaffnete Aufstand und die konspirative Insurrektion ein Wegbereiter der Revolution sein.

Auf der Anarchistischen Internationale 1881 in London ging man davon aus, dass die Propaganda der Tat das erste Mittel zur Mobilisierung der Menschen sei. Ihr wurde eine wichtige Rolle zugeschrieben, denn es hieß, sie würde mehr Menschen erreichen und in Aktion treten lassen, als etwa Reden zu halten oder Texte zu verfassen. Zu diesem Zeitpunkt hatte sie sich allerdings bereits aufgrund eines aktuellen Weltgeschehens konzeptuell verändert: 1881 wurde nämlich Zar Aleksandr II. von einer Wurf Bombe tödlich getroffen. Ein Attentat, das von der geheimen Revolutionseinheit Narodnaja Wolja durchgeführt wurde und einen großen Eindruck auf Europa hinterließ. Diese Tat begründeten sie damit, dass die Gewalt, die von der Regierung auf die Bevölkerung ausgeübt wurde, sie dazu berechtige, ebenso zu handeln.

Anarchist:innen hofften, mit der Propaganda der Tat, d.h. mit dem politischen Mord, Land- und Industriearbeiter:innen für den Anarchismus zu mobilisieren. Das klingt in unseren heutigen Ohren komisch, weil wir eben wissen, wie die Geschichte sich vollzogen hat, und gelernt haben, Gewalt von nicht-staatlichen Akteur:innen oft als absolut verwerflich anzusehen. Aber zu Anfang war diese Strategie sogar erfolgreich. Viele Menschen, die im Elend arbeiteten und lebten, konnten dieses unerbittliche Handeln nachvollziehen, konnten angesichts der Gewalt, die sie tagtäglich erlebten, verstehen, wieso mit Gewalt geantwortet wurde. Ja sogar damit sympathisieren. Und den persönlichen Einsatz der Attentäter, die ja in den meisten Fällen mit harten Strafen und Folter bis hin zum Tod zu rechnen hatten, auch unterstützen.

Wichtig ist auch, den Kontext nicht zu vergessen. Die Attentate waren auch ein Ergebnis der Niederschlagung der Pariser Kommune 1871 und der harten Reaktionen auf den Insurrektionismus der Bakunistischen Internationale. Und macht Euch keine falschen Vorstellungen, die europäischen

Regierungen antworteten mit Verfolgung und Repression. Selbst als die Propaganda der Tat als Strategie an Bedeutung abnahm, das war Anfang des 20. Jahrhunderts, war es den europäischen Regierungen 1904 noch ein Anliegen, im Petersburger Geheimprotokoll zur Bekämpfung des Anarchismus rigorose Maßnahmen gegen Anarchist:innen festzulegen.

Revolutionäre Theorie

Doch wie gesagt: der Insurrektionismus war in erster Linie Teil revolutionärer Theoriebildung. Es stellte sich die Frage, wie eine Revolution, die die Verhältnisse grundlegend ändert, konkret herbeigeführt werden kann. Bakunin und seine Anhänger:innen sahen den bewaffneten Aufstand als Stimulanz der arbeitenden Massen als zentral. Leider führte diese Strategie den Anarchismus letztendlich mit der Zeit ins Gegenteil. Nämlich in eine Minderheitenposition. In einen Teufelskreis aus Attentat und Repression, die teilweise von Polizei und Staat selbst angewandt wurden, um die sozialistischen Bewegungen insgesamt zu schwächen (es waren ja auch nicht nur Anarchisten, die die Bomben warfen). Und an den Rand der Selbstzerstörung der anarchistischen Bewegung, aufgrund von Entfremdung von den Arbeitenden.

So stellte auch Rudolf Rocker in seinem 1921 verfassten Text *Anarchismus und Organisation* fest:

„So verschwand denn die anarchistische Bewegung infolge der ungeheuerlichen Verfolgungen, die sie zu erdulden hatte, in den romanischen Ländern jahrelang aus der Atmosphäre des öffentlichen Lebens und war gezwungen, sich in geheimen Verbindungen eine Zufluchtsstätte zu schaffen. Da aber die Periode der Reaktion länger währte als die meisten vorausgesetzt hatten, so nahm die Bewegung allmählich eine ganz neue Psychologie an, die von ihrem ursprünglichen Charakter wesentlich verschieden war.“⁴

Die anarchistische Bewegung, die sich in kleinen Gruppen eingeschwoener organisierte, war zunehmend konspirativ geworden und verlor ihren Kontakt zu den Massen.

⁴ Rudolf Rocker: *Anarchismus und Organisation* (1921), anarchistischebibliothek.org (online).

Max Nettlau vermutete etwas später, dass Malatesta 1876 mit seiner Definition der Propaganda der Tat eine Abwehrformel gegen den Parlamentarismus formulieren wollte, weil sich in den 1860er, 1870er und 1880er Jahren sozialistische Parteien erfolgreich bildeten und Reformen durchsetzen konnten. Damit verbesserten sie die wirtschaftliche Lage der Arbeitenden. Arbeiter:innen sahen immer mehr die Einflussnahme auf den Staat als Lösung der sozialen Frage an und konnten immer weniger mit dem rigorosen Handeln der Attentäter anfangen. Die anarchistische Staatsverneinung erwies sich zu jener Zeit als politische Sackgasse. Dennoch konnten sich keine Mehrheiten und Zustimmungen innerhalb der anarchistischen Bewegung rund um das Einschlagen eines parlamentarischen Weges bilden.

Die Propaganda der Tat führte also in gewisser Weise zum Ende einer ersten Phase anarchistischen Wirkens in der Welt und zum Auftreten von kultur- und bewusstseinsrevolutionären Bestrebungen. (Wobei Geschichte nie so stringent ist und Entwicklungen sich immer gleichzeitig vollziehen.) Übrigens hat Gustav Landauer die Gewalt der Propaganda der Tat abgelehnt und sie gänzlich neu definiert, nämlich als Erneuerung und Wiedergeburt des Menschen.

Die revolutionären Gewerkschaften

Der deutsche Verfassungsschutz definiert Anarcho-Syndikalismus so:

„Eine stark organisationsgebundene Ausprägung des Anarchismus ist der Anarchosyndikalismus. Vertreter dieser ideologischen Ausrichtung des Anarchismus versuchen, ihr Ziel der Abschaffung jeglicher Herrschaft von Menschen über Menschen in Branchen- und Einzelgewerkschaften zu verankern.“⁵

Es war der Anarcho-Syndikalismus, der nach diesem großen Scheitern des Insurrektionismus wieder eine Massenbasis in der Arbeiter:innenschaft ermöglichte. Die gewaltsamen und gewaltfreien Kampfmittel, die der Anarcho-Syndikalismus in seinem politischen Kampf für bessere Arbeitsbedingungen verwendet, werden unter dem Begriff Direkte Aktion zusammengefasst.

⁵ Deutscher Verfassungsschutz: *Definition Anarchosyndikalismus*, verfassungsschutz.de (online).

Direkte Aktion umfasst Sabotage, Boykott, Streik und den Generalstreik als höchste Ausdrucksform des Bewusstseins der Arbeiter:innen, aber auch „go-canny“, d.h. absichtlich langsames arbeiten. Auch Obstruktionismus, also Dienst nach Vorschrift, oder was man heute als Quiet Quitting diskutiert, zählt dazu, genauso wie eine Fabrikbesetzung, aber auch ein Fabrikkauf. Das alles sind Direkte Aktionen, die auf die eine oder andere Weise in die kapitalistischen Abläufe einwirken, sie unterbrechen oder zumindest modulieren.

Das heißt, bei der Direkten Aktion geht es um ein unvermitteltes Eingreifen in den Produktionsprozess, ohne Anzeige, Anwalt und Gericht, ohne die Polizei, die letztlich nur Umwege darstellen. Es ist viel effektiver, direkt materiellen Schaden für Kapitalist:innen herbeizuführen, indem die Arbeitenden ihre Interessen gemeinsam solidarisch und direkt durchsetzen. Dabei ist der Streik von besonderem Interesse. Noch dazu erscheint er heute nicht mehr nur im gewerkschaftlichen Kontext, sondern auch als feministischer Streik oder Klimastreik.

Die Direkte Aktion wurde seit den 1880er Jahren propagiert. 1922 wurde die Syndikalistische Internationale in Berlin gegründet. Die Mittel der Direkten Aktion sollten mit reformistischen Zielen verknüpft werden, galten aber auch als Übung für den Revolutionsstreik. Denn Direkte Aktion, die in einen Generalstreik mündet, wurde in der Prinzipienklärung der Anarcho-Syndikalistischen Internationale 1922 als Wegbereiter für eine Soziale Revolution gewertet.

Das heißt, bei den Bakunist:innen stand die Insurrektion im Mittelpunkt der Revolutionstheorie und im revolutionären Syndikalismus war es der Generalstreik. Inwiefern diese Strategien zusammenhängen oder nicht, und zu bewerten waren, war übrigens Gegenstand eindringlicher Debatten jener Zeit. Auch die eben erwähnte Prinzipienklärung war ein Ergebnis davon. Errico Malatesta vertrat z.B. im Streit mit dem französischen Gewerkschaftsführer Pierre Monatte 1907 die Position, dass der Generalstreik und die Insurrektion zusammenhängen und ggf. ineinander übergehen sollten, aber nur die bewaffnete Revolte bzw. gewaltsame Enteignung der Besitzenden den Kapitalismus abschaffen könne.

Im Übrigen ging es auch um unterschiedliche Einstellungen zur Organisation. Während die Kollektivist:innen um Bakunin die Arbeiter:innen-

Massen in Organisationen organisieren wollten, die durchaus nicht alle dieselben Überzeugungen teilen mussten, und auch mit einem Begriff der Avantgarde hantierten, unterstrichen anarchistische Kommunist:innen die Wichtigkeit von freier Gruppenbildung durch überzeugte Individuen. Allerdings nahmen diese Ansätze mit der Zeit eine Kehrtwendung und entwickelten sich in eine anti-organisatorische Wende. Unter anderem gingen Aktionen nicht mehr von Organisationen, die mehrere hundert oder tausend Mitglieder hatten, aus, sondern von Kleingruppen und Einzelnen. Letztlich stellte das Erstarken des revolutionären Anarcho-Syndikalismus dem Zerfall in Kleingruppen die solidarische Verbundenheit der Massen in Massenorganisationen entgegen.

Dieser kleine Abriss zu unterschiedlichen Auffassungen von Organisation hängt mit der Frage nach Gewalt und ihrem Einsatz im politischen Kampf zusammen. Denn wie Gewalt verstanden wird und wie ihr Einsatz legitimiert wird oder eben nicht, bestimmt auch über die Form der Organisation und Mobilisierung einer Bewegung. Schließlich haben sich diese von Anarchist:innen durchgeführten politischen Strategien ja auch auf die Sozialdemokratie und marxistische Sozialist:innen ausgewirkt, die daraus für sich den politischen Massenstreik ableiteten. Denn die Direkte Aktion und der Syndikalismus waren zeitweise enorm erfolgreich und haben zehntausende Menschen in ihren Organisationen gebunden. 1919 hatte die Freie Arbeiter-Union Deutschlands (FAUD) 100.000 Mitglieder, allein im Ruhrgebiet.

Der Fokus hin auf Direkte Aktion und weg von der Insurrektion war letztlich auch dem einfachen Umstand geschuldet, dass die mörderische Ausstattung des Gewaltmonopols immer ausgereifter war. Wie soll ein:e bewaffnete:r Zivilist:in bitte eine Chance haben gegen das Waffenarsenal der Exekutive des Staates? Das haben schon Friedrich Engels und Rudolf Rocker ihrer Zeit angemerkt und ist heute in Zeiten von Roboterhunden und Drohnen noch wahrer geworden.

Letztlich war die Bevölkerung mit der Zeit der Gewalt müde oder auch leid geworden. Oder sah ihren Sinn nicht mehr. Der französische Syndikalist Fernand Pelloutier stellte 1895 fest:



Denkmal von Henriette Roland Holst in Noordwijk, Niederlande.
CC BY-SA 4.0 DEED, Quelle: [Wikimedia](#).

„Ich kenne viele Arbeiter, die zwar vom parlamentarischen Sozialismus enttäuscht sind, die aber noch zögern, sich zum libertären Sozialismus zu bekennen, da ihrer Meinung nach die ganze Anarchie im individuellen Gebrauch von Sprengstoff besteht.“⁶

Gewaltfreier Anarchismus

Anders als üblicherweise bekannt, gibt es innerhalb des Anarchismus auch eine starke gewaltfreie und pazifistische Strömung. Wenn wir also über Gewalt im Anarchismus sprechen, dürfen wir das nicht auslassen.

So wie ich es verstehe, ist das Ziel der Anarchist:innen ultimativ eine (möglichst) gewaltfreie, herrschaftslose Gesellschaft. Diese Gesellschaft soll staatenlos sein, da ein Staat sich immer auf Zwang und Gewalt begründet, diese institutionalisiert, legitimiert und legalisiert. Aber wie soll eine sich föderativ, horizontal organisierende Gesellschaft ohne Gewalt erreicht werden?

1930 fand in Haarlem in den Niederlanden ein Studienwochenende der JVA, der Jugendlichen Friedensaktion, statt, bei dem Henriette Roland Holst einen Vortrag mit dem Titel *Ist Gewalt im Kampf für eine sozialistische Gesellschaft abzulehnen?* hielt. Roland Holst lebte von 1869 bis 1952 und gehörte neben Clara Wichmann und Bart de Ligt zu den bedeutenden Persönlichkeiten der niederländischen „Gründergeneration“ des gewaltfreien Anarchismus.

In ihrem Vortrag leitet sie Schlüsse aus den Erfahrungen während der Russischen Revolution ab. Und sie stellt fest, dass die stattgefundene Gewalt zu Verbitterung in der Bevölkerung und ihrer Entfremdung von der Revolution geführt habe. Die eingesetzte Gewalt habe sich auf alle Menschen auf die eine oder andere Weise ausgewirkt – auf jene, die sie erfahren haben, genauso wie auf jene, die sie ausübten. Sie stellte sich die Frage, inwiefern Mitmenschen für neue Produktions- und Lebensformen gewonnen werden könnten, wenn man ihnen mit Gewalt begegnete, um diese durchzusetzen. Außerdem sah sie die Gefahr, dass es notwendig werden würde, immer wieder neue Gewalt anzuwenden, um Ziele zu erreichen. Jede Anwendung von

⁶ Fernand Pelloutier: *Der Anarchismus und die Gewerkschaften* (1895), anarchismus.at ([online](#)).

Gewalt werde zur Gewohnheit und schaffe sich die Voraussetzungen ihrer Anwendung wieder selbst. Darüber hinaus habe Gewalt nicht nur zerstörerische Auswirkungen auf den Körper, der sie erfährt, sondern auch auf geistiges und seelisches Leben. Damit töte sie die Voraussetzung einer jeden Revolution, so Roland Holst.

Sozialistischer Aktivismus

Dabei war sich Roland Holst durchaus bewusst, dass im Befreiungskampf der Arbeiter:innenklasse gewisse Formen von Gewalt unvermeidlich sind. Dennoch wendete sie ein, dass diese Einsicht sich nicht auf die gesamte Strategie auswirken dürfe. Für sie stand der gewaltsame Umsturz nicht im Zentrum einer revolutionären Theorie. Sie stellte fest, dass die Menschen einerseits der Hypnose der Legalität auf Seiten der Sozialdemokratie oder der Hypnose der Gewalt bei den Bolschewist:innen verfallen seien.

In deutlicher Analogie zum Begriff der gewaltlosen Aktivität formuliert Henriette Roland Holst als neue Kampfmethod den „sozialistischen Aktivismus“, der jenseits vom Glauben an Putsche und Gewalt, aber auch jenseits der Überschätzung des Parlamentarismus, des Stimmzettels und des Völkerbundes angesiedelt ist. Wenn Rechte und Freiheiten eingeschränkt werden, seien andere Aktionen anzuwenden:

„Der Boykott, der Streik, das Errichten neuer Organe, die sich den alten entgegenstellen, wie Arbeiterräte.“⁷

Beispielhafte Aktionen seien laut Roland Holst das Errichten von Konsumgenossenschaften, von Gemeinschaftseinrichtungen, von Bildungseinrichtungen und neuen Formen der Erziehung. Dieser formgebende Sozialismus hieße Transformation des Lebensstils.

Auch wenn ich dem ganz grundlegend zustimme, alle Möglichkeiten, die sich innerhalb der bestehenden Verhältnisse bieten, zu ergreifen und bereits heute auszuschöpfen, klingt das Wörtchen „Lebensstil“ in meinen Ohren

⁷ Henriette Roland Holst: *Ist Gewalt im Kampf für eine sozialistische Gesellschaft abzulehnen?* (1930), zit. in: Gernot Jochheim: *Die Rolle der Gewaltlosigkeit in der sozialistischen Praxis. Henriette Roland Holsts Referat von 1930* (2021), graswurzel.net (online).

nach individualisierender, neoliberaler Propaganda. Auf keinen Fall sollte der Eindruck entstehen, dass wir ausschließlich durch individuelle, am besten noch konsumorientierte Handlungen systemische Fragen beantworten können. Daher ist auch ihr Hinweis auf genossenschaftliche Organisation wichtig. Denn wir dürfen die strukturellen Verhältnisse, die aufgrund politischer Entscheidungen entstehen, nicht aus dem Blick verlieren.

Ziviler Ungehorsam

Roland Holst sieht vor allem im zivilen Ungehorsam eine Möglichkeit für die neue sozialistische Gesellschaft, den sie hier charakterisiert:

„Nötig ist ein allgemeiner Widerstand der arbeitenden Massen [...] gegen den imperialistischen Kapitalismus [...]. Ein scharfer unversöhnlicher Widerstand ist notwendig; eine angreifende, keine verteidigende Aktivität – so wie sie die Sozialdemokratie verkörpert. Eine nichtgewalttätige Aktivität – keine gewaltsame wie bei den Kommunist:innen. Auch eine aufbauende, nicht nur eine zerstörende, wie der Generalstreik der Syndikalist:innen. Eine Aktivität, die sich ihrer Mittel aus der Sphäre des sozialistischen Endziels bedient.“⁸

Ich finde es nicht falsch, was sie sagt, aber ich kann mir keine Handlung vorstellen, die all das vereint, was sie fordert. Die ausschließlich angreift, gewaltfrei und aufbauend ist, in einem System, das auf Zerstörung für Profite ausgelegt ist und dessen Rechtssystem genau diese Zielsetzung schützt. Ich kann mir diese Handlungen hingegen als einzelne Taktiken vorstellen, die in einer gemeinsamen Strategie gebündelt werden. Und diese Bündelung stellt für mich derzeit die Herausforderung dar.

Prinzipien töten

Gewaltlosigkeit wird häufig mit Passivität gleichgesetzt. Laut der niederländischen Anarchistin Henriette Roland Holst liege der Grund darin, dass im Westen Tatkraft mit Aggressivität gleichgesetzt würde. Allerdings gibt es die Idee eines aktiven Pazifismus, so wie er vor ca. 100 Jahren von den Grün-

⁸ Ebd.

dungsmitgliedern der War Resisters' International (WRI) formuliert wurde. Die War Resisters' International in Bilthoven in den Niederlanden gründeten 1921 die Antimilitaristische Internationale oder die Internationale der Kriegsdienstgegner:innen. Sie formulierten, dass Frieden in der Gesellschaft auch die Verwirklichung der Menschenrechte und der sozialen Gerechtigkeit bedeute.

Sie zerlegten Gewalt in zwei Bestandteile: einerseits die personale (direkte), andererseits die strukturelle (indirekte) Gewalt. Beide Formen zerstören oder vermindern Lebens- und Entwicklungsmöglichkeiten. Nach diesem pazifistischen Verständnis ist Frieden die Überwindung, Minimierung und Abwesenheit von Gewalt. Es kommt darauf an, gewaltfreie Methoden der Konfliktlösung zu entwickeln und anzuwenden. In diesem Sinn ist der Pazifismus immer aktiv bzw. handlungsorientiert. Letztlich gab es schon seit den 1890er Jahren sozialistische Organisationen der Arbeiter:innenschaft, die auf der Grundlage einer Kritik von revolutionärer Gewalt Modelle eines aktiven gewaltlosen Klassenkampfes ausgebildet haben.

Laut dem russischen Revolutionär Peter Kropotkin folge eine anarchistische Moral dem Prinzip, andere zu behandeln, wie man selbst behandelt werden möchte – ziemlich offensichtlich war Kropotkin gläubiger Christ – und, so Kropotkin, sei dieses Gleichheitsprinzip das Grundprinzip der Anarchie. Daher fragte er, wie man dazu komme, sich Anarchist:in zu nennen, ohne dieses Prinzip zu praktizieren. Offensichtlich zielte diese Aussage auf Anarchist:innen ab, die mit und durch die Propaganda der Tat agierten. Er lehnte sie ab. So wiederholte er,

„daß Menschen töten, nicht dasselbe ist wie: Einrichtungen abschaffen, Prinzipien töten und die Sitten wandeln.“⁹

Kropotkin sah nicht, dass Anarchie durch Invasion oder bewaffnete Eroberung erreicht werden könnte. Vor diesem Hintergrund entsprang eine andere anarchistische Interpretation der „Propaganda der Tat“. Eine, die wir heute vielleicht stärker hervorbringen sollten, um dem Begriff eine andere Bedeutung zu geben. Diese andere Bedeutung hat aber auch nicht viel mit dem Pazifismus Leo Tolstois gemein, der seinerseits dazu aufforderte,

⁹ Christa Dericum: *Absage an die Gewalt. Die Idee des Anarchismus* (1973), anarchismus.at (online).

Fürst:innen nicht zu töten, sondern sie davon zu überzeugen, nicht zu töten. Kropotkin widersprach Tolstoi, denn er war nicht davon überzeugt, dass derartiges Rasonieren die Welt verändern könne – und dem stimme ich leider zu. Laut Kropotkin erfordere es ein unablässiges Handeln, selbst keine Gewalt auszuüben. Die Freiheit der Anderen anzuerkennen, bedeute alles daran zu setzen, den Anderen ihre Freiheit zu ermöglichen. *Das* sei die Propaganda der Tat. Nicht die großen Revolutionen der Massen, sondern die angewandte anarchistische Moral im Kleinen. Kropotkin kam auf diesen Gedanken, weil für ihn die Bekämpfung der Regierung fast immer mit der Ergreifung der Macht einherging. Ein Kampf, nicht für das Volk, sondern für die Einzelnen, die nach dieser Macht streben.

Für den deutschen Anarchisten Fritz Oertner, der sich Zeit seines Lebens gegen die Propaganda der Tat aussprach, hieß gewaltfreier Anarchismus, dass der Staat als schlimmste Gewaltinstitution bekämpft wird. Und nur, wenn das durch eine gewaltfreie Revolution gelungen ist, gebe es eine Chance auf einen gerechten Frieden. Das ist der Unterschied zwischen gewaltfreiem Anarchismus und Pazifismus: Der Generalstreik, Boykott, die Sabotage sind gewaltlose Mittel für die Arbeiter:innenschaft, mit denen gekämpft werden kann.

Was den Anarchismus also ausmacht, ist eine verkomplizierte Beziehung zur Gewalt und, wie ich finde, eine viel ehrlichere, weil er sie realistisch betrachtet und einordnet. Es gibt also anarchistische Positionen, die gewaltvolle Mittel als notwendiges Übel sehen, dem nicht zu entgehen ist, und anarchistische Positionen, die das abwehren und sich für gewaltfreie Formen zivilen Ungehorsams einsetzen. In jedem Falle vertreten Anarchist:innen aber immer eine antimilitaristische Position.

Was uns bleibt, sind neue Bilder

Der Vorwurf der Gewalt und des Terrorismus geht zurück auf die Anfänge der anarchistischen Bewegung. Er kann in Zusammenhang gebracht werden mit revolutionären Theorien der Befreiung und auch mit Selbstdefinitionen als Abgrenzung von Sozialdemokratie, Parlamentarismus und marxistischem Sozialismus. Die Propaganda der Tat und die Direkte Aktion

sind Handlungen, die sich von Parlamentarismus und Reformismus abgrenzen, weil es nicht darum geht, das kapitalistische Wirtschaftssystem zu reformieren, sondern es abzuschaffen, um etwas Neues zu erschaffen. Und es ist fraglich, ob letzteres möglich ist, ohne Hierarchien und Herrschaft anzugreifen und aktiv zu verändern.

Der Terror des politischen Attentats konnte allerdings nur temporär und unter bestimmten Bedingungen mobilisieren. Seitdem das nicht mehr der Fall ist, spielt jede revolutionäre oder linke Gewalt dem Staat zu. Denn dieser kann dann das Agieren seines Gewaltmonopols in Form von Repression legitimieren und rechtfertigen. Das Gewaltmonopol des Staates wird von der allgemeinen Bevölkerung üblicherweise kaum bis gar nicht kritisch hinterfragt und somit legitimiert. Es muss erst die Unverhältnismäßigkeit staatlicher Gewalt augenscheinlich werden, sodass sie kaum noch ignoriert werden kann. Wenn also Polizei ungerechtfertigt auf Protestierende eindrischt, sie Pfefferspray, Wasserwerfer, Gummigeschosse (die im Übrigen oft verboten sind) einsetzt, wie wir es im Battle of Seattle 1999 gesehen haben oder auch während der Platzbesetzungen von 15 M in Spanien 2011/12, dann beginnt die Mobilisierung. Als die Polizei gewaltsam räumte, obwohl Aktivist:innen und Nachbar:innen nichts weiter taten, als friedvolle kleine alternative Strukturen zum Staat auf den Plätzen zu errichten, da begann der Protest erst richtig zu wachsen. D.h., die Bewegung muss in der Öffentlichkeit nicht nur als radikale Opposition, sondern vor allem auch als friedvolle, realistische gesellschaftliche Alternative gesehen werden können.

Außerdem müssen wir uns jeglicher Romantisierung von Gewalt wehren. Aber auch eine vorschnelle und undifferenzierte Meinung zu den (Macht-)Verhältnissen, die sich durch Gewalt konstituieren, halte ich für falsch, weil unsere Analysen sonst hinken. Pazifismus darf nicht gleichbedeutend damit sein, die Augen vor den realen Verhältnissen zu verschließen.

Anarchismus sollte aber nicht nur für anarchistische Kochbücher und dergleichen bekannt sein. Denn das wird ihm auch nicht gerecht. Das eine ist die Selbstverteidigung. Wenn es nicht mehr anders geht, wird es Anarchist:innen geben, die die körperliche und psychische Unversehrtheit der Mitmenschen verteidigen möchten. Es gibt viele Orte auf der Welt, an denen sich die Menschen nicht aussuchen können, ob sie zu den Waffen greifen, ob

sie Gewalt anwenden oder nicht. Weil keine Gewalt anzuwenden, Tod, Genozid, Unterwerfung bedeuten würde.

Doch auch in Europa ist Gewalt in erster Linie ein unabwendbarer Bestandteil unseres Alltags. Eine Gewalt, die vom Staat und seinen Handlangern ausgeht und die wiederum vom Patriarchat, Kapitalismus und seinen Profiteur:innen. Eine Gewalt in einer Gesellschaft, die gewaltvolles Handeln und ein gewaltvolles Miteinander normalisiert. Das sind die politischen Verhältnisse, mit denen wir uns beschäftigen und auseinandersetzen müssen.

Denn als Anarchist:innen wollen wir das Überleben und Leben verteidigen. Wir wollen ein schönes, gutes, gerechtes, würdevolles Leben für alle menschlichen als auch nicht-menschlichen Wesen auf dieser Welt ermöglichen. Und dazu müssen wir unsere Mitmenschen von unseren Ideen überzeugen. Das geht nur, wenn wir die Vielfalt anarchistischen Zusammenlebens, das alle Lebensbereiche umfasst, sichtbar machen. Wenn wir sie als echte gesellschaftliche Alternative behandeln. Es gibt so viele schöne Beispiele, die es zu zeigen und verbreiten gilt. Lasst uns neue Bilder malen.

Quelle: Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine überarbeitete Fassung des Textes, den Andreea Zelinka im März 2023 unter dem Titel *kontra Gewalt* in dem von ihr betriebenen Podcast *Anarchie&Cello* veröffentlichte ([online](#)).

Quellenverzeichnis:

- @organized.anarchism auf Instagram.
- Aktion&Alltag: *DIREKTE AKTION in einer halben Stunde erklärt*, youtube.com ([online](#)).
- Arte TV Philosophie: *Gewalt*, youtube.com ([online](#)).
- Benjamin, Walter: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, mit einem Nachwort von Herbert Marcuse, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1965 (= *edition suhrkamp*; 103).
- Burgemann, Holm-Uwe: *Im Gespräch mit Daniel Loick. #57 Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt*, praeposition.com ([online](#)).

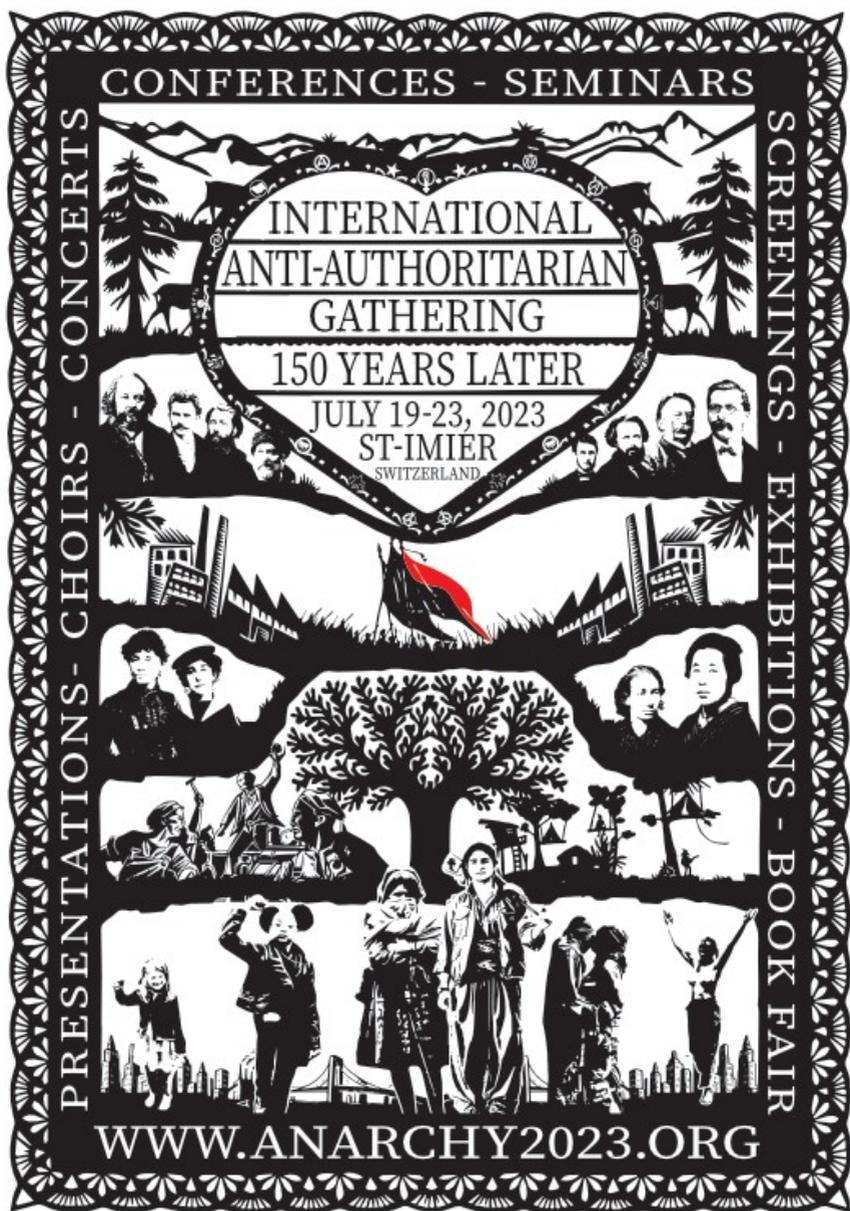
- Dauwalter, Judith: *Der Fürther Anarchist Fritz Oerter*, Video (2022), medienwerkstatt-franken.de ([online](#)).
- Dericum, Christa: *Absage an die Gewalt. Die Idee des Anarchismus* (1973), anarchismus.at ([online](#)).
- Deutscher Verfassungsschutz: *Definition Anarchosyndikalismus*, verfassungsschutz.de ([online](#)).
- Erstes Bild über die Suchmaschine Ecosia unter dem Suchbegriff *Anarchisten* ([online](#)).
- Jochheim, Gernot: *Die Rolle der Gewaltlosigkeit in der sozialistischen Praxis. Henriette Roland Holsts Referat von 1930* (2021), graswurzel.net ([online](#)).
- Landauer, Gustav: *Die Abschaffung des Krieges durch die Selbstbestimmung des Volkes* (1912), anarchismus.at ([online](#)).
- Linse, Ulrich: *„Propaganda der Tat“ und „Direkte Aktion“. Zwei Formen anarchistischer Gewaltanwendung* (1982), anarchistischebibliothek.org ([online](#)).
- Malatesta, Errico: *Anarchie und Gewalt* (1894), anarchistischebibliothek.org ([online](#)).
- Manajew, Georgi: *Narodnaja Wolja: Aufstieg und Fall der ersten russischen Terrororganisation* (2021), Russia Beyond ([online](#)).
- Pelloutier, Fernand: *Der Anarchismus und die Gewerkschaften* (1895), anarchismus.at ([online](#)).
- Rocker, Rudolf: *Anarchismus und Organisation* (1921), anarchistischebibliothek.org ([online](#)).
- *Seattle 1999: The battle of America against the World Trade Organization*, youtube.com ([online](#) | [Video](#)).
- Tolstoi, Leo: *Ein Appell an die politischen Revolutionäre* (1907), anarchismus.at ([online](#)).
- Tolstoi, Leo: *Rede gegen den Krieg* (1909), anarchismus.at ([online](#)).

150 Jahre später: Das Internationale Antiautoritäre Treffen und die Reise zur Kommune St. Imier

Von Yağız Alp Tangün

Vor Monaten hatte ich von dem Aufruf zu einem antiautoritären Treffen in der Schweizer Stadt St. Imier gehört, das an eine Tradition anknüpfen sollte, die vor 150 Jahren begann. Im September 1872 reisten Michail Bakunin und James Guillaume, die von Marx und Engels aus dem Haager Kongress der Ersten Internationale ausgeschlossen worden waren, nach St. Imier, um die Internationale auf antiautoritärer Grundlage neu zu gründen. Das Datum der ersten Versammlung war der 15. September 1872. Die 150. Versammlung wurde nicht im letzten Jahr, sondern im Jahr 2023 organisiert, da sie wegen der Pandemie um ein Jahr verschoben wurde. Als der Termin für dieses Treffen, das vom 19. bis 23. Juli stattfinden sollte, immer näher rückte, beschloss ich, die Schweiz in mein Deutschland-Überraschungsprogramm aufzunehmen und dorthin zu reisen, da diese außerhalb der EU, aber innerhalb des Schengen-Raums liegt. Vor eineinhalb Wochen entschieden wir uns für eine Bahnfahrt zweiter Klasse mit vielen Umsteigemöglichkeiten und trafen die Reisevorbereitungen.

Gegen Mitternacht am 18. Juli machen wir unseren ersten Schritt aus Marburg und kommen in Frankfurt an. Während wir am Morgen auf den Zug nach Zürich warten, verbringen wir Zeit auf den Bänken des Bahnhofs, der aufgrund der Unruhe der Nacht ein unheimliches Gefühl vermittelt, und versuchen, keinen Blickkontakt mit den Signalgebern aufzunehmen, die von der Kaiserstraße, die für ihre Zwischenfälle und Drogensüchtigen bekannt ist, zum Bahnhof strömen. Die Angst und Unruhe, den richtigen Zug zu erwischen, endet, als der Zug, der auch in Basel halten wird, seine Türen öffnet. Jetzt geht es zuerst nach Basel und von dort nach Olten. Als es heller wird, stelle ich fest, dass sich die ursprüngliche architektonische Struktur verändert hat, als wir auf den Schienen von Deutschland in die Schweiz fahren, aber das Grün ist immer noch das gleiche Grün! Wir steigen in Basel aus und eilen die Rolltreppen zum Bahnsteig hinauf, wo der Zug nach Olten abfahren wird. Der Zug fährt vom Norden in den Süden der



Poster des Internationalen Antiautoritären Treffens in St. Imier vom 19. bis 23. Juli 2023.
Public Domain, Quelle: anarchy2023.org.

Schweiz, der Kanton wechselt. Olten, Biel/Bienne und die letzte Haltestelle St. Imier auf unserer Route liegen innerhalb der Grenzen des Kantons Bern, wo die französischsprachige Bevölkerung sehr stark vertreten ist. Tatsächlich ist St. Imier eine Gemeinde im Schweizer Verwaltungssystem. Die Gemeinden haben eine Geschichte, die weiter zurückreicht als die Geschichte des Kantons und des Staates. Die Praxis der direkten Demokratie und der partizipativen Politik im einzigartigen Verwaltungssystem der Schweiz sollte gesondert analysiert werden, aber Gemeinden wie St. Imier bieten wichtige historische Referenzen für diese Verwaltungstradition.

Der 1. Tag

Am Bahnhof werden wir, sobald wir aussteigen, von einem „Infopunkt“ empfangen, um Informationen über die Organisation zu erhalten. Hier erhalten wir eine Karte, auf der die Organisation räumlich über einen großen Teil von St. Imier verteilt ist. Auch die Stadtverwaltung von St. Imier unterstützt die Veranstaltung, viele öffentliche Gebäude stehen den Teilnehmern zur Verfügung. Ich höre, dass zwei- bis dreitausend Menschen zu der Veranstaltung erwartet werden, und die Einwohnerzahl beträgt bereits etwa dreitausend. Wir kommen zu der Sporthalle, die als Schlafsaal genutzt wird. Im Obergeschoss ist ein großer Saal für gemischte Unterkünfte reserviert, der andere für Flinta/Queer-Teilnehmer. Auch bei den Duschen und Toiletten wurde die gleiche Sensibilität an den Tag gelegt. Wir gehen an der Schuhkolonie vorbei, die vor der Halle steht, und gehen hinein. Ich begrüße einen Teilnehmer, der aus seinem Rollstuhl aussteigt und sich auf sein Bett legt. Ein Anarchist um die 60 breitet seine Matte aus.

Die Wohnwagen werden im Garten aufgestellt und eingerichtet. Die untere Etage des Gebäudes ist als Bereich eingerichtet, in dem Familien mit ihren Kindern übernachten können. Wir finden einen geeigneten Platz für unsere Schlafsäcke in der Halle und gehen nach draußen. Wir gehen durch den Garten der St.-Georgs-Kirche, einem der Veranstaltungsorte der Organisation, der eigentlich den Kindern als Kindergarten zugewiesen ist. Freiwillige Helfer der Organisation betreuen sowohl Kinder unter 5 Jahren als auch Kinder zwischen 5 und 12 Jahren für einen bestimmten Teil des Tages ehrenamtlich.



Wegweiser zu den Veranstaltungsorten und Einrichtungen des Internationalen Antiautoritären Treffens 2023 in St. Imier. Foto: Yağız Alp Tangün.

Wir machen uns auf den Weg zum Eisstadion, wo die Buchmesse stattfindet. Die Veranstaltungsorte liegen verstreut, aber nahe beieinander. Neben der Eisbahn ist eine Küche aufgebaut, in der fieberhaft gearbeitet wird. Es wird veganes Essen gekocht, und es gibt auch separate Mahlzeiten für Glutenfreie und Lebensmittelallergiker. Es handelt sich um eine Feldküche mit Zelten mit verschiedenen Funktionen und Ständen unter Planen. Davor befindet sich ein Tisch, an dem sich Freiwillige anmelden können. Alles wird von Freiwilligen gemacht; man bezahlt nicht für das Essen, aber es werden Spendendosen herumgereicht, in denen man so viel spenden kann, wie man möchte.

Ich stürze mich in die Buchmesse und beginne, langsam herumzulaufen. Dies ist auch eine internationale Buchmesse. Es gibt alle Arten von Veröffentlichungen in französischer, deutscher, englischer, italienischer, spanischer, griechischer, russischer, kurdischer und balkanischer Sprache. Man kann nicht nur auf die Veröffentlichungen von Verlagen zugreifen, sondern auch auf Zeitschriften und Fanzines, die von verschiedenen Initiativen herausgegeben werden, auf Recherchen, Broschüren und aktuelle Flugblätter, die von Vereinen und Gewerkschaften veröffentlicht werden. Die Stände sind noch festlicher mit Wimpeln, T-Shirts, Abzeichen, Schlüsselanhängern, Schmuck und auf Stoff gestickten anarchistischen Symbolen geschmückt. Ich sammle ein paar Fanzines, werfe etwas Unterstützung in die Spendenboxen und drücke mir ein dickes Simon-Springer-Buch an die Brust. Ich bezahle in Euro, und der Buchhändler gibt mir das Wechselgeld in Franken. Eigentlich gibt es einen kleinen Wechselkursunterschied, aber auf der Messe wird er eins zu eins umgerechnet; ich erinnere mich, dass sie am Kiosk unten im Bahnhof viel Provision kassierten, und buhle innerlich. Wir halten oben an der Bar und füllen unsere PET-Gläser auf. Als ich das Brot rieche, das in einem anderen Feldzelt neben der Messe gebacken wird, merke ich, dass ich Hunger habe. Die Küche ist nah. Eine Warteschlange hat sich bereits gebildet, sie bewegt sich sehr schnell. Freiwillige Helfer reichen eine Box herum, wir werfen unseren Beitrag hinein.

Bei einer der Veranstaltungen nach dem Mittagessen geht es um den Kampf der zapatistischen Bewegung gegen das Mega-Eisenbahnprojekt in Mexiko. Es gibt mehr als eine Veranstaltung in dem Gebäude, aber ich finde den Saal. Das Interesse an der Präsentation ist groß; die Leute sitzen im

Schneidersitz auf dem Boden, hocken auf der Fensterbank, stecken ihre Köpfe aus dem Türrahmen ... Die Redner werden auf Spanisch sprechen, und es gibt einen Freiwilligen für die Simultanübersetzung auf Englisch. Sie beginnt. Im Rahmen des Megaprojekts „Train Maya“ in Mexiko ist geplant, fünf Bundesstaaten (Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatan, Quintana Roo) mit 1500 Kilometern Gleis zu verbinden. Wie üblich klingt dies nach großem Nutzen, nach der Schaffung von Arbeitsplätzen und dem Ausbau der Infrastruktur, aber es kommt natürlich darauf an, wie solche Großprojekte durchgeführt werden. In erster Linie wird dabei ein bedeutender Teil des Regenwaldes in Mexiko zerstört, und die indigenen Völker werden landlos und enteignet. Es ist bekannt, dass einige Vogel- und Reptilienarten in der Region aufgrund der im Rahmen des Projekts durchgeführten Arbeiten vom Aussterben bedroht sind und dass auch die Jaguar-Population betroffen sein wird. Die französischen und spanischen Unternehmen sind am meisten an diesem Projekt interessiert, insbesondere aber auch das deutsche Kapital – der Sprecher betonte Siemens. Der mexikanische Staat hat die Rolle des „nationalen Wächters“ für die Verwirklichung dieses Projekts übernommen. Präsident López Obrador, der 2020 sein Amt antrat, will das Projekt vor seinem Ausscheiden aus dem Amt im Jahr 2024 fertigstellen. Da die Regierung dieses Projekt als eine Frage des „Überlebens“ ansieht, hat sie die Armee beauftragt, den Bau des Projekts zu überwachen [an dieser Stelle wäre es vielleicht angebracht, zwei Fragen zu überdenken: Wie sieht es mit dem Ende der Nationalstaaten aus? Ist der Staat ein Instrument der Unterdrückung durch die herrschenden Klassen?]. Je mehr ich zuhöre, desto mehr wird mir klar, dass das Unternehmen, mit dem ich von Deutschland nach St. Imier reiste, die Deutsche Bahn, einer der wichtigsten Akteure in diesem Projekt ist und dass es verflochtene Beziehungen zur deutschen Rüstungsindustrie gibt. Im Rahmen der Präsentation wird ein Dokumentarfilm über den Widerstand der indigenen Bevölkerung gezeigt, bei dem die Frauen an vorderster Front stehen.

Nach dem Dokumentarfilm verstehe ich besser, wie wichtig es ist, den organisierten Widerstand an dem gewählten Ort auf andere Gegenden auszuweiten, um die globale Koalition hinter den Megaprojekten zu bekämpfen, weshalb die Hervorhebung der Deutschen Bahn, des TÜV Rheinland und von Siemens durch die Redner und ihr Bericht über das Projekt in

deutscher Sprache zeigt, dass die Forderung nach einer solchen Ausweitung des Kampfes dringend erwogen werden sollte.

Nach der Präsentation gehen wir zum Abendessen und dann zum Konzert. Die Bühne für das Konzert wurde im Garten des Cafés Espace Noir aufgebaut. Vor der Straßentür des Cafés zur Rue Francillon stehen keine Tische, der Bürgersteig ist nicht besetzt, nur schwarze Fahnen mit grünen und roten Fähnchen sind an der Tür angebracht. In der Tat ist dieser Ort ein historisches Symbol für einen unabhängigen kulturellen Raum, der als Genossenschaft gegründet wurde. In der Geschichte von St. Imier ist er einer der solidarischen Räume, in denen sich die Arbeiter versammeln, in denen über Selbstverwaltung diskutiert wird, in denen die antiautoritäre Linie beibehalten wird. Auf einer Seite des Gartens befindet sich eine anarchistische Bar, auf der anderen eine Konzertbühne. Als wir zu Besuch waren, staubten Sharp Knives gerade die Bühne ab. Eine andere Punkband, Plagöri, von der ich hier gehört hatte, betrat die Bühne, und wir begannen, dem Song *Plagöri* zu lauschen. Die Gesangsdarbietung der Bandmitglieder wurde manchmal vom Sänger mit einem Theremin begleitet.

Wir sind müde, wir schlafen in unseren Overalls ein. Ich wache gegen 4:00 Uhr morgens auf, der Flur ist ruhig. Ein Punk, der in der Nähe des Eingangs liegt, erhebt sich von seinem Bett, der Schatten seiner Irokesenfrisur zieht sich durch das Licht, das vom Korridor in die Halle fällt, an der Wand entlang, er dreht sich ein wenig nach links und schläft weiter. Die Ordnung ist wiederhergestellt.

Der 2. Tag

Am Morgen stehen wir auf und gehen zum Frühstück. Wir kommen am Erste-Hilfe-Zelt auf der Hauptstraße vorbei und gehen den Abhang hinunter, und schon sind wir in der veganen Küche, es gibt eine lange Schlange, aber die kommt schnell voran, dank des Beitrags der Freiwilligen. Auf unseren Tellern haben wir Salat, Brot und Hummus, einer davon mit Schokolade. Dann gehen wir zum ZAF-Gebäude am anderen Ende von St. Imier. Auf dem Weg dorthin sehen wir den großen Zeltplatz, der sich über den Hang erstreckt, am Ende der Straße. Ich sehe die freiwilligen Helfer des Care-

Teams in rosa Westen, die das Rückgrat der Organisation sind und sich rund um die Uhr um alle möglichen Bedürfnisse kümmern und überall herumlaufen. Die Bahnlinie liegt zwischen uns und dem Gebäude, wir wissen nicht, wie wir sie überqueren sollen, da es unser erstes Mal ist. Wir versuchen, die Bahnlinie zu überqueren, inspiriert von denen, die gekommen und gegangen sind, aber ein Beamter kommt und warnt uns und zeigt uns den Umweg. Später haben auch sie uns eine Warnung gegeben.

Ich nehme am Workshop teil, der um 11:00 Uhr beginnt. Ziel des Workshops ist eine kollektive Kartierungsübung. Die Teilnehmer werden nach ihrer Sprachpräferenz gefragt, wir wechseln von Französisch zu Englisch. Der Freund, der den Workshop leitet, erzählt mir von einem Kollektiv namens Oranotango. Dieses Kollektiv setzt sich für die Visualisierung von Wissen in einer Tradition ein, die als kritisches Mapping bezeichnet wird. Ihr Ziel ist es, den Raum durch die kollektive Mobilisierung von Perspektiven zu verstehen, die die Machtverhältnisse in verschiedenen Bereichen in Frage stellen. Es handelt sich dabei um ein sehr unterhaltsames Verfahren, das kollektives Denken fördert und dessen Früchte sofort oder auf lange Sicht realisiert werden können. Die Tendenz, die Beziehung zwischen Raum und Macht aus einer kritischen Perspektive heraus zu bestimmen, ist in der anarchistischen Theorie und Praxis bereits seit dem 19. Jahrhundert präsent; kollektive Studien, die Wissen durch die Beteiligung von unten produzieren, setzen die Tradition der anarchistischen Geographie fort. Ein Satellitenbild, das auf ein Banner gedruckt war, das groß genug war, um die Mitte des Raumes zu bedecken, wurde auf den Boden gelegt. Ein halbtransparentes Blatt Papier wurde daraufgelegt, und der Kopierprozess begann. Straßen, Gassen, Bahngleise, Veranstaltungsgebäude und Campingplätze wurden abgedeckt. Um detaillierter arbeiten zu können, wurden auf Wunsch der TeilnehmerInnen Themen aufgelistet: Ökologie, Antikapitalismus, Gender, Verkehr/Bedarfsgebiete.

Zu jeder Rubrik wurden von den Teilnehmern Listen erstellt. Die Farben wurden entsprechend den Themen ausgewählt, und eine Legende wurde erstellt. Auf dem halbtransparenten Papier, auf das die ursprüngliche Karte kopiert worden war, wurde die neue Karte durch die gemeinsame Anstrengung der Teilnehmer mit verschiedenfarbigen Stiften auf der Grundlage der Listen zu den einzelnen Themen ausgedrückt. Die Karte wurde an

die Wand gehängt, um zu verdeutlichen, dass sie für andere Zwecke und neue Themen ergänzt werden kann.

Als wir das Verlängerungskabel mit mehreren Eingängen im Flur sehen, um das Problem des Aufladens elektronischer Geräte zu lösen, schließen wir unsere Telefone wie alle anderen an und gehen. Wir gehen in die offene Küche und teilen uns das abgekochte Wasser, ich koche Kaffee, fülle meine Thermoskanne und verlasse das ZAF. Nachdem ich die Treppe hinuntergestiegen bin, sehe ich zwei Banner über der Tür hängen, die an unsere Verluste bei den Massakern vom 20. Juli 2015 in Suruç und vom 10. Oktober 2015 in Ankara erinnern.

Diesmal lassen wir das Mittagessen ausfallen, weil wir denken, dass uns das Frühstück ein wenig weiterbringt ... Ich gehe zur Großen Halle, um an der Antimilitarismus-Veranstaltung teilzunehmen. Am Eingang des Gebäudes steht ein riesiges menschliches Skelett mit einer Blumenkrone auf dem Kopf, das durch eine Verbindung mit dem menschlichen Körper bewegt werden kann ...

Der große Saal im Obergeschoss ist reserviert, es ist sehr voll, Menschen stehen, sitzen auf dem Boden, sogar Hunde . . . Der Zwilling des Riesenskeletts saß in der vorderen Ecke des Theaters. Später erfuhr ich, dass diese in der Freilichtaufführung mit dem Titel *Les squelettes géants, des Géants du Sud (déambulation durant la journée)* [dt.: *Die Riesenskelette, von Riesen aus dem Süden (Tageswanderung)*] verwendet wurden, die ich nicht sehen konnte. Natürlich besteht das Programm nicht nur aus Erfahrungsaustausch und Workshops, es gibt auch Filmvorführungen, Theateraufführungen und Ausstellungen. Ich finde einen leeren Stuhl und finde Isabella am Simultandolmetschertisch mit einer ausgestreckten Hand für die Verbindung Istanbul-London. Für das Simultandolmetschen hat sich eine Initiative namens Bla organisiert, die mit ihren Geräten und freiwilligen Dolmetschern zur Unterstützung beiträgt. Isabella und ich unterschreiben und vereinbaren, uns am Ende des Treffens wiederzusehen. Eine mehrsprachige Erzählung von Erfahrungen und Geschichte wird vorgetragen, eifrige Redner überschreiten das Zeitlimit, wir werden müde und gehen.

Für diejenigen, die von außerhalb der Schweiz kommen, sind Telefonanrufe und Internetzugang ein Problem; obwohl in einigen Gebäuden Modems geöffnet sind, haben wir Verbindungsprobleme. Glücklicherweise

treffen wir dieses Mal, dank etwas Glück, Isabella, eine Forscherin, die über italienische und französische anarchistische Gruppen und Migration arbeitet, auf der Buchmesse. Isabella macht mich mit Jean-Jacques Gandini bekannt, der die Zeitschrift *Réfractions* herausgibt. Als Jean erfährt, dass ich aus der Türkei komme, spricht er sofort über kurdische Politik und Murray Bookchin und zeigt mir einen in der Zeitschrift veröffentlichten Artikel. Unsere zweite Station auf der Messe ist der Stand von Éditions du Monde Libertaire, einem unabhängigen Verlag, der nur der Anarchistischen Föderation untersteht. Vor der Theke hängt ein Transparent mit der Aufschrift Groupe Kropotkin, und an der Seite sitzt ein Mann, der wie Kropotkin aussieht. Die Verwaltung, der Druck, der Vertrieb und die Produktion basieren auf Freiwilligenarbeit; die Gewinne werden zur Finanzierung neuer Publikationen verwendet. Die Freiwilligen des Kollektivs geben kleinlaut zu, dass sie nicht viel über Politik und Anarchismus in der Türkei wissen, betonen aber eifrig, dass sie offen für Verlagsinitiativen sind. Sie sind auch besorgt über die Papierpreise, die wir aus der Türkei und China kennen, und über die steigenden Druckkosten.

Das italienische Team ist das nächste: Die Italienische Anarchistische Föderation (FAI). Auf der Theke liegt eine Auswahl aus der von **Errico Malatesta** mitbegründeten Zeitung *Umanita Nova*, die seit 1920 erscheint und immer noch, wenn auch mit Unterbrechungen, herausgegeben wird; in einem Teil der Messe gibt es auch eine Ausstellung alter Ausgaben der *Umanita Nova*. Andrea empfängt uns mit all seiner Begeisterung. Mit seinem grauen Haar, der schwarzen Lederjacke und dem FAI-Abzeichen am Revers kann er nicht stillstehen und sucht nach englischen Worten, um seine Begeisterung zu vermitteln . . . Sein Stand ist eine Sammlung italienischer Publikationen, darunter alte Bücher über Anarchismus; außerdem findet man einen Wimpel, einen „Durruti-Hut“ und eine „Bakunin-Krawatte“! Ich kaufe eine „Bakunin-Krawatte“ und binde sie so, wie er es mir zeigt; Andrea sagt: „bellissimo“, ich zeige auf das Abzeichen an seinem Revers und sage: „bellissimo“, und er überreicht mir ein FAI-Abzeichen vom Tresen. Das spanische Team hat Bücher, T-Shirts und Mützen mitgebracht, sagt: „Wir haben am Abend ein Konzert“, und überreicht mir einen Aufkleber. Unsere Kennenlerntour wird mit Gruppen aus England, Deutschland, Frankreich und Griechenland fortgesetzt. Der Wind der Balkan-Buchmesse, die vom 7. bis

9. Juli dieses Jahres in Slowenien stattfand, ist auch unter den Teilnehmern zu spüren. Am 7. Oktober wird es eine weitere anarchistische Buchmesse in London geben. Als die Müdigkeit einsetzt, stellen wir uns in der Küche an. Wir genießen unseren Salat und ein Gericht, dessen Namen ich nicht kenne, das aber aussieht und schmeckt wie Kakurdak aus Schwanzfett – ich glaube, es wird aus Soja hergestellt –, begleitet von ungesüßtem, kaltem Tee . . .

Der 3. Tag

Wir wachen an einem kühleren Morgen in St. Imier auf. Das Treffen wird über das Wochenende fortgesetzt, aber für uns ist heute der Tag der Rückkehr. Wir packen für die Vorbereitungen zur Rückreise. Zum Frühstück gibt es Apfel-Zimt-Weizenbrei und süßen und salzigen Hummus, natürlich nicht ohne St. Imier-Schwarzbrot. Auf unserem Tisch liegt ein Anti-Kriegs-Flugblatt in französischer Sprache über die russische Invasion in der Ukraine. Ein Rasta-Freund holt einen großen batteriebetriebenen Kassettenrekorder heraus, Musik setzt ein, er wirft Bälle aus seinem Retro-Koffer und gibt eine Jongliervorstellung für die Leute um ihn herum; ein anderer, der ihm gegenüber sitzt, holt eine professionelle Kamera aus seiner Tasche und bittet um Erlaubnis zum Fotografieren . . . Die Erlaubnis wird erteilt. Während der Zeit, die wir hier verbrachten, erlebten wir ein sicheres Umfeld, in dem niemand einen anderen belästigte, sich moralisierend, rassistisch oder homophob verhielt oder jemanden aus irgendeinem Grund verurteilte. Es gab keine Vorfälle von Gewalt in den Gemeinschaftsräumen, in denen die Leute schliefen, oder in den Gemeinschaftsräumen, die sie brauchten. Wir haben niemanden beobachtet, der nach 23:00 Uhr in den Ruheräumen Lärm gemacht hat. Diejenigen, die sich nachts weiter vergnügten, haben keine Ausbrüche vollführt und die Anwohner der Stadt nicht gestört . . . Obwohl ich gehört habe, dass die türkischen Ladenbesitzer in der Stadt nicht glücklich über diese Versammlung waren . . . Es wird oft gesagt, dass Anarchisten keine Regeln anerkennen, ich denke, die Frage ist, welche Regeln und wie diese Regeln bestimmt werden . . .

Das Programm der Organisation umfasste verschiedene Vorträge, Aufführungen, Diskussionen, Workshops und Gelegenheiten zum Erfahrungsaustausch, die gleichzeitig an verschiedenen Orten stattfanden. St. Imier ist eines der wichtigsten Zentren des Jura für die Herstellung und den Handel mit Uhren im 19. Jahrhundert; es ist bekannt, dass die Handwerker und Arbeiter hier mit Anarchisten im Kampf für die Freiheit zusammenarbeiteten. Es ist wichtig zu verstehen, zu erinnern und zu bewahren, wie St. Imier zu einer Gemeinde wurde, indem man sich diesen Kampf ansieht.

Soweit wir gesehen und erfahren haben, ist bekannt, dass Tausende von Teilnehmern zu dem Treffen kamen – manche sprechen von vier- oder fünftausend. Die Organisation einer so großen Anzahl von Teilnehmern in einem solchen Programm, mit seinen Räumlichkeiten und Dienstleistungen, und sein Funktionieren ohne Stolpersteine sollte gewürdigt werden. Andererseits denke ich, dass es an sozialer Interaktion mangelt, die die Produktion und den Austausch, die diesem Ort eine Festivalatmosphäre verleihen, mit der Kampferfahrung, die ihm seinen historischen Charakter verleiht, verbinden würde. Wenn ich mir die Titel der Workshops und Präsentationen anschau, sollte das erkenntnistheoretische Problem, das hinter diesem Mangel an Interaktion steht, mehr diskutiert und eine Methode entwickelt werden, um es zu lösen, vielleicht unter Einbeziehung der Macht der Kunst. In erster Linie sollte die Einberufungszeit des Treffens auf die Tagesordnung gesetzt werden. Die Tatsache, dass das Treffen alle 10 Jahre stattfindet, entzieht ihm meiner Meinung nach seine politische Funktion und macht es zu einem symbolischen Gedenken/Fest. Die meisten Teilnehmer sind unter 30 Jahre alt, und in Anbetracht des Interesses eines solchen Publikums sollte die Frage, ob das Treffen alle 10 Jahre stattfinden soll, definitiv überdacht werden. Das ist eine so lange Zeit, dass sich in zehn Jahren alles ändert . . . Diejenigen, die einmal kommen, kommen wahrscheinlich nicht wieder, und soweit ich diejenigen gefragt habe, die auf der Messe waren, war es für alle das erste Mal. Ein weiteres Thema, das wir unter uns diskutierten, war, dass, obwohl anarchistische Gewerkschaften an der Buchmesse teilnahmen, wir im Programm keinen direkten Beitrag zu Arbeitsstudien, Arbeitern oder Klassedebatten gefunden haben.

Vielleicht haben wir es übersehen, aber wenn ich mich an die Geschichte der Kommune St. Imier und die jurassischen Uhrmacher erinnere, wird mir klar, dass dies widersprüchlicher Weise nicht zu den Hauptthemen des Treffens gehörte . . . Aus der Diskussion zwischen uns schließen wir, dass ein starker Rahmen geschaffen werden muss, um uns an den Kontext des politischen Kampfes zu erinnern, der die Internationale hierhergebracht und ihr den Charakter einer Kommune verliehen hat.

Wir holen unsere Sachen aus der Turnhalle, kommen am Bahnhof an und verabschieden uns von St. Imier. Am nächsten Tag erfahre ich, dass das Rückgrat der Organisation, die „Rosa Westen“, wegen der schlechten Arbeitsbedingungen und der mangelnden Unterstützung durch die Organisation einen Streik ausgerufen haben . . .

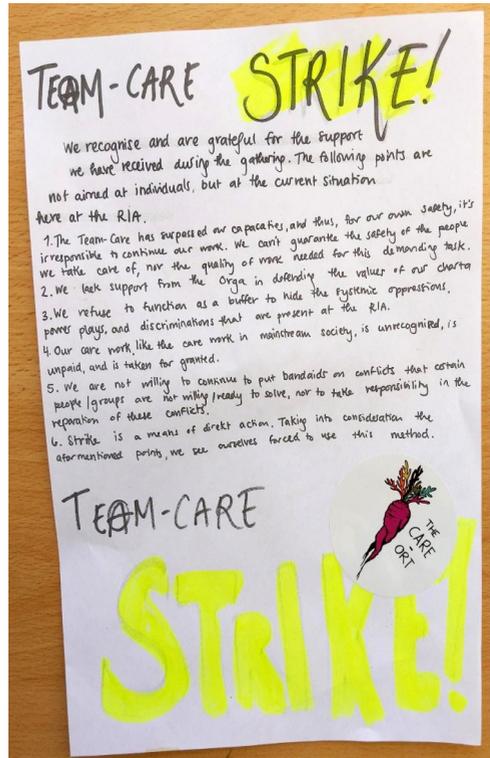


Foto: Yağız Alp Tangün.



Der mexikanische Arzt und Schriftsteller
Mariano Azuela (1873-1953).
CC BY-SA 4.0 DEED, Quelle: [Wikimedia](#).

Der deutsche Anarchist und Schriftsteller
B. Traven (alias Ret Marut, d.i. vermutlich
Otto Feige; 1882-1969).
Quelle: [dadaweb.de/Lexikon der Anarchie](#).



Ideale und Wirklichkeit der Mexikanischen Revolution bei Mariano Azuela und B. Traven

Von Rolf Raasch

Die bekanntesten Werke der Romanciers B. Traven und Mariano Azuela thematisieren die Mexikanische Revolution als Handlungsrahmen ihrer Geschichten. Allerdings konnte B. Traven als Migrant, der erst im Jahr 1924 in Mexiko eingetroffen war, das revolutionäre Geschehen nicht selbst vor Ort erleben, wohingegen Mariano Azuela als Arzt auf Seiten des revolutionären Lagers aktiver Teilnehmer der Ereignisse war. Traven kannte aber wohl den Revolutionsroman Azuelas *Los de abajo* (dt.: *Die Rechtlosen*¹) und scheint auch von ihm inspiriert worden zu sein. Als spät Angekommener, der authentisches Material für seine Geschichten brauchte, sah sich Traven herausgefordert, auf die Expertise eines Aktivisten zuzugreifen. Es stellt sich also die Frage, inwieweit ihre jeweiligen Blickwinkel den Charakter ihrer Romane beeinflussen.

Mariano Azuelas schriftstellerisches Werk ist bei uns nur wenig bekannt, bis eben auf den einen Roman, der in deutscher Sprache vorliegt. Azuela wurde 1873 in der Kleinstadt Lagos de Moreno, Bundesstaat Jalisco, in Mexiko als Sohn einer Kaufmannsfamilie geboren. Durch seinen Kontakt mit Kunden im Laden der Eltern lernte er schon früh die Sprache und Sitten der einfachen Landbevölkerung kennen. Die Familie besaß auch ein kleines Gehöft in der Nähe der Stadt und so konnte sich der junge Azuela mit der Landschaft, Flora und Fauna der Region vertraut machen. Im Alter von 15 Jahren wechselte er von der Grundschule an ein Priesterseminar in der Provinzhauptstadt Guadalajara, brach diese Studien aber nach zwei Jahren ab, um an der dortigen Universität ein Medizinstudium zu beginnen. Nach dem Studium ließ er sich als Arzt in seiner Heimatstadt nieder und widmete sich ab 1896 auch der Literatur. Seine Eindrücke des Elends am Hospital und die Ausbeutung der Landbevölkerung durch Großgrundbesitzer sollten die Grundlage seiner Romane bilden. Es blieb deshalb nicht aus, dass er in Kon-

¹ Mariano Azuela: *Die Rechtlosen. Roman aus der mexikanischen Revolution*, Frankfurt am Main: dipa-Verlag, 1992.

flikt mit dem Regime des Diktators Porfirio Díaz geraten musste. Nach dessen Sturz und dem Beginn der Revolution wurde er im Jahr 1911 Bürgermeister von Lagos. 1914 schloss er sich als Stabsarzt den revolutionären Truppen unter Julián Medina, einem Anhänger des Revolutionsgenerals Pancho Villa, an. Seine Erfahrungen während dieser Zeit trugen zu seinem dritten Roman *Los de abajo* (1916) bei. Azuela konnte das Buch zunächst nicht beenden, denn die gegnerischen Regierungstruppen unter Venustiano Carranza besetzten Guadalajara. Mariano Azuela musste ins Exil nach El Paso in Texas/USA ausweichen. Dort konnte der Roman als Fortsetzungsgeschichte in der spanischsprachigen Zeitung *El Paso del Norte* erscheinen. Ein Jahr später erfolgte dort auch die Buchausgabe. Zwei weitere Revolutionsromane sollten folgen: im Jahr 1917 *Los caziques*, und *Las moscas* im Jahr 1918. Nach der Revolution zurück in Mexiko, musste der noch unbekannte Azuela 1920 in der Hauptstadt *Los de abajo* auf eigene Kosten veröffentlichen und fand zunächst kaum Beachtung.

1924 veränderte sich dann die Lage total, nachdem ein Statement in der Zeitung *El Universal* veröffentlicht wurde, in dem Azuela als der „Romancier der Revolution“ vorgestellt wurde. Azuela meldete sich daraufhin in der Wochenendbeilage *El Universal Ilustrado* zu Wort und äußerte, Vorreiter einer neuen literarischen Strömung zu sein, nämlich des „Revolutionsromans“. Als schließlich dort noch in einer Replik *Los de abajo* als „der beste mexikanische Roman der letzten zehn Jahre“ gelobt wurde und *El Universal Ilustrado* das Buch auch noch 1925 in fünf Wochenendfolgen veröffentlichte, gelang der endgültige Durchbruch. Es folgten Auflagen in lateinamerikanischen Ländern und Übersetzungen in mehreren Sprachen – auch auf Deutsch im Jahr 1930 unter dem Titel *Die Rotte*². Eine Verfilmung erfolgte 15 Jahre später, und der Film wurde als eines der besten cineastischen Werke Mexikos gelobt.

1924 gelangte der deutschsprachige Anarchist Ret Marut nach Mexiko, nachdem er als ein Aktivist der Münchner Räterepublik am 1. Mai 1919 gerade noch seiner Erschießung entkommen konnte. Der weiterhin per Haftbefehl Gesuchte musste nun eine jahrelange Flucht durch Deutschland und West-Europa antreten, bis er 1924 nach Mexiko gelangte. Ab 1925 wurde er

² Ders.: *Die Rotte. Ein männlich rauhes Buch*, Gießen: Kindt & Bucher, 1930.

als Schriftsteller unter dem Pseudonym B. Traven mit Romanen berühmt, die im mexikanischen Arbeiter- und Indigenen-Milieu angesiedelt waren. Nachdem er in die Hauptstadt umgezogen war, belegte er Kurse in spanischer Sprache und mexikanischer Kultur. Es ist sehr wahrscheinlich, dass er dort von *Los de abajo* erfahren und den Roman gelesen hat.³ Mit Blick auf die sechs Bände des *Caoba-Zyklus*⁴, in dem auch Vorgeschichte, Verlauf und Ende der Mexikanischen Revolution verarbeitet wurden, kann sogar von Anleihen beim „Erlebnisträger“ Azuela gesprochen werden, ohne dass es sich aber um ein literarisches Plagiat gehandelt hat.

Anders als der Pessimist Azuela stellte Traven die Mexikanische Revolution eher optimistisch dar. Als nicht aktiv Beteiligter sah er sich herausgefordert, wenigstens eine aufklärerische „Mission“ als „Arbeiterschriftsteller“ und Anarchist zu erfüllen.

In seinem Roman *Ein General kommt aus dem Dschungel* weitet sich die *Rebellion der Gehenkten* zur Revolution aus. Die anfängliche Passivität der Indigenen verwandelt sich jetzt in eine offene Revolte mit brutaler Vergeltung. Die Stärke der Rebellen liegt in ihrer Intelligenz und ihrem Mut, auch weil auf ihrer Seite Intellektuelle und desertierte Soldaten ihre Fähigkeiten einsetzen. Die Rebellen sind sogar in der Lage, die schwer bewaffneten Bürgerkriegstruppen, die „Rurales“, zu schlagen, die durch ihre starre Hierarchie sehr unbeweglich und durch Korruption und Feigheit nicht effizient genug sind.

Von einem durchreisenden Lehrer erfahren sie, dass, zugleich mit ihrer Revolte, überall im Lande Aufstände ausgebrochen sind und der Diktator Porfirio Díaz bereits gestürzt worden ist. Nun besetzen sie Land, bebauen es in eigener Regie, richten eine Schule ein und nennen ihre Siedlung „Solipaz“ („Sonne und Frieden“).

Traven antizipiert nüchtern den weiteren Verlauf der Revolution, deren Ergebnisse für die Landbevölkerung nicht günstig ausgegangen sind. Die einstmals revolutionären Führer hatten sich Privilegien erobert und die Massen für ihre Zwecke instrumentalisiert.

³ Vgl. Christoph Ludszuweit: *B. Traven. Über das Problem der „inneren Kolonisierung“ im Werk von B. Traven*, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1996, S. 237.

⁴ Siehe: „B. Travens Werke des *Caoba-Zyklus*“ unter den Literaturhinweisen am Ende dieses Textes.

In der Figur eines Lehrers wird zugleich der Typus des aufgeklärten Intellektuellen als Revolutionsgeneral stilisiert:

„Das geistige Oberhaupt, das Hirn des Heeres, war Professor, wie ihn die Muchachos nannten. Professor war Mittelschullehrer gewesen. Nach und nach begann er, die wahre Situation zu verstehen, in der das Volk unter der Diktatur lebte. So geschah es, dass er sich mehr und mehr weigerte, seinen Schülern, wie es in allen Schulen üblich geworden war, die Verehrung und die Vergötterung des Systems auf dem Wege über den Hintern einzupauken. Je weiter er kam in seinem Erwachen, je weniger verklavt wurde er in seiner Seele. So begann er, wo immer er Gelegenheit hatte, in der Schule, auf der Straße, in Speiseküchen, in Cafés, den Diktator und dessen Herrschaft elendiglich zu verrotzen, obgleich er wusste, was ihm geschehen würde, käme er nicht, wie seine Berufskollegen es nannten, zur Vernunft. Er konnte, einmal die Lage richtig erkannt, das Maul nicht mehr halten. Aus gutbezahlten Stellungen in Schulen höheren Grades und in den großen Städten wurde er immer weiter und weiter nach unten versetzt. Jeder neuen Versetzung gingen einige Monate Gefängnis oder Konzentrationslager voraus.“⁵

Traven sympathisierte wohl selbst mit dieser Figur, deren Charakter er sich anscheinend bei Mariano Azuela in *Los de abajo* von der Person des Luis Cervantes, Student und Journalist, „ausgeliehen“ hat. Dieser ist ins revolutionäre Lager übergelaufen und wird von misstrauischen Kämpfern der Revolutionstruppen verhört:

„Ich bin auch Revolutionär. Die Föderalisten⁶ haben mich zwangsrekrutiert. Ich habe in ihren Reihen gekämpft. Vorgestern ist es mir während der Schlacht gelungen zu desertieren. Zu Fuß habe ich mich auf die Suche nach euch gemacht.“

„Aha, er ist Föderalist!“, unterbrachen ihn einige und sahen ihn erstaunt an. „Er ist also ein Reaktionär!“, sagte Anastasio Montanés. „Warum hast Du ihm dein Blei nicht gleich mitten ins Herz gejagt?“

„Wer weiß, was für eine Nervensäge ich hier angeschleppt habe. Er sagt, er will mit Demetrio reden, dass er ihm was weiß ich alles zu sagen hat! Aber egal. Es ist nie zu spät, wenn er euch nicht gefällt“, antwortete Pancarcio und lud das Gewehr durch.“

⁵ B. Traven: *Die Rebellion der Gehenkten*, Berlin: Verlag Volk und Welt, 1957, S. 20 f.

⁶ Föderalisten, auf Spanisch „Federales“: antirevolutionäre Bundes-Truppen – im Gegensatz zu den „Constitutionales“ im Revolutionslager, die sich zunächst auf die Wiederherstellung der Verfassung beriefen.

„Was seid ihr nur für Blödmänner“, rief der Fremde aus.

Mehr konnte er nicht sagen, weil Anastasio ihm einen Schlag mit dem Handrücken versetzte und ihm das Gesicht blutig schlug.

„Erschießt diesen Reaktionär!“

„Hängt ihn auf!“

„Verbrennt ihn, er ist Föderalist!“

Sie schrien und brüllten völlig aufgeregt durcheinander und legten bereits die Gewehre an.

„Ruhe! Haltet den Mund! Demetrio hat anscheinend etwas zu sagen“, rief Anastasio und beruhigte sie.

Tatsächlich wollte Demetrio wissen, was vor sich ging, und ließ den Gefangenen zu sich kommen.

„Eine Schande, mein General! Sehen sie nur ...“, sagte Luis Cervantes mit geschwollenen Lippen und aufgedunsener Nase, wobei er auf das Blut an seiner Hose zeigte.

„Schon gut. Wer zum Teufel sind Sie?“, fragte Demetrio.

„Ich heiße Luis Cervantes und bin Medizinstudent und Journalist. Man hat mich verfolgt, weil ich einmal für die Revolutionäre gesprochen habe. Sie haben mich erwischt und in eine Kaserne gesteckt ...“

Er erzählte sein Abenteuer in allen Einzelheiten, als hielte er einen Vortrag, was Pancarcio und Manteca sehr amüsierte. „Ist es mir gelungen, mich verständlich zu machen, Sie davon zu überzeugen, dass ich tatsächlich mit Ihnen sympathisiere?“

„Sympathisiere, mein General. Das heißt, dass ich dieselben Ziele verfolge, für dieselbe Sache streite wie Sie.“

Demetrio lächelte: „Für welche Sache kämpfen wir denn?“

Luis Cervantes war bestürzt und wusste nicht, was er antworten sollte.

„Schau mal, was er für ein Gesicht macht! Was soll das ganze Gerede? Sollen wir ihn erschießen Demetrio?“, fragte Pancarcio unruhig.⁷

Diese Passage spiegelt die Skepsis Azuelas gegenüber der Verankerung der revolutionären Werte und der Desillusionierung im Lager der Aufständischen wider.

Bei Traven, der ja noch neu im Land und deshalb vielleicht ein wenig naiv war, bestand in seinen Geschichten immerhin die Aussicht auf ein besseres Leben, weil er zunächst an die politische Agenda der Revolutionsregierungen geglaubt hat. Folglich schilderte er die Revolutionäre als Menschen,

⁷ Azuela: *Die Rechtlosen* (vgl. Anm. 1), S. 21 f.

die für ihre eigene Sache und eine positive Utopie kämpfen, aber schließlich von ihren Führern verraten wurden.

Azuela erscheint viel pessimistischer aber auch realistischer, wohl auch, weil er aktiv und unmittelbar beteiligt war. Er beschreibt in seinem Roman die Revolution als berechtigt und nachvollziehbar, weil das Elend der bäuerlichen und indigenen Massen während der Diktatur für sich selbst sprach. Ihre lange Dauer und die enorme Verelendung während des Bürgerkrieges führten zur Verrohung, Korruption und moralischen Verwahrlosung auch im Lager der Revolutionstruppen. Azuela schildert das Saufheldentum und den überzogenen Machismo in ihren Reihen, in die sich auch Desperados und Glücksritter gemischt hatten. Je nach Kriegslage wechselte Längeweile in Überdruß und Hunger in Völlerei. Größtenteils Analphabeten, hatten viele keine klaren Vorstellungen über die Ziele der Revolution. Die Grenzen zwischen Gut und Böse verschwammen und oft wurden Revolutionäre zu Sozialrebell⁸ und diese zu Banditen, die auf eigene Faust kämpften oder ins gegnerische Lager wechselten und wieder zurück. Einige Revolutionsführer, die nur minimalistische revolutionäre Ziele verfolgten, konnten ihre Truppen als Söldner bezahlen. Andere hielten ihre Klientel mit Versprechungen über große soziale Zukunftsperspektiven bei Laune und mussten sie durch die Freigabe von Plünderungen und Raubzügen als „Selbstversorger“ „bezahlen“.

Nur die „Revolution des Südens“ im Bundesstaat Morelos, eine indigen geprägte Bewegung um Emiliano Zapata, konnte mit echten revolutionären Erfolgen in Form der Rückgabe von Ländereien an die dörflichen Gemeinden und mit basisdemokratischer Verwaltung aufwarten. Es ist hervorzuheben, dass B. Traven in seinem *Caoba-Zyklus* und auch persönlich stets die Positionen dieser Bewegung vertreten hat.

Diese – man kann sagen: libertären – Strukturen waren für die Masse der sozial Unterdrückten der ursprüngliche und eigentliche Beweggrund ihrer Teilnahme an der Revolution. Diese Strukturen wurden jedoch von kompromissbereiten revolutionären Führern sukzessive wieder zurückgenommen, und Azuela musste konstatieren, dass das Ende der Revolution im

⁸ Vgl. Eric J. Hobsbawm: *Sozialrebelln. Archaische Sozialbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert*, Neuwied: Sammlung Luchterhand, 1971.

Jahr 1920 im Ergebnis für die einfachen Leute Vor- und Nachteile, aber keine entscheidende Veränderung gebracht hatte.⁹ Auch B. Traven stimmte im Lauf seines Exils nicht mehr mit der Politik der nachrevolutionären Regierungen Mexikos überein.

Literaturhinweise

Mariano Azuelas Revolutionsroman „Los de abajo“

Von *Los de abajo* (1916) liegen zwei deutsche Übersetzungen vor, die jedoch beide nur noch antiquarisch erhältlich sind:

- Azuela, Mariano: *Die Rotte. Ein männlich rauhes Buch*, übersetzt von Hans Dietrich Diffelhoff, Gießen: Kindt & Bucher, 1930.
- Ders.: *Die Rechtlosen. Roman aus der mexikanischen Revolution*, übersetzt von Klaus Jetz, Frankfurt am Main: dipa-Verlag, 1992.

Sekundärliteratur:

- Jetz, Klaus: *Prototyp des Revolutionsromans. Der Roman „Los de abajo“ von Mariano Azuela*, in: *ila 340* (November 2010), S. 36–37 ([online](#)).
- Souchy, Augustin: *Der mexikanische Revolutionsroman*, in: Ders.: *betrifft: Lateinamerika. Zwischen Generälen, Campesinos und Revolutionären. 20 Jahre Erfahrungen und Lehren*, Frankfurt am Main: edition mega, 1974, S. 204-206.

B. Travens Werke des Caoba-Zyklus:

Originalausgaben (Einige Werke B. Travens sind aktuell beim Diogenes-Verlag [Zürich] erhältlich):

- B. Traven: *Der Karren*, Berlin: Büchergilde Gutenberg, 1931.
- Ders.: *Regierung*, Berlin: Büchergilde Gutenberg, 1931.
- Ders.: *Der Marsch ins Reich der Caoba. Ein Kriegsmarsch*, Zürich / Wien / Prag: Büchergilde Gutenberg, 1933.

⁹ Klaus Jetz: *Nachwort*, zu: Azuela: *Die Rechtlosen* (vgl. Anm. 1), S. 137 ff.

- Ders.: *Die Troza*, Zürich / Prag: Büchergilde Gutenberg, 1936.
- Ders.: *Die Rebellion der Gehenkten*, Zürich / Prag: Büchergilde Gutenberg, 1936.
- Ders.: *Ein General kommt aus dem Dschungel*, Amsterdam: Allert de Lange, 1940.

Sekundärliteratur:

- Ludszuweit, Christoph: *B. Traven. Über das Problem der „inneren Kolonisierung“ im Werk von B. Traven*, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1996.
- Raasch, Rolf: *Fluchtpunkt Mexiko. Das Exil des B. Traven. Ein politisch-literarisches Reisebuch*, Bodenburg: Verlag Edition AV, 2023.

„Ich gehe nicht irgendwohin, wo günstigere Kampfbedingungen herrschen.“¹ Zum Tod des Dichters Bert Papenfuß (11. Januar 1956 – 26. August 2023)

Von Jochen Knoblauch

Nach dem Tod von Bert Papenfuß prasselten die Nachworte nur so runter wie große Hagelkörner ... Ich wünschte, ihm wäre so viel Aufmerksamkeit zu seinen Lebzeiten für seine literarische Arbeit und für die Vernetzung von Künstler:innen zu Teil geworden, wie jetzt nach seinem Tod. Diverse Zeitungen und selbst die „Kulturzeit“ auf 3sat, die einige Wochen zuvor sich beim Begriff „Poetry Slam“ seltsam unwissend anstellte, obwohl die seit den 1990er auch hierzulande existiert, brachte eine entsprechende Nachricht.

Papenfuß war ein Berserker der deutschen Lyrik, politisch unangenehm, unangepasst (hüben wie drüben). Der Gedanke der Faulheit faszinierte ihn, aber trotz aller Sauferei war er einer der produktivsten und kommunikativsten Dichter und Macher, die ich kenne. Seine Produktion umfasst ca. 40 Publikationen, plus zahlreiche Beiträge in Zeitschriften, Anthologien und Dokumentationen, und davon abgesehen war er ein sehr belesener Mensch – also: bei allem Schlendrian irgendwie ein „Held der Arbeit“.

Und als (Mit-)Herausgeber einiger Zeitschriftenprojekte und (Mit-)Initiator diverser Literaturgruppen und -festivals erwies er sich als ein Mensch, der offen für vieles war und gerade auch nach dem Mauerfall keine Berührungängste hatte. Papenfuß war wirklich ein Netzwerker (ohne unbedingt das Internet zu benutzen) und ein wahrer „Projektmanager“ im besten Sinne. Alles für eine Lyrik, die bewegt – im besten Sinne des Wortes.

Die Fetzen seiner biographischen Daten werden immer wieder kolportiert: 1956 geboren im mecklenburgischen Stavenhagen, seine Schulzeit verbrachte er in Leningrad, Strausberg und Greifswald. Von 1972-75 Ausbildung zum Elektronikfacharbeiter (Ton- und Beleuchtungstechniker) und

¹ Bert Papenfuß: *Prenzlauer Berg garantiert mir ein Maß an Unzufriedenheit, das ich brauche. 1998 im Gespräch mit Annett Gröschner*, in: Barbara Felsmann / Annett Gröschner (Hrsg.): *Durchgangszimmer Prenzlauer Berg. Eine Berliner Künstlersozialgeschichte in Selbstauskünften*, Berlin: Lukas Verlag, 1999, S. 316 ff., hier: S. 335.

1976 Umzug nach Berlin (Ost). Hier an verschiedenen Theatern beschäftigt, bis das Theater der Freundschaft ihn entließ. Papenfuß selbst vermutete, dass die da nicht so viele „Langhaarige“ haben wollten, denn „Langhaarige“ waren auch im „realsozialistischen Staat“ (der in Wahrheit ziemlich kleinbürgerlich war) suspekt. Und wer auf seine Eigenheit pocht, neigt wohl auch zur Subversion.

Der Vater, ein Wissenschaftler und NVA-Offizier, hatte schnell Krach mit seinem widerspenstigen Sohn, der den Wehrdienst verweigerte und zu den Bausoldaten sich einziehen ließ (die einzige Alternative in der DDR war ansonsten Knast für die Totalverweigerer).² Der Disput mit dem Vater war nicht nur prägend für das Familienleben, sondern auch für das generelle Verhältnis, welches Papenfuß zu jeglicher Autorität betraf.

Seit 1980 war Papenfuß freischaffender Schriftsteller in der Hauptstadt der DDR, bzw. in der „Künstlerenklave“ Prenzlauer Berg. Hier Zusammenarbeit mit zahlreichen Künstler:innen aus Malerei, Musik und Literatur. Ein Hans-Dampf-in-allen-Gassen. Die literarische DDR-Alternativszene orientierte sich teilweise an dem russischen Futurismus. Erst 1988 erschien in der DDR sein erster Gedichtband *dreizehntanz* im Aufbau Verlag (Ost-)Berlin in der Reihe: *Außer der Reihe* (herausgegeben von Gerhard Wolf).³ Zuvor arbeitete Papenfuß an nichtoffiziellen Zeitschriften mit, gab Lesungen mit Rock- und Punkgruppen, und veröffentlichte in Kooperation mit Künstler:innen wie Helge Leiberg⁴, Ronald Lippok u.a. illustrierte Hefte in Kleinstauflagen zwischen 10 und 30 Exemplaren, die schon zu DDR-Zeiten zwischen 300 und 500 DDR-Mark kosteten (heute vermutlich hunderte von Euros).⁵ Papenfuß reichte es dann, etwa drei

² Vgl. Ebd. Siehe auch die biographische Datenbank der Bundesstiftung Aufarbeitung zu: *Bert Papenfuß-Gorek* ([online](#)).

³ Der Band erschien damals unter dem Namen Papenfuß-Gorek. 1989 erschien das Buch auch noch als Lizenzausgabe im Luchterhand Literaturverlag. Es sollten auch die letzten „Großverlage“ bleiben, wo er publizierte.

⁴ Helge Leiberg (Jg. 1954), Künstler verschiedener Kategorien, siedelte 1984 nach Berlin (West). Witziger Weise gingen seine beiden Kinder in unseren selbstverwalteten Kinderladen in Charlottenburg. Seine Tochter Alma Leiberg (Jg. 1980) wurde später eine deutsche Schauspieler:in.

⁵ Eine Sammlung von zehn solcher Publikationen präsentierte Tom Riebe vom „Poesie schmeckt gut e.V.“ auf facebook auf seiner Seite *Versensporn Jena* nach dem Tod von Papenfuß bis zum 9.9.23; s.a. die *Bestandsliste DDR-Samisdat* auf der Homepage des Projektes ([online](#)).

Exemplare zu verkaufen, um dann wieder ein Weile davon leben zu können. Die Auflagen der Behörden, die er als freischaffender Literat erfüllen musste (z.B. einen Jahresumsatz von 6.000 DDR-Mark), erreichte er allerdings kaum.

„Die Freiheit wird nicht kommen | Freiheit wird sich rausgenommen“⁶

Nach dem Mauerfall merkte Papenfuß schnell, dass er eigentlich vom Regen in die Traufe gekommen ist. Das Narrativ hatte sich geändert, und statt gen Osten ging jetzt alles gen Westen. Aber alles, was der Westen an Konsum, Lifestyle etc. zu bieten hatte, interessierte Papenfuß herzlich wenig. Er blieb im Prenzlauer Berg und arbeitete weiter als Autor, Zeitschriftenherausgeber und Gastronom, wie etwa im Café Burger⁷, bis es von der gemütlichen Dichter-Klause zum Touristenmagneten mutierte. Davor gab es noch die Kneipe Torpedokäfer und danach die Rumbalotte. Von irgendwas muß ein Dichter ja leben . . .

Gerhard Wolf (Ehemann der Schriftstellerin Christa Wolf und ehemals Lektor im Aufbau Verlag [Ost-]Berlin) gründete Anfang 1990 den Verlag Janus press, der erstmals eine fünfbändige Textsammlung von Papenfuß herausgab, und er schreibt im Klappentext im Band *hetze* (Berlin 1998):

„Papenfuß schimpft, krakeelt, schnoddert und schabernackt, daß es eine Lust ist – Sprachrausch und Wortverbiegungen, Wortbeugungen, Wortneuschöpfungen, alles, um den Sinn und Unsinn dieser Zeit in die Zeilen zu kriegen.“

⁶ Das Gedicht *Es gibt keine Freiheit* gehört mit zu den bekanntesten und stärksten von Papenfuß und wurde u.a. ins Russische und für eine Theateraufführung ins Ungarische übersetzt. Erschienen in: Bert Papenfuß: *Rumbalotte Continua*, 2. Folge [von sieben], Berlin: Karin Kramer Verlag, 2005.

⁷ Auf einer Gedenklesung für Papenfuß am 10.9.23 in Pankow meldete sich ein ehemaliger Mitarbeiter des Café Burger zu Wort und erzählte die Anekdote, dass Anfangs das Café schlecht lief, aber sie durchgehalten hätten, bis es auf einmal zu einem Tourist:innen-Magnet wurde und die Tagesumsätze in den vierstelligen Bereich schnellten. Auf einer der wöchentlichen Sitzungen der Mitarbeitenden meinte dann Papenfuß, dass er hier eine Frage vermisste ... Ratlosigkeit, bis er die Frage selbst stellte: Wann gibt es mehr Lohn?



Bert Papenfuß auf einer Diskussionsveranstaltung über *Lyrik und Punk* in der Akademie der Künste, Berlin, am 16. März 2018. Quelle & CC-Lizenz: Flickr, [Stefan Müller](#), 2018.

Und die Form des Schreibens war auf alle möglichen Arten recht experimentell. Und wenn es Literaturkritiker:innen gibt, die Anmerkungen in einem Roman für unerträglich halten, dann würden sie wohl bei den Anmerkungen, die Papenfuß seinen Gedichten zu Lesestoff, Verwicklungen und Zitaten anbrachte, ausrasten.

Kaum ein Buch der Sekundärliteratur über den Prenzlauer Berg und seine Rolle als subkulturelle Anlaufstelle in der DDR kommt an dem Namen Papenfuß vorbei, und dennoch war er weder ein Sprecher dieser Szene und schon gar kein Anführer. Er war eher ein Aktivist, der immer darauf bedacht war, andere mit in sein Boot zu nehmen. Er wirkte hauptsächlich immer im Zusammenhang mit Gleichgesinnten. Und je mehr ich von und über ihn lese, desto größer wird er, was im Alltag nicht so wirkte. Schon jetzt tut mir der- oder diejenige leid, welche sich an die Arbeit einer Bibliografie machen muss.

Den Verheißungen des Westens traute er nicht, und seinen Lebensstil – möglichst nur so viel Arbeiten wie es zu einem einfachen Leben reicht – verfolgte er auch weiterhin, bis der Prenzlauer Berg gentrifiziert wurde und die zahlreichen sozialen Verknüpfungen sich langsam zu lösen begannen. Aber Papenfuß selbst „hing“ nicht am Prenzlauer Berg, am Mythos schon gar nicht, und überraschender Weise nannte er als Alternative zu Berlin nicht New York oder Paris oder London, sondern eher Chicago.

Und „das Spiel“ der westdeutschen Szene bekam er auch erst spät mit, dass ihm vorgeworfen wurde, Nationalbolschewist zu sein, oder ein Ewiggestriger DDR-Romantiker, von Rechten verprügelt, von Linken diffamiert, machte er einfach weiter als ein Verteidiger von Freiheit, die man eben von niemandem geschenkt bekommen kann, sondern sich erkämpfen, bzw. nehmen muss.

Ich lernte Bert Papenfuß 1990, kurz nach der Wende, kennen, als er mich in meinem Buchladen (und Buchvertrieb) AurorA in Charlottenburg besuchte. Wie bei einigen DDRler:innen war ein anfängliches Interesse an den West-Büchern groß. Die Prenzlauer Berg-Szene hatte für sich Ernst Fuhrmann⁸ und vor allem Franz Jung⁹, der nicht nur zu einem Rechtsstreit mit

⁸ Siehe den *Wikipedia*-Eintrag zu Ernst Fuhrmann ([online](#)).

⁹ Siehe den Eintrag zu Franz Jung von Walther Fähnders im *Lexikon der Anarchie* ([online](#)).

dem linken, westdeutschen Verlag Edition Nautilus führte, sondern auch Namensgeber diverser Zeitschriftenprojekte der Prenzlauer Berg-Connection wurde, wie etwa *Sklaven*, *Abwärts* usw.

Weitere Treffen und Begegnungen folgten. So ging es etwa über Möglichkeiten des Zeitschriftenvertriebs, die Gepflogenheiten westdeutscher, linker Verlage etc. Ein Fazit daraus war: Alle kochen nur mit Wasser! Das große Geschäft interessierte ihn nicht, aber er war neugierig auf Menschen, die in etwa ebenso dachten wie er. Vorbehaltlos öffnete er die Zeitschriften auch für Westler:innen ohne jegliche Berührungsangst.

Mit dem anarchistischen Verleger Bernd Kramer fand Papenfuß im Westen Berlins einen Verbündeten, ja man könnte sagen, einen Seelenverwandten (und Trinkkumpanen). Er brachte Kramer dazu, in den Zeitschriften Anekdoten von sich zu geben, und der Elan von Papenfuß brachte auch mich wieder dazu, mehr zu schreiben und vor allem wieder mich mit Lyrik zu beschäftigen. Typisch war sicher auch, dass ich ihn mal fragte, wo wir eine Lesung mit Thorwald Proll und seinen Gedichten machen könnten, und er sofort die Organisation in die Hand nahm und so für einen wunderbaren Abend im WATT im Prenzlauer Berg sorgte. So gibt es eine ganze Reihe von Autor:innen, die Papenfuß mit seiner Connection unterstützte.

Als Bert Papenfuß mir eine Mail schickte mit der Anfrage für einen Text inklusive Gedicht für *espero*, war ich natürlich für einen Abdruck, wusste aber nicht genau, wie die Redaktionsgenossen darauf reagieren würden. Für Papenfuß gingen Lyrik und Politik Hand in Hand, die westdeutsche Anarcho-Szene tat sich bei Lyrik schon etwas schwerer. Mit dem Wissen wandte er gleich ein, dass die Lyrik ja wegfallen könnte, aber einstimmig wurde für die Veröffentlichung des gesamten Textes gestimmt.¹⁰ Leider kam es dann nicht mehr zu einer weiteren Zusammenarbeit.

Das letzte Buch zu Lebzeiten ist ebenfalls etwas Politisch-Literarisches aus der Prenzlauer Berg-Szene Berlin: Bert Papenfuß (Hrsg.): *Systemrelevanz & Lumpenintelligenz. Schriften aus dem Vorlaß von Sepp Fernstaub*¹¹, Berlin: Quiqueg Verlag, 2020. Mit Texten, Gedichten, Gesprächscollagen über Zeitmaschinen, William Godwins Buch *Caleb*, Proudhon und anderes.

¹⁰ Vgl. Bert Papenfuß: *MUBABRIN*, in: *espero* (N.F.), Nr. 5 (Juli 2022), S. 305-319 ([online](#) | [PDF](#)).

¹¹ Sepp Fernstaub ist ein Pseudonym von Papenfuß.

Die Lesereise zu diesem Buch zusammen mit dem Verleger Hermann Jan Ooster – der im Übrigen Initiator des „Karin-Kramer-Preises für widerständige Literatur“¹² ist, den als erster Papenfuß¹³ erhielt – konnte nicht mehr realisiert werden, da die Krebskrankheit schon weit vorgeschritten war.

Ich kannte Bert Papenfuß als solidarischen, hilfsbereiten und freundlichen Menschen, selbst wenn sein Erscheinungsbild manchmal etwas Düsteres hatte. Er wusste Menschen immer wieder für neue Projekte zu begeistern. Er hinterlässt keine Lücke, sondern einen Krater. Ganz abgesehen von seiner Stimme (im doppelten Sinn) in der deutschen Literatur.

¹² Vgl. Quiqueg Verlag für widerständige Literatur: *Karin-Kramer-Preis* ([online](#)).

¹³ Vgl. Helmut Höge: *Der Karin-Kramer-Preis. Wirtschaft als das Leben selbst*, in: *junge Welt*, 22.03.2016 ([online](#)).

[LEERSEITE]

Rezensionen
und Vorabdrucke

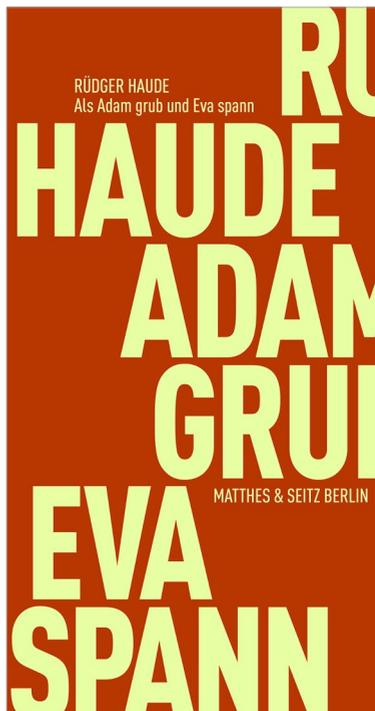
Eine „frohe Botschaft“ . . . der Anarchie!

Von Jochen Schmück

Rüdiger Haude lehrt historisch orientierte Kulturwissenschaft an der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule (RWTH) in Aachen und forscht u.a. zu den kulturellen Bedingungen herrschaftsfreien Zusammenlebens. Sein Interesse gilt also den Phänomenen der gelebten Anarchie. In seinem Buch *Als Adam grub und Eva spann* setzt sich Haude in vier Aufsätzen mit der herrschaftskritischen Tradition der Hebräischen Bibel auseinander. Mit dem Titel des Buches greift Haude einen Ausspruch des englischen Priesters John Ball aus dem 14. Jahrhundert auf, der mit seinen aufrührerischen Predigten den großen Bauernaufstand von 1381 in England ausgelöst hatte. Sein Ausspruch bringt die biblisch begründete Kritik an Herrschaft und sozialer Ungleichheit zum Ausdruck, die den inhaltlichen Schwerpunkt des Buches bildet.

Haude macht in seinen Beiträgen deutlich, dass die Bibel nicht nur als religiöses Buch zur Legitimation von Herrschaft zu verstehen ist, sondern dass sie in unterschiedlichen historischen Epochen und politischen Kontexten immer auch als Quelle von Widerstand, Emanzipation und sozialer Gerechtigkeit gedient hat. Seine Beiträge verdeutlichen, wie die historisch-kritische Bibelexegese dazu beitragen kann, herrschaftskritische Elemente in der Bibel zu identifizieren.

In seinem ersten Beitrag würdigt Haude die Bedeutung des 2015 verstorbenen deutschen Ethnologen und Soziologen **Christian Sigrist** für das



herrschaftskritische Paradigma der Bibelexegese und stellt sie in ihrem ideengeschichtlichen Kontext vor. Sigrist hatte in seiner 1967 erschienenen Studie *Regulierte Anarchie* segmentäre Gesellschaften in Afrika untersucht, in denen Verwandtschaftsstrukturen das politische Regulativ liefern, das andernorts durch herrschaftliche Gewalt ersetzt wird. Diese anarchischen Gesellschaften, wie man sie in Afrika beispielsweise bei den Nuer im Südsudan, den Tiv in Nigeria oder den Tallensi in Nordghana vorfindet, hatten eine recht genaue Analogie in den zwölf Stämmen Israels, von denen in der Bibel die Rede ist. Sigrists Buch hatte daher großen Einfluss auf die alttestamentliche Forschung. Es wurde zum Paradigma, das vormonarchische Israel als eine *regulierte Anarchie* ohne staatliche Herrschaft zu betrachten. Sigrists Forschungsansatz wurde in den 1970er und 1980er Jahren von der deutschsprachigen alttestamentlichen Forschung aufgegriffen, insbesondere von Frank Crüsemann, Christa Schäfer-Lichtenberger, Rainer Albertz, Rainer Neu und Norbert Lohfink, die in ihren Arbeiten sowohl die Herrschaftslosigkeit als auch die antiherrschaftlichen Traditionen im Alten Testament aus theologischer Perspektive analysierten und dokumentierten.

An das Paradigma vom alten Israel als einer regulierten Anarchie knüpfen aus unterschiedlichen Blickwinkeln auch die folgenden drei Beiträge des Buches an. Im zweiten Aufsatz geht Haude der Frage nach, ob und wie die Einführung der alphabetischen Schrift im vormonarchischen Israel zu einer demokratischen Gesellschaftsstruktur beigetragen hat. Dabei widerspricht er der weit verbreiteten Annahme, dass die Schrift für die Entstehung von Demokratie zwingend notwendig sei. Vielmehr gab es in vorstaatlichen Gesellschaften ausgeprägte demokratische Strukturen, die auf Face-to-Face-Kommunikation beruhten. Auch die griechische Demokratie der Polis basierte auf mündlicher Rede, nicht auf Schriftkultur.

Dennoch sieht der Autor im vormonarchischen Israel einen historischen Sonderfall, in dem die Einführung des Alphabets tatsächlich mit demokratischen Strukturen verbunden war. Er erklärt dies mit der symbolischen Abgrenzung zur ägyptischen und mesopotamischen Schriftkultur der damaligen Großmächte. Die leicht erlernbare hebräische Konsonantenschrift wurde zum Ausdruck herrschaftsfeindlicher Bestrebungen. Indizien dafür sieht der Autor in der Vielfalt der frühen Schriftzeugnisse, die er auf eine breite Literalität zurückführt. Er plädiert daher dafür, alphabetische

Schriftlichkeit nicht schematisch mit Demokratie in Verbindung zu bringen, sondern den jeweiligen historischen Kontext zu berücksichtigen. Die Demokratie im vormonarchischen Israel, die auf radikaler Dezentralisierung und imperativem Mandat beruhte, wies Ähnlichkeiten mit späteren anarchistischen Demokratiekonzepten auf. Haude hat das jüdische Israel deshalb an anderer Stelle auch als „anarchistische Hochkultur“ bezeichnet, womit er zum Ausdruck bringen wollte, dass die Abwesenheit von Herrschaft in der Richterzeit von einer ausgeprägten Intentionalität geprägt war: „Diese Menschen wussten, was der Staat bedeutet, und deswegen lehnten sie ihn ab. ‚Hochkultur‘ sollte darauf hinweisen, dass es sich um eine Gesellschaft handelte, die mit der Schrift eines der entscheidenden Kriterien erfüllte, um als ‚Zivilisation‘ bezeichnet zu werden.“ (S. 27)

In seinem dritten Beitrag interpretiert der Autor die biblische Geschichte vom Turmbau zu Babel als implizite Kritik an der Entstehung von Herrschaft. Die Geschichte lasse sich, so Haude, als paradigmatische Gegenüberstellung von anarchisch organisierter segmentärer Gesellschaft und frühem Staat lesen. Die zentralen Aspekte des biblischen Textes – wie Stadt, Turm und Sprachverwirrung – dienen dabei als Symbole für den Übergang von egalitären zu hierarchischen Gesellschaftsformen. Den Bau des Turms, der bis in den Himmel reichen soll, interpretiert Haude als „monumentalen“ oder „imperialen Diskurs“, der Einheit schaffen soll, wo sie ethnisch, sprachlich, kulturell oder politisch nicht gegeben ist. Demgegenüber interpretiert er die von Gott herbeigeführte Sprachverwirrung als Maßnahme zur Wiederherstellung herrschaftsfreier Gemeinschaften, die es den Menschen ermöglicht, wieder in einer Weise miteinander zu leben, in der niemand über den anderen herrscht. Auch in dieser biblischen Parabel zeigt sich die Ähnlichkeit zu anarchistischen Organisationsprinzipien, in denen Macht nicht zentralisiert, sondern verteilt wird, was dazu beiträgt, das Entstehen von Herrschaft zu verhindern.

Um die Verhinderung von Herrschaft geht es auch im letzten Beitrag des Buches, in dem sich Haude mit der altbiblischen Geschichte von Jona, dem unwilligen Propheten, beschäftigt. Kurzgefasst geht die Geschichte so: Der Prophet Jona versucht, sich seiner von Gott erteilten Mission durch Flucht auf einem Schiff zu entziehen. Das Schiff gerät in einen schweren Sturm und die Seeleute werfen Jona ins Meer, um den Zorn Gottes über den widerspenstigen Propheten zu besänftigen. In den Fluten wird Jona von

einem großen Fisch verschluckt und verbringt drei Tage im Bauch des Fisches. Während dieser Zeit betet er zu Gott und bereut seine Flucht. Schließlich spuckt der Fisch Jona wieder aus, und Jona macht sich auf den Weg, um Gottes Mission zu erfüllen.

Die Geschichte vermittelt in der traditionellen Interpretation die Bedeutung des Gehorsams gegenüber Gott und das Versprechen seiner Barmherzigkeit im Falle von Reue und Umkehr. Nach Haude kann die Geschichte aber auch als implizite Kritik an der Notwendigkeit von Herrschaft gelesen werden, wofür häufig die Seefahrt und die Navigation eines Schiffes als Beispiele herangezogen werden. Eine Analyse der Handlungen des in der Jona-Geschichte auftretenden „Kielherrn“ (Steuermann) und der ihm in der Schiffshierarchie untergeordneten „Seeleute“ zeige, so Haude, dass letztere alle entscheidenden Handlungen zur Rettung des Schiffes aus Seenot ohne Anweisung von oben selbstständig und kollektiv ausführten. Der „Kielherr“ spielte bei der Rettung des Schiffes so gut wie keine Rolle. So erscheint die Jona-Geschichte als paradigmatische Infragestellung der vermeintlichen Notwendigkeit von Herrschaft gerade in Krisensituationen. Selbstorganisiertes kollektives Handeln wird demgegenüber als herrschaftsfreie demokratische Alternative dargestellt.

Das Buch von Rüdiger Haude über das Phänomen der Herrschaftsfeindschaft in der Hebräischen Bibel ist eine kleine Perle der libertären Kulturwissenschaft. In einem Bereich, in dem man es nicht vermuten würde, im Bereich der Religion, zeigt sich, dass die Kultur der gelebten Anarchie viel verbreiteter und prägender für die Menschheit war, als gemeinhin angenommen wird. Indem Haude in seinen Aufsätzen die gängigen Bibelinterpretationen aus verschiedenen Blickwinkeln gegen ihren herrschaftsfixierten Strich kämmt, werden die Konturen einer herrschaftsfreien egalitären Kultur sichtbar, die sich als eine herausfordernde Botschaft der Anarchie im „Buch der Bücher“ entdecken lässt. Was den Rezensenten freut und die Botschaft der Anarchie auch zu einer „frohen Botschaft“ macht.

Rüdiger Haude: *Als Adam grub und Eva spann. Herrschaftsfeindschaft in der Hebräischen Bibel*, Berlin: Matthes & Seitz, 2023 (= *Fröhliche Wissenschaft*; Bd. 218), 140 Seiten, ISBN: 978-3-7518-0574-2, 15,00 €.

Auf der Suche nach dem Neuen Menschen

Von Jochen Schmück

Viele Künstler schreiben, aber das macht sie nicht unbedingt zu Schriftstellern, da es sich oft um persönliche Aufzeichnungen handelt, denen es an literarischer Qualität mangelt. Einige Künstler sind jedoch sowohl in der bildenden Kunst als auch in der Literatur tätig, vor allem in der Moderne, wo die Grenzen zwischen den Künsten immer häufiger überschritten werden. Zu ihnen gehörte Heinrich Vogeler (1872-1942), ein Multitalent, das als Maler, Grafiker, Buchgestalter, Designer, Architekt, Pädagoge, politischer Aktivist und nicht zuletzt auch als Schriftsteller aktiv am kulturellen und politischen Leben seiner Zeit teilnahm. Der

Nachwelt ist Heinrich Vogeler vor allem als Jugendstilmaler und Gründer des Barkenhoffes in Worpswede bei Bremen bekannt, einem anarchokommunistischen Siedlungsprojekt, das Kunst, Handwerk und soziale Gemeinschaft zu verbinden suchte.

Während Heinrich Vogeler als Maler und Designer nach dem Zweiten Weltkrieg in zahlreichen Ausstellungen und Biografien gewürdigt wurde, fand sein schriftstellerisches Werk ungleich weniger Beachtung. Es umfasst eine Vielzahl von Büchern, Broschüren, Flugblättern und Aufsätzen, in denen er sich jedoch kaum mit seinem eigenen künstlerischen Schaffen auseinandersetzt. Es handelt sich vor allem um diskursive, essayistische, politische und sozialkritische Texte sowie um Reiseberichte aus Russland.



Anlässlich des 150. Geburtstages und 80. Todestages von Heinrich Vogeler im Jahr 2022 haben Walter Fähnders und Helga Karrenbrock im Bielefelder Aisthesis Verlag einen Sammelband herausgegeben, der erstmals eine repräsentative Auswahl der zu Lebzeiten Vogelers veröffentlichten Schriften enthält und dabei das gesamte Spektrum seines literarischen Schaffens berücksichtigt. So enthält der Band neben Essays zur Kunst, politischen Schriften zur Revolution und Pädagogik auch tagespolitische journalistische Arbeiten und Reiseberichte aus Russland. Mit den chronologisch geordneten Texten folgen die Herausgeber Vogelers Lebensstationen von der Barkenhoff-Zeit über die Berliner Jahre bis zu seinem letzten Jahrzehnt in der Sowjetunion. Viele der im Sammelband berücksichtigten Texte Vogelers, darunter programmatische Schriften, Zeitschriftenartikel und Reportagen, werden in dem Buch zum ersten Mal seit ihrem Erscheinen wieder veröffentlicht.

Der Sammelband zeigt die Bandbreite seines literarisch-publizistischen Schaffens, das sich vor allem dem Thema des „Neuen Menschen“ widmete. Unter dem „Neuen Menschen“ verstand der damalige Anarcho-kommunist Vogeler einen Menschen, der in der Lage ist, jenseits von Kapitalismus und bürgerlicher Gesellschaft neue, freie und gemeinschaftliche Lebensformen zu entwickeln. Die Utopie des Neuen Menschen und des Neuen Lebens thematisierte Vogeler nicht nur in seinen Schriften, Gemälden und Grafiken, sondern versuchte sie auch in der kleinen Gemeinschaft der von ihm nach Ende des Ersten Weltkrieges gegründeten Barkenhoff-Kommune zu verwirklichen.

Heinrich Vogelers literarisches Debüt war der Gedichtband *Dir* von 1899, der später mehrfach nachgedruckt (zuletzt 2015 als Reprint im Insel Verlag) und daher in der vorliegenden Sammlung nicht berücksichtigt wurde. Danach und während des Ersten Weltkrieges, an dem er als Kriegsfreiwilliger teilnahm, legte Vogeler eine publizistische Pause ein. Erst gegen Ende des Krieges erschien im Januar 1918 sein *Märchen vom lieben Gott*, ein als Brief an den deutschen Kaiser Wilhelm II. gerichteter Friedensappell, der ursprünglich nicht zur Veröffentlichung bestimmt war, aber noch während des Krieges als hektographiertes, illegal verbreitetes Flugblatt in Umlauf kam und später immer wieder – auch von Vogeler selbst – nachgedruckt wurde. Dieser Brief brachte Vogeler wegen „vorübergehender manisch-

depressiver Unzurechnungsfähigkeit“ die Entlassung aus dem Heer und für etwas mehr als zwei Monate die Einweisung in eine „Beobachtungsstation für Geisteskranke“ ein, die ihn aber vermutlich vor der Hinrichtung als Landesverräter bewahrte, wie sie die Oberste Heeresleitung gefordert hatte. Während der Novemberrevolution 1918/1919 engagierte sich Vogeler bis zur Niederschlagung der Bremer Räterepublik im Februar 1919 im regionalen Arbeiter- und Soldatenrat.

Vogelers Brief an den Kaiser bildet den Auftakt zu seiner nach Kriegsende einsetzenden sozialrevolutionären Publizistik, die sein literarisches Schaffen bis 1923, dem Ende der revolutionären Nachkriegskrise, dominieren sollte. Seine im ersten Teil des Sammelbandes berücksichtigten Schriften aus dieser Zeit, die als Broschüren, Zeitschriftenaufsätze und Zeitungsartikel erschienen, zeigen ihn vor allem als politisch engagierten Autor, was sich – wie man lesen kann – auch in den Titeln seiner Veröffentlichungen widerspiegelt:

- *Kommunismus* (1919)
- *Ein offener Brief zum Frieden unter den Menschen* (1919)
- *Das Neue Leben. Ein kommunistisches Manifest* (1919)
- *Siedlungswesen und Arbeitsschule* (1919)
- *Arbeiter-Union* (1919)
- *Die Frau in der kommunistischen Gesellschaftsordnung* (1919)
- *Proletkult. Kunst und Kultur in der Kommunistischen Gesellschaft* (1920)
- *Die Freiheit der Liebe in der kommunistischen Gesellschaft* (1920)
- *Siedlung und Schulung* (1922)
- *Barkenhoff. Erfahrungen in einer kommunistischen Produktionsschule* (1923)

Die Zeit der Barkenhoff-Kommune ist jene Epoche im Leben von Heinrich Vogeler, in der er die engste ideologische Verbindung zum Anarchismus erkennen lässt, wobei er ein durchaus eigenständiges Anarchismusverständnis besaß, das sich aus einem revolutionär interpretierten Christentum, den pazifistisch-anarchistischen Ideen Lew Tolstois und den anarchokommunistischen Ideen Pjotr A. Kropotkins speiste. Artikel von ihm erschienen in den ersten Nachkriegsjahren in *Der freie Arbeiter*, dem

Organ der Föderation kommunistischer Anarchisten Deutschlands, sowie in *Der Syndikalist*, dem Organ der sozialrevolutionären Gewerkschaften Deutschlands, ab 1920: Organ der Freien Arbeiter-Union Deutschlands, für das er auch einige Male das Titelblatt grafisch gestaltete. Auch in der von Franz Pfemfert herausgegebenen Zeitschrift *Die Aktion* lassen sich in den Jahren von 1918 bis 1920 Beiträge von ihm finden. Daneben schrieb Vogeler auch gelegentlich für die regionale Presse, wie die *Worpsweder Zeitung* oder die *Bremer Zeitung*, sowie für einige Zeitschriften aus dem Umfeld der linken Jugendbewegung.

Das Ende der revolutionären Nachkriegskrise in Deutschland und des Barkenhoff-Experiments führte bei Heinrich Vogeler 1923 zu einer radikalen ideologischen Neuorientierung. Er zog nach Berlin, trat dort in die KPD ein und orientierte sich fortan als weitgehend linientreuer Parteikommunist an Sowjetrußland, wohin er 1923/24 auch eine Reise unternahm, über die er in Artikeln und in seinem 1925 erschienenen Buch *Reise durch Rußland. Die Geburt des Neuen Menschen* berichtete. Es sollte das letzte Buch sein, das Vogeler zu Lebzeiten in Deutschland veröffentlichte. In den folgenden Jahren unternahm er weitere Reisen nach Rußland, um schließlich 1931 direkt in die Sowjetunion zu emigrieren, wo er seine künstlerischen Ausdrucksformen an den dort vorherrschenden Sozialistischen Realismus anpasste.

Zwar sind die im zweiten und dritten Teil des Sammelbandes berücksichtigten Schriften Heinrich Vogelers von 1924 bis zu seinem Tod 1942 für die Geschichtsschreibung des Anarchismus und des verwandten libertären Linksradikalismus weniger interessant als seine Schriften aus der revolutionären Nachkriegszeit. Gleichwohl sind auch sie, wie die im vierten Teil des Buches veröffentlichten autobiografischen Texte Vogelers deutlich machen, Ausdruck einer markanten Persönlichkeit, deren beeindruckendes literarisches Werk in den Beiträgen des vorliegenden Sammelbandes wiederentdeckt werden kann.

Heinrich Vogeler: *Schriften*, herausgegeben von Walter Fähnders und Helga Karrenbrock, Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2022, 289 Seiten, Illustrationen, ISBN: 978-3-8498-1779-4, 25,00€.

Bernd Kramer – Unsere Wünsche sind Erinnerungen an die Zukunft

Von Jochen Knoblauch

Im Januar 2024 wird der Erste Band der „Gesammelten Schriften“ von Bernd Kramer erscheinen. Als Vorabdruck bringen wir nachstehend die vom Herausgeber verfasste Einleitung.

Die espero-Redaktion

Was konnte sich Bernd Kramer (1940-2014) darüber freuen, wenn man ihm vom Kreta-Urlaub selbstgebrannten Raki-Schnaps mitbrachte, oder von unseren Italienfahrten Toscanello-Zigarillos, jene, die vermutlich schon der russische Anarchist Michail Bakunin (1814-1876) geraucht haben könnte. Und überhaupt: irgendwie waren sich Kramer und Bakunin in Aussehen¹ und

Temperament wohl ähnlich. Kramer war durchaus ein Genießer, ein Trinker, einer, der auf Menschen zugehen konnte, aber auch ein Berserker, wenn es um Auseinandersetzungen mit politischen Gegner*innen ging. Seine Biographie muss noch geschrieben werden. Das würde sich lohnen.

Als ich mir vornahm, von Bernd Kramer eine Bibliographie zu erstellen, ahnte ich nicht, dass dies eine ziemlich komplizierte und umfassende Arbeit werden könnte. Natürlich wusste ich von einigen Büchern, ich wusste von einigen Artikeln in der hauseigenen Postille *Linkeck* z.B., oder besonders nach 1990 in den Zeitschriften der Prenzlauer Berg-Leute, aber der Umfang



¹ Vgl. hierzu das Kramer-Porträt, gemalt von Sigurd Wendland.

seiner publizistischen Tätigkeit hat mich dann schon im Laufe der Arbeit erstaunt, und vermutlich ist die Bibliographie nicht mal vollständig.

Der Autor

Am Ende der 1960er Jahre begann mit der Student*innen-Bewegung auch eine Blüte politischer Zeitschriften. Das Anti-Autoritäre dieser Bewegung brachte auch mit sich, dass etwa in den Polit- und Underground-Zeitungen Artikel und Texte entweder anonym oder unter Pseudonym erschienen. Das Kollektiv stand im Vordergrund, und nicht etwa die Profilierung einzelner Personen. Dazu kam – mitunter bewusst als Provokation gedacht – das Reizen staatlicher Stellen von Staatsschutz, Sittenwächtern bis hin zur Kirche. Jede von Staatsseite her verbotene Zeitung war ein Erfolg, steigerte Bekanntheitsgrad und Auflage – viel Feind, viel Ehr.

Aber im Gegensatz zu den studentischen – natürlich stärker theoretisierenden – Texten bildeten etwa Bernd Kramer, Bodo Saggel² und wenige andere im SDS eine Minderheit, selbst wenn die angehenden Akademiker*innen natürlich in den Proleten ihr Objekt der Begierde sahen. Jedenfalls ist es oftmals schwer auszumachen, wer was in jener Zeit in den Publikationen und Flugblättern geschrieben hat. Kramer hat mit Sicherheit z.B. Texte in der *Linkeck*³ und anderswo geschrieben, die aber heute nicht unbedingt eruiert werden können.

Und auch, wenn die Anonymisierung von politischen Texten jener Zeit vor Verfolgung durch die Justiz schützen sollte, hatte es natürlich auch teilweise mit Minderwertigkeitskomplexen der Proleten gegenüber den Akademikern zu tun. Zu jener Zeit waren Studierende noch eine Minder-

² Bodo Saggel (1939-2003) hatte in seiner Jugend eine kriminelle Karriere begonnen und war im Umkreis von SDS (Sozialistischer Deutscher Studentenbund, federführend während der Student*innen-Bewegung in der BRD und West-Berlin), der sogenannten Gammeler-Szene und den „Umherschweifenden Haschrebellen“, die ebenfalls mehrheitlich proletarisch waren, im Gegensatz zum SDS, aktiv. Sein Buch *Der Antijurist* ist ein beeindruckendes Zeugnis gegen die damalige Justiz (Bodo Saggel: *Der Antijurist oder die Kriminalität der schwarzen Roben*, o. O. [Essen]: Bosa Verlag, o.J. [Ende der 1960er Jahre], neuaufgelegt: Berlin: Karin Kramer Verlag, 1998. Siehe auch: *Karin Kramer Verlag. Leseproben* ([online](#)).

³ Vgl. hierzu den *Linkeck*-Eintrag bei *Wikipedia* ([online](#)).

heit, die die Oberschicht der Gesellschaft bildete und der noch eine obligatorische Hochachtung in der Gesellschaft entgegengebracht wurde. Aber unser Selbstbewusstsein – das der Proleten – ist zum Glück gestiegen.

Zu jenen anonymisierten Zeitschriftenprojekten gehört das einmalige Erscheinen von *Lebens-mittel* mit dem Datum vom 15.11.74, welches nach Auskunft des Antiquars und frühen Weggefährten des Karin Kramer Verlages, Hansjörg Viesel, dieser mit Bernd Kramer produziert hat. Viesel selbst könne aber nicht mehr sagen, wer welchen Text geschrieben hat. Der Inhalt dieser vierseitigen, im Din-A-3-Format gehaltenen Publikation ist die Auseinandersetzung mit „Militarismus bei den Linken“, RAF, Rudi Dutschke usw. Das gefakte Impressum – auch eine beliebte Methode linksradikaler Publikationen – lautet: „V.i.S.d.P. / Christoph Sutor / 8261 Garching a. b. Alz“. Was es allerdings mit diesem Impressum auf sich hat, konnte ich leider nicht auflösen. Vielleicht einer der Diener von Goethes Dienern?⁴ Leider ging selbst in diesem kurzen Zeitraum, vom Ende der 1960er Jahre beginnend, aufgrund der klandestinen Lebensweise der damaligen Aktivist*innen schon einiges an Informationen verloren. Und überhaupt: Seiner Zeit war die Szene noch überschaubar, selbst in einer Stadt wie West-Berlin, und was nicht selbst gedruckt werden konnte, wurde eben über zwei, drei „linke Druckereien“ abgewickelt, wie etwa der von Peter Paul Zahl (1944-2011). Politischer Aktivismus, Raubdrucke, Stadtguerilla, klandestine Flugblätter und Zeitschriften, das hing alles dicht bei einander, selbst wenn mitunter unterschiedliche Konsequenzen gezogen wurden. Aber gerochen, den Duft der Revolte, haben wir alle zu jener Zeit, die sich dazugehörig fühlten, und uns war so einiges, was verboten war, scheißegal (wie es doch so schön auf einem Button hieß: legal, illegal, scheißegal).

Bernd Kramer konnte auch ein Autor des Abschweifens sein. Etwa wie in seinem Beitrag im Max Hölz-Buch⁵, wo Szene-Geplänkel mit Historie, Gegenwart und Vergangenheit vermischt werden. Dass Kramer hier kein Wort über die ungeklärten Umstände des Todes von Max Hölz im Jahr 1933 in der Sowjetunion verliert, kann nur so verstanden werden, dass hier

⁴ Vermutlich eher nicht ... siehe hier: *Goethes Diener* bei *Wikipedia* ([online](#)).

⁵ Vgl. Peter Giersich / Bernd Kramer: *Max Hoelz. Man nannte ihn: Brandstifter und Revolutionär, Robin Hood, Che Guevara, einen Anarchisten, den Roten General. Sein Leben und sein Kampf*, Berlin: Karin Kramer Verlag, 2000.

noch das rätekommunistische Herz in seiner Brust schlägt, oder? Ich weiß es nicht.

Unter dem Einfluss des Tunix-Kongresses in Berlin (West) 1978, wo Utopie das große Stichwort war, schrieb Kramer seinen Text *Zu diesem Buch* in: Giovanni Rossi: *Utopie und Experiment* (Berlin: Karin Kramer Verlag, 1979) – als einen Band einer ganzen Reihe von früh-sozialistisch-utopischen Texten –, wo allein die Zwischenüberschriften des Textes proklamatorisch erscheinen:

„Meine Schwierigkeit ist, das ‚Gesellschaftliche‘ aus dem Kopf herauszuholen, endlich mich verantwortungslos im Hinblick auf eine Wirklichkeit zu verhalten, die mir und vielen anderen ständig Kreuzworträtsel aufdrängt, die ich überhaupt nicht lösen will!“

Aber Kramer muss auch als Künstler betrachtet werden, der allein durch seine collagierten Postkarten, die er an Freund*innen und Bekannte zu den verschiedenen Anlässen verschickte, ein Faible für bildnerisches Gestalten entwickelte. Er liebte es, seine Texte mit Bildern zu versehen (was hier in diesem Buch leider oft zu kurz kommt). Im dadaistischen Stil der Nach-68er Jahre wurde geschnibbelt, geklebt, fotokopiert, übermalt usw., was das Zeug hielt, und das bekam mit der Punkmusik sogar ein frühes Revival. Kramer war ein visueller Mensch, was auch oft vom Layout auf den Text übertragen wurde. Sein politischer Dadaismus, der natürlich auch provokant daherkam, glänzt dann auch z.B. in dem Text *Friede den Hütten . . .*⁶, der unter seinem Pseudonym Robert Halbach die damalige Hausbesetzer*innen-Bewegung in West-Berlin persifliert.

Die Kramer-Texte zeigen eine Entwicklung auf, die einen Zusammenhang zwischen dem Autor und dem Verleger darstellen. Zwischen dem Versuch, rein sachlich zu schreiben, und dem „Tresenphilosoph“, wie er sich selbst nannte, herrscht Einigkeit. Soziale Revolution und Trinkgelage, Lachen und Wutkanonaden, Lebenshunger und bitterböse Briefe an jene, über die er sich aus verschiedenen Gründen echauffierte, gehören alle in das Gesamtpaket Bernd Kramer. Nicht zuletzt war er ein enthusiastischer Witzeerzähler. Natürlich gehörten für ihn auch Witze dazu, die nicht unbedingt

⁶ In: *Nur die Phantasielosen flüchten in die Realität. Das anarchistische Ja(hr)buch 1 [alles erschienene]*, Berlin: Karin Kramer, 1983.

political correct waren, aber kennen wir das nicht alle? Ein gut erzählter Witz – selbst jene, die unter der Gürtellinie sind – bringt uns zumindest zum Schmunzeln. Die Überlegung, dass der Witz nicht ganz in Ordnung ist, kommt dann erst beim darüber Nachdenken. Subversiver Humor war ein Teil seiner Lebenseinstellung. Da, wo nur noch Ernsthaftigkeit herrscht, ist der Dogmatismus nicht weit. Humor, Selbstironie, und sich selbst nicht ganz so wichtig zu nehmen, ist die Voraussetzung für die Anarchie. Wir wollen ja nicht nur Brot, sondern auch Rosen und Jux und Dollerei (zum Glück haben wir auch die Spaßguerilla kennengelernt).

Hier beginnen wir mal mit den verstreuten Sachtexten, Erinnerungen und mit der Literatur aus verschiedenen Büchern, zu denen Bernd Kramer Vor- oder Nachworte schrieb, sowie mit Zeitschriften-Beiträgen.

Der Verleger

Die Geschichte des Verlages wird hoffentlich irgendwann noch mal ordentlich aufgearbeitet. Über die Almanache, die ersten Kataloge und Interviews haben Bernd und Karin einiges über den Verlag kommuniziert. Richtig ist sicherlich auch, dass der Verlag mehr vorhatte, als er schlussendlich produzierte. Karin Kramer hatte ich mal den Vorschlag unterbreitet, ein Büchlein über jene Bücher zu machen, die angekündigt wurden, aber nicht erschienen. Dies geschah sicherlich aus unterschiedlichen Gründen, ich fand die Idee interessant, aber letztlich kam es nicht mehr dazu.

Der Verleger lässt sich vom Autor nur schwerlich trennen. Die Entwicklung im Verlag entspricht der Entwicklung des Verlegers als Autor, und die Entwicklung von Verlag und Autor entspricht so in etwa der Entwicklung der libertären Szene, der sozial-politischen Entwicklung der BRD, bzw. Deutschlands.

Bernd Kramer und die Technik: ein Kapitel für sich. Er zeigte mir mal stolz einen Computer, den er jetzt hätte, aber irgendwie hätte er sich damit noch nicht angefreundet. Karin setzte ihm die Pistole auf die Brust, doch wenigstens seine eigenen Texte mal auf dem Computer zu schreiben, damit das elendige Abtippen endlich ein Ende hätte. Er gehörte zu jener Generation, die sich in vielem, ob technisch oder gesellschaftlich, überfahren fühlte, und der rasanten Entwicklung der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert nicht so recht

folgen wollte. Witziger Weise lautet hier das Stichwort PC. Der Personal Computer als Symbol einer raschen technologischen Entwicklung, ebenso wie political correctness als Symbol einer sozial-gesellschaftlichen Veränderung (von den Veganer*innen mal ganz abgesehen, ebenso von den [Nach-] Kriegskindern, wie B. K. Es war nur selten verstanden worden). Hier ging ihm einiges gegen den Strich, bzw. stemmte sich sein Trotz dagegen. Die Technikfeindlichkeit der Anarchist*innen führte dazu, dass viele weder Führerschein noch Autos hatten, und auch sonst der technischen Entwicklung sich verweigerten bzw. sie sich erst sehr spät aneigneten. Eine Ausnahme hier bildeten vielleicht Jochen Schmück und sein Libertad Verlag, der immer auf der Höhe der Technik war (außer beim Autofahren . . .).

Mit den 1990er Jahren kam aus den USA ein neues Verständnis von Anarchismus nach Europa, bei dem so getan wurde, als hätte man das Rad neu erfunden⁷. Die sprachlich gutausgebildete neue Generation in Deutschland las frühzeitig etwa Texte im Original. Die nach dem Zweiten Weltkrieg vernichtete anarchistische Geschichte musste noch vom Neo-Anarchismus der 68er neu erarbeitet werden.⁸ Die langhaarigen Typen in den verwaschenen Jeans (die wurden damals nicht [!] extra verwaschen und zerschlissen gekauft) hatten mit dem Arbeiter*innen-Anarchismus der 1920er Jahre wenig zu tun, aber um sich von den Marxist*innen abzusetzen, galt es in den 1970er Jahren, erst mal wieder sich die Theorie anzueignen, und ein Boom fast verschollener Schriften folgte in jenen Jahren. Das Reprint-Geschäft lief.

Aber irgendwann waren die Klassiker*innen auch aufgebraucht und hatten recht viel Geld, Kraft und Zeit gebraucht. Die Entscheidungen etwa, Bakunins Gesammelte Schriften⁹ als Reprint herauszubringen, waren für den permanent klammen Verlag eine Herausforderung, ebenso die dreibändige Biographie von Emma Goldman¹⁰. Das waren schon Meilensteine der

⁷ Vgl. Gabriel Kuhn (Hrsg.): „*Neuer Anarchismus“ in den USA. Seattle und die Folgen*, Münster: Unrast Verlag, 2008.

⁸ Siehe hierzu: Markus Henning / Rolf Raasch: *Neoanarchismus in Deutschland. Geschichte, Bilanz und Perspektiven der antiautoritären Linken*, Stuttgart: Schmetterling Verlag, 2016.

⁹ Michael Bakunin: *Gesammelte Werke*, 3 Bände, Berlin: Verlag Der Syndikalist, 1921, 1923 und 1924. Erweiterter Reprint: Berlin: Karin Kramer Verlag, 1975.

¹⁰ Emma Goldman: *Gelebtes Leben*, 3 Bände, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1978 ff. (Bd. 1, 1978; 2. Auflage 1989 / Bd. 2, 1979; 3. Auflage 1990 / Bd. 3, 1980; 2. Auflage 1990. Die drei Bände zusammen bilden Band 5 der Reihe *Frauen in der Revolution*).

anarchistischen Verlagsszene. Ebenso Projekte etwa wie die Reihe *Unter dem Pflaster liegt der Strand* (Band 1-15 erschienen 1974-1985, und Band 16 dann 2013), eine Buchreihe von Hans Peter Duerr, einem Ethnologen und Kulturhistoriker, der in den insgesamt 16 Bänden mit den Themen und Autoren seiner Zeit voraus war und viele Impulse in die Diskussionen der anarchistischen Szene setzte.

Eines der erfolgreichsten bzw. auflagenstärksten Bücher des Karin Kramer Verlages war sicherlich das 1973 erschienene Buch: *Erich Mühsam. Befreiung der Gesellschaft vom Staat*. In der DDR erschien 1978-1984 eine *Ausgewählte Werke*-Ausgabe, „natürlich“ ohne den bei Kramer veröffentlichten Text. Bis 2011 erschienen bei Kramers acht Auflagen mit ca. 12.000 verkauften Exemplaren, was ein durchaus beachtenswerter Erfolg war. Ein Kuriosum ist dabei die 3. Auflage von 1981 mit dem Konterfei von Gustav Landauer auf dem Titel. Welche Geschichte hinter diesem Faux pas steckt, werden wir wohl nicht mehr erfahren.

Von jemandem, der selbst noch die Bücher druckte, zum Verleger mit recht breitem Programm und einem Messestand auf der Frankfurter Buchmesse¹¹ war es schon eine beachtliche Entwicklung. Aber die finanzielle Lage des Verlages war permanent – wie man heute so schön sagt – prekär.

Mit dem Mauerfall 1989 kam dann auch für die gesamte westdeutsche Linke eine Wende, die die anarchistische Idee mit in einen Abwärtsstrudel riss (wenngleich hier eine der größten Chancen gelegen hätte, zwischen dem Raub-Kapitalismus – der heute immer noch verflucht wird – und dem verkorksten Staats-Sozialismus – dem von manchen heute immer noch nachgetrauert wird – den Anarchismus als die progressivste Lösung ganz gut dastehen zu lassen).

Aber neben den „Westgoten“, also den Kreuzberger*innen bzw. der „Goldene Hahn“-Connection mit Thomas Kapielski, Béatrice Kreuzer und Erik Steffen als Herausgeber und Autoren mit Verbindung zu den Prenzlauer Berg-Leuten wie Florian Günter, die z. B. dessen Zeitschrift *Drecksack* auch im Goldenen Hahn vorstellten, gab es jetzt auch die „Ostgoten“ wie Alexander

¹¹ Angeblich soll Kramer ja irgendwann Hausverbot auf der Frankfurter Buchmesse gehabt haben, weil er beim Klauen teurer Bücher von anderen Ständen erwischt worden ist. Dass dies ein sportiver Moment war, habe ich selbst miterlebt, als Bernd, Horst Stowasser und ich durch die noch fast menschenleeren Hallen, kurz vor der Öffnung fürs Publikum, streiften.

Krohn (der mit seinem Verlag Destillery und der Zeitschrift *floppy miriapoda* von Ost-Berlin nach Kreuzberg übersiedelte), Bert Papenfuß, Karsten Kramnitz u.a. In aller Unterschiedlichkeit zwischen Ost und West fand Kramer hier in den neuen Genossen nicht nur ebenso trotzig Staatsgegner*innen, sondern auch trinkfreudige Gesprächspartner nicht nur über „Gott und die Welt“, sondern auch über Literatur, Kunst und Politik, was sich dann wiederum im Verlagsprogramm widerspiegelte. Die deutsche Wiedervereinigung war für uns Anarchist*innen – wenngleich erstmals ein Staat einfach so von der Landkarte verschwand – ein politisches Desaster, aber vom Menschlichen her gesehen eine Bereicherung.

Mit der Jahrtausendwende kam auch eine technische Erneuerung im Buchgewerbe zum Tragen, nämlich der Digitaldruck. Das zuvor übliche Druckverfahren war der Offsetdruck. Aber bei den großen schnellen Maschinen musste dann auch ca. eine Mindestauflage von 1.-2.000 Exemplaren gedruckt werden, um auf einen vernünftigen Verkaufspreis zu kommen. Dies bedeutete aber auch eine umfangreiche Lagerhaltung. Der Digitaldruck, der rasant seine Qualität verbessern konnte, ermöglichte dann zunächst kleinere, marktgerechtere Auflagen zu geringerem Kostenaufwand usw. Mit dem Geld, das für die Kosten eines Buchprojektes im Offset aufgewendet werden musste, konnten nun etwa fünf Buchprojekte finanziert werden.

Für Bernd und Karin Kramer war der Verlag ihr Leben. Sie hätten sich nichts Anderes vorstellen können. Warum auch? Keiner, der einen anarchistischen Verlag betrieben hat, ist irgendwie damit „reich“ geworden. Das ging gar nicht. Aber ein simples selbstbestimmtes Leben konnten schon einige verwirklichen.

Ein Hauch von Skandal

Die Fettnäpfchen innerhalb der anarchistischen Szene sind groß und breit verteilt. Hier nicht irgendwo reinzutreten, ist mitunter schwer, und ein Typ wie Bernd Kramer hat sich darum selten gekümmert. Eines der ersten dieser Fettnäpfchen war das Titelbild des Buches *Francisco Ferrer. Die moderne Schule. Betrachtungen über den Aufbau einer neuen Gesellschaft. Kampfansage*

gegen das staatliche Monopol der Erziehung. *Über die rationalistische Lehrmethode* (West-Berlin: Karin Kramer Verlag, 1975, 2.-3. Tausend). Zuerst erschienen mit einem Bucheinband, auf dem ein palästinensisches (?) Kind mit Gewehr abgebildet war. Hier gab es einige Proteste von anarchistischen Büchertischen und Gruppen, besonders aus den gewaltfreien Kreisen, so dass Kramers das Buch zurückzogen und mit dem Konterfei Ferrers auf dem Cover versahen.¹²

Die Farbe Schwarz¹³ ist kein Alleinstellungsmerkmal des Anarchismus. Auch Pastoren und Satanisten stehen auf diese Farbe. Die damalige Hausdruckerei Dressler in Westberlin druckte (die schwarze Kunst!) nicht nur die Klassiker-Reihe des Karin Kramer Verlages: Schwarzer Einband, Titellei mit Letraset gesetzt und einem Foto des Autors. Dressler druckte aber auch die Bücher des esoterischen Verlages Schikowski, der in ähnlicher Aufmachung Bücher zum Thema Satanismus veröffentlichte. Die Druckereien behalten immer einige Belegexemplare von den Druckaufträgen, und so kam Bernd Kramer ungefähr auf zwei Meter satanischer Bücher. Und wohl auch auf die Idee, etwa *Das 6./7. Buch Moses* (1. Auflage 1979, Neuauflage 2004) als Reprint zu veröffentlichen. Es folgten noch *Das achte und neunte Buch Mosis* (1989), sowie von Kurt Aram *Magie und Mystik in Vergangenheit und Gegenwart* (Berlin: Albertus, 1929; Reprint: Karin Kramer Verlag, 1983). Das Gerücht böser Zungen, die meinten, dass der Kramer Verlag sich mit den Büchern eine „goldene Nase“ verdient hätte, ist schlichtweg quatsch. Bernd Kramer nahm das Ganze nicht ernst, beschäftigte sich allerdings mit der Bibel und Satanismus und war durchaus von Zahlenmagie (bzw. dem Spiel mit Zahlen) fasziniert – was in seinem eigenen Buch gipfelte: *Die Apokalypse in der Konsumgesellschaft oder Das Rätsel der satanischen 666* (Berlin: Karin Kramer Verlag, 2008).

¹²In der Ausgabe von 1975 (mit dem Portrait Ferrers) wird das Jahr der Erstausgabe mit 1968 angegeben. Aber das Ferrer-Buch mit den bewaffneten Kindern auf dem Titel hat im Impressum „kk Verlag Berlin 1970“ zu stehen.

¹³Siehe hierzu auch: Bernd Kramer: *Weshalb schwingen die Anarchisten eine schwarze Fahne?*, in: *Der Rebell Anarchik!*, Berlin: Karin Kramer Verlag, 2008; oder: Boris von Brauchitsch: „SCHWARZ“, Hamburg: Textem Verlag, 2016. Über die Farbe Schwarz in der Kunst – sehr interessant. Oder halt: Dieter Scholz: *Die schwarze Fahne*, in: *Lexikon der Anarchie* ([online](#)).

Aber wie in vielen Fällen: Der Feind meines Feindes ist noch längst nicht mein Freund. Und der Gegenspieler Gottes nicht zwingend ein Freund der Anarchist*innen.

Von den „Schwarzen Bücher“ zur farbigen Einbandgestaltung: So in etwa könnte man sagen, als der Verlag in den 1980er Jahren seine Zusammenarbeit mit Heribert Becker beginnt. Mit Becker kommen „die Franzosen“ ins Programm, wie Fernando Arrabal (Exilant aus Spanien) oder Roland Topor (Sohn polnischer Einwanderer)¹⁴, sowie verschiedene Surrealisten, für die Becker dann ein deutschlandweit angesehener Experte wurde.

Und mit dem Arrabal-Buch *Im Schatten der roten Inquisition. Kuba heute Orwells 1984?* ging dann auch so ein richtiger Terz los, wo sich (fast) alle Linken auf den Fuß getreten fühlten. Bei den DKPlern samt deren „Deutsch-Kubanischer-Freundschaft“ war das klar, aber dass auch noch so viele Anarchist*innen am Mythos Che Guevara und Kuba klebten, war nicht zu erwarten. Es folgten eine Protestwelle, Verrisse usw. Der Karin Kramer Verlag sah sich genötigt, eine Din-A-4-Broschüre¹⁵ herauszugeben als Dokumentation über die Ereignisse um das Buch herum, und schlimmer noch: Übersetzer und Herausgeber Heribert Becker und der Verlag hätten sich fast über dieses Projekt entzweit.

Nun, DKPler*innen und Fidel Castro-Freund*innen zu ärgern, ist sicherlich das eine, von „Öko-Sozialistischen Parteigänger*innen“, wie Jutta Ditfurth und Peter Bierl, als „rechter Rand der Anarchie“ bezeichnet zu werden, was ganz anderes. 1989, im Jahr der Wiedervereinigung und der Angst vor „Großdeutschland“, erschien das Buch von Klaus Schmitt (in der Szene auch „Anzünder-Klaus“ genannt und ein Aktivist, der auf jeder Demo der 70er und 80er Jahre in der ersten Reihe zu finden war) *Silvio Gesell. „Marx“*

¹⁴ Eines dieser angekündigten, aber nie erschienenen Bücher war z.B. ein Buch von Heribert Becker über die *Panische Bewegung* (hatte nix mit der Panik zu tun, sondern mit Pan = griechischer Gott), die seinerzeit von Arrabal, Jodorowsky und Topor angeführt wurde und in Deutschland leider kaum beachtet wurde. Nach vielen Jahren fragte ich bei Becker nach, ob es etwa noch ein Manuskript dazu gäbe, was aber leider nicht mehr der Fall war. Auch von Roland Topor erschienen zwei Bücher im Karin Kramer Verlag. Während andere Bücher von Topor Bestseller wurden, liefen die Bücher im Karin Kramer Verlag nicht so gut. Schade.

¹⁵ ... *Zeitgenössische Re-Aktionen. Über die Denunzierung einer zeitgenössischen Kritik. Oder wie kritikfähig ist die Linke? ...*, (West-)Berlin: Karin Kramer Verlag, 1984, 24 Seiten. Mit dem schönen Zusatz: „Schutz-Steuer & Vergütungs-Gebühr: 2,00 DM“.

der *Anarchisten*?¹⁶. Dieses Buch führte wirklich zu sehr weitreichenden und harten Diskussionen, die – wie einige Anarchist*innen annahmen – von der Ökolinx angezettelt worden waren, allein um die anarchistische Szene zu spalten und der eigenen Partei zur Propaganda zu dienen. Das denunziatorische Element diente wohl eher der publizistischen Karriere und scheint ein genetischer Defekt bei einigen zu sein. Aber das Ganze hatte in der allgemeinen linken Szene einen starken Effekt¹⁷ und wirkte noch Jahrzehnte nach und wurde – oft in wirrer und abstruser Weise – von der „Szene-Gedanken-Polizei“ weiter betrieben.¹⁸

¹⁶Bereits 1983 gab Klaus Schmitt im Alleingang einen „Nachzügler“ der Zeitschrift *883*, Nr. 90, zu dem Thema heraus. Silvio Gesell (1862-1930), Finanztheoretiker, Boden- und Sozialreformer, Begründer der Freiwirtschaftslehre. Da Ökonomie frei von Moral ist, haben sich freiwirtschaftliche Gedanken in linken, mitunter aber auch in rechten Kreisen gefunden. Gesell selber stand dem Anarchismus nahe und war als Volksbeauftragter für das Finanzwesen in der ersten, libertären Münchner Räterepublik aktiv. Entgegen anderslautenden Gerüchten war der NSDAP-Wirtschaftstheoretiker Gottfried Feder keineswegs ein Anhänger freiwirtschaftlicher Ideen, sondern lehnte Gesells Auffassungen ausdrücklich als scharf zu bekämpfende „Irrlehre“ ab (z.B. in einem Artikel des *Völkischen Beobachters* vom 27.10.1923). Wenn aber aus linker Sicht heraus etwa eine Kritik an der Zinspolitik als per se antisemitisch betrachtet wird, frage ich mich, in wie weit die Stigmatisierung der Juden und Jüdinnen nicht ebenso von den linken Kritiker*innen ausgeht. Jedenfalls ein weites Feld. Gesell vertritt – meiner Meinung nach – eher einen staatskritisch liberalen Kurs, als einen ausformuliert anarchistischen. Sicherlich sind aber auch Fragen wie nach Grund- und Boden, mehr ökonomischer Unabhängigkeit von Frauen, monetäre Unabhängigkeit vom Staatsmonopol usw. durchaus diskutierbare Themen. Eine ganz andere Sache ist die Entstehung des Buches: Klaus Schmitt setzte sich im Verlag an den Schreibtisch und setzte das Buch selber in wochenlanger Arbeit. Ich denke mal, dass die Herausgabe dieses Buches eher der alten *883*-Seilschaft geschuldet war. Kramers selber hat das Thema eher nicht interessiert, so dass die einsetzende, heftige Kritik an dem Buch sie eher überraschte.

¹⁷Den ganzen Konflikt hier jetzt zu beschreiben, würde ein eigenes Buch füllen. Für die in Teilen böartige Stimmung gegen den Karin Kramer Verlag und Klaus Schmitt kann exemplarisch vielleicht ein Artikel bei der unsäglichen – zum Glück inzwischen eingestellten – Internetseite *anarchopedia.org* genannt werden. Hier gab es u.a. einen (anonymen) Bericht über eine Veranstaltung 2004 über „Haschrebellen“ usw. mit Bernd Kramer („ein übler Reaktionär“), Norbert „Knofo“ Kröcher (ohne zusätzliche Beschreibung) und als Moderator Bert Papenfuß („ein Apologet russischer Nationalbolschewisten“).

¹⁸Hierzu zählt u.a. ein Typ, der „Info-Stefan“ genannt wird und gerne lauthals Diskussionen sprengt mit wahnwitzigen Argumenten, wie etwa, dass Horst Mahler aus dem Personenregister der Dokumentation über die Zeitschrift *883* gestrichen werden müsste, oder dass Bernd Kramer für Beiträge des neu-rechten Apologeten Henning Eichberg verantwortlich sei, der

Oftmals ging Bernd Kramer – so muss man es wohl sehen – eher blauäugig in solche Situationen. Selten, dass er, bzw. der Verlag, darauf spekulierte, bei einer Veröffentlichung einen Skandal vom Zaun zu brechen, und wenn, dann weniger, um sich mit der Szene anzulegen, als eher mit Staat und Kapital. Das interne Schmutzige-Wäsche-Waschen war eher für ihn keine Option. Wenn, dann wurden die Konflikte aus der Szene eher an Kramer, bzw. den Verlag, herangetragen, aber dann konnte er auch wüst zurückpoltern. Diplomatie war nicht seine Stärke – aber dafür wurde er auch geliebt.

Spezereien

Als Autor und Verleger bewies sich Bernd Kramer als ein Geheimnisvoller: Noch in seinem Geburtsort Remscheid, wo er eine Lehre als Schriftsetzer absolvierte, gab er eine kleine Hefereihe mit dem Namen *Das Experiment* in drei Ausgaben heraus. Hierfür fanden sich Kramer, der Kriegsdienstverweigerer, und Rainer Langhans, der Kriegsdienstleistende, zusammen, wenngleich Langhans sich selbst nicht zum Herausgeberkreis zählte. Langhans war dann auch in West-Berlin die Verbindung zur Kommune I. Später sollte Kramer Langhans als Hitler-„Freund“ titulieren.¹⁹ Die drei Ausgaben der Zeitschrift *das experiment: unabhängige zeitschrift für die jugend* sind heute ganz selten bis gar nicht zu finden.

Ein anderes – völlig unbekanntes und im Internet kaum vorhandenes – Büchlein ist das Frühwerk von Bernd Kramer *Amerikanischer Faschismus*, erschienen in der von Peter Paul Zahl herausgegebenen Reihe *pp-quadrat*

heute in Dänemark in der linken Socialistisk Folkeparti aktiv ist und in vier Sammelbänden von *Unter dem Pflaster liegt der Strand* (Band 5, 8, 9 und 13; Band 13 erschien 1984) publiziert hatte (siehe hierzu den Eintrag zu Henning Eichberg bei *Wikipedia [online]*), oder etwa in einer Veranstaltung den Wiener Ökonomen Gerhard Senft aufforderte, auf den Verlag, in dem gerade sein Buch erschienen war, Einfluss zu nehmen, das Buch eines Palästinensers einzustampfen. Ab einen gewissen Punkt wurde „Info-Stefan“ von Besucher*innen aus Veranstaltungen rausgeschmissen.

¹⁹ Vgl. hierzu den Beitrag: Bernd Kramer: *Volksgenosse Rainer*, in: *Gegner*, Berlin: BasisDruck Verlag, Heft 1, Oktober 1999, S. 35 f.

von 1968. Außer einer Abbildung des Umschlages konnte ich bis dato kein Exemplar davon auftreiben, um den Inhalt zu sichten.

Und überhaupt: Verleger zu sein, bedeutet natürlich auch (anonyme) Textarbeit für Kataloge, Buchumschläge, Flyer usw., usw. So versuchten Kramers 1974, einen „Verein zur Förderung freiheitlicher Literatur“ zu gründen, um den Verlag besser und ökonomisch breiter aufzustellen. Hieraus entstanden mindestens zwei *Rundbriefe* mit jeweils acht Din-A-4-Seiten, deren Texte vermutlich von Bernd Kramer geschrieben wurden.

In den 1990er Jahren begann Bernd Kramer, mehr literarisch zu schreiben, angetrieben auch durch die Prenzlauer Berg-Connection, doch mal zu erzählen, wie das wohl so war in West-Berlin usw. Dazu kamen dann auch die ersten Lesungen hier und da (ausgehend vom Goldenen Hahn). Zu diesen Lesungen fertigte Bernd Kramer dann fotokopierte, hand-colorierte Broschüren an, die irgendwann später manchmal zu Büchern wurden und heute, aufgrund der kleinen Auflagen, zu gesuchten Sammelstücken geworden sind. So etwa der Band *Fragmente ...*²⁰ oder zu seinem Buch *0,7 Gramm . . .*²¹ oder eben ein Teil seiner surrealistischen „wüsten Geschichten“ um den Philosophen Heidegger²². Dieses posthum erschienene Buch versammelt dann auch nur einen Teil der Geschichten, die Kramer verschenkte, verlieh usw., und somit die Texte wild in die Gegend verteilte, so dass das ursprüngliche Inhaltsverzeichnis mehr Kapitel aufwies, als letztlich noch zusammentragbar waren. Auch das typisch für Bernd Kramer. Nur das Hier und Jetzt zählt. Und obwohl er selbst auf sie angewiesen war – die Archivar*innen und Bibliothekar*innen, die Verleger*innen samt ihren privaten Archiven usw. –, bezogen auf seine Person interessierte ihn dies alles nicht.

²⁰ *Gefundene Fragmente: Die umherschweifenden Haschrebellen & Peter Handke / Hartmut Sander / Rolf Dieter Brinkmann / Rudi Dutschke / Rainer Langhans / Fritz Teufel u. a. 1967-1980. Band 1 [alles erschienene]*, hrsg. von Bernd Kramer, Berlin: Karin Kramer Verlag, 2004.

²¹ Bernd Kramer: *Aus der Leber eines Tau-Geni-X: 1. Test 0,7 Gramm*, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1997.

²² Bernd Kramer: *Das Gasthaus zum letzten Yeti: Ein philosophischer Reisebericht*, hrsg. von Hermann Jan Ooster, Berlin: Quiqueg, o. J. [2017].

Schluss

*ein paar dinge von denen ich weiß. gedichte und bilder*²³ ist der Titel eines der frühen nicht-anarchistisch-theoretischen Bücher aus der Anfangszeit im Karin Kramer Verlag. Und unter dieses Motto will ich auch diese Einleitung zu den Texten von Bernd Kramer verstanden wissen, die eben nur „ein paar Dinge“ ansprechen kann. Bernd Kramer, ein kommunikativer Mensch, der so manches Buchprojekt am Tisch seiner Stammkneipe „Roter Hahn“ in Kreuzberg ausgeheckt hat. Der begeisterungsfähig und begeisternd sein konnte. Sein Bekanntenkreis war groß und jede*r hatte so seine eigenen Begegnungen mit ihm und Erinnerungen an ihn²⁴. Und wer an Bernd Kramer als Autor und Verleger denkt, muss auch immer Karin mitdenken. Ohne sie hätte dieser Verlag wohl nie so lange existieren können, der durchaus zu den einflussreichsten Verlagen der anarchistischen Szene in Deutschland gezählt werden kann. Ihre ruhige – aber durchaus bestimmende – Art war die Grundlage auch für Bernds Leben. Aber wie gesagt: Hier sind bisher alles nur Fragmente, Splitter, Momentaufnahmen aufgeführt. Die Geschichte muss noch geschrieben werden.

Bernd Kramer: *Gläubige ohne Gott, Helden ohne Pathos. Gesammelte Schriften, Band 1*, herausgegeben und eingeleitet von Jochen Knoblauch, Berlin: Quiqueg Verlag, 2024, 350 Seiten, zahlreiche Abbildungen, ISBN 978-3-945874-17-2, 22,80 €.

²³ jörg burkhard / harry oberländer / j. monika walther: *ein paar dinge von denen ich weiß. gedichte und bilder*, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1977. Auf dem Buchrücken ist ein Foto, welches die zwei Autoren, die Autorin und Bernd Kramer zeigt. Unter dem Foto sind bio-bibliographische Angaben zu den Personen, inkl. zu Bernd Kramer, ohne dass dieser einen Text zu dem Band beigesteuert hatte. Der Text von B. K. lautet: „bernd kramer, vater eines Kindes. schreibe das hier, weil ich auf dem foto zu sehen bin. ich lese gerne gedichte. bin schon 1940 in remscheid geboren und davon überzeugt, daß das bergische land irgendwann einmal ein gedicht von mir gewidmet bekommt.“

²⁴ Siehe hierzu die zahlreichen Erinnerungen an B. K. auf der Gedenkseite des Dadaweb ([online](#)).

[LEERSEITE]

Mitteilungen



Die Teilnehmer:innen des 5. Anarchismus-Forschungstreffens vom 15. bis 17. September 2023 auf der Bakuninhütte in der Nähe von Meiningen in Thüringen.

Das 5. Anarchismus-Forschungstreffen auf der Bakuninhütte vom 15. bis 17. September 2023

Von den Teilnehmer:innen des Forschungstreffens

Die warmen Spätsommertage, die in diesem Jahr das dritte Septemberwochenende bot, luden dazu ein, sich auf der Bakuninhütte zu treffen und im Schatten der umgebenden uralten Bäume aktuelle Forschungen vorzustellen und gemeinsam zu diskutieren. Die jährlichen Treffen sind umso wichtiger, als es in Deutschland derzeit kein anderes Format gibt, das sich direkt anarchosyndikalistischer und anarchistischer Geschichte widmet und in dem ein Austausch über Quellen, Forschungsdesigns und inhaltliche Fragen möglich ist. Es waren zwölf Teilnehmer:innen angereist, von denen zehn in jeweils einer halben Stunde ihre Projekte vorstellten.

Zu den überraschenden Funden von Bildmaterial der letzten Jahre gehört ein Konvolut von ca. 400 Fotos aus dem Nachlass von Wilhelm Wehner, dessen Leben und Wirken allenfalls in Schweinfurt noch bekannt ist. Dort widmet sich seit Jahren Norbert Lenhard der Erforschung der lokalen Arbeiter:innenbewegung und präsentiert seine Ergebnisse in Stadtführungen. In diesen Kontext fügt sich die Sichtung des neu aufgefundenen Bildmaterials gut ein. Die Ergebnisse sollen zudem in eine Biografie von Wehner einfließen. Wehner war in Berlin Redakteur der Wochenzeitung *Der Revolutionär*, organisierte in Stuttgart die Gruppe des „Sozialistischen Bundes“ und wurde nach seiner Rückkehr nach Schweinfurt eine der zentralen Persönlichkeiten der dortigen Arbeiter:innenbewegung. Er gab wesentliche Impulse für die Gruppe der Freien Arbeiter Union (FAUD), wirkte bei den Naturfreunden sowie den Freidenkern und war gewerkschaftlich in verschiedenen Positionen aktiv. Bei seiner Beisetzung 1968 gaben ihm unter der Aufsicht der Polizei mehrere hundert Weggefährter:innen das letzte Geleit.

Bernd Jerzimbeck widmet sich zusammen mit fünf weiteren Interessierten der Erforschung des kompositorischen Nachlasses von Peter Heinrich Ortmann, der im Auftrag der FAUD in Düsseldorf die Leitung mehrerer Chöre und großer Konzertveranstaltungen übernommen und zahlreiche Lieder und Chorwerke geschrieben hatte. Das Noten- und Aufführungs-

material musste nach 1933 an die Polizei abgeliefert werden und wurde wahrscheinlich komplett vernichtet. Aus dem Gedächtnis rekonstruierte Ortman nach 1945 zahlreiche Werke. Die handschriftliche Kladde ist erhalten und soll nun transkribiert werden. Zwei Lieder wurden mit hohem Aufwand bereits druckreif aus der Handschrift gesetzt. Mit dem transkribierten Material könnten Aufführungen durch Chöre möglich werden, und vielleicht lassen sich zusätzlich moderne Bearbeitungen erstellen, die das musikalische Werk heute in zeitgemäßer Form wieder erlebbar machen. Zusammen mit anderem Liedgut, das im Kaiserreich und in der Weimarer Republik von Anarchist:innen und Anarchosyndikalist:innen gesungen wurde, sollen wichtige Teile von Ortmanns Werk in einem Liederbuch veröffentlicht werden. Großen Wert legt die Gruppe darauf, dass die Lieder darin in ihrem historischen und musikalischen Zusammenhang dargestellt werden.

Eine globale Ausrichtung verfolgt die Dissertation von Anna Regener. In ihrer Buchgeographie untersucht sie die globale Verbreitung von Büchern, die den Begriff „Anarchismus“, in jeweiliger Übersetzung, im Titel führen. Anhand der Onlinekataloge von 120 Nationalbibliotheken weltweit konnten die spezifischen Wellen von Veröffentlichungen ab 1884 ermittelt werden. Zu den markanten Clustern werden Fallstudien eingefügt, z. B. zu den ersten 10 Jahren „Anarchismus“ beginnend mit der 1884 veröffentlichten Kontroverse von Paul Grottkau und Johann Most, zur Revolutionszeit um 1906 in Russland, zur Welle der 1970er Jahre und zur vielfach übersetzten und verbreiteten Polemik *Anarchismus oder Sozialismus* von Joseph Stalin. Bereits erkennbar ist, dass die Verbreitung und Lebenszyklen von Büchern und Werken nicht direkt mit der Entwicklung der „globalen Bewegung“ korrelieren, sondern sich vielmehr über Sprach- und Rechtsräume abbilden. Im kommenden Jahr soll die Arbeit fertiggestellt werden.

Im Rahmen ihrer Frauen- und Feminismusforschungen gibt Gisela Notz seit 2003 Kalender heraus, deren Monatsblätter *Wegbereiterinnen* vorstellen, bedeutende Frauen, die zu Unrecht vergessen wurden. Jedes Monatsblatt enthält ein Porträt und einen Text mit biographischen Angaben. Unter den Vorgestellten finden sich etliche Anarchistinnen. Die Spannweite reicht von Politikerinnen bis hin zu Künstlerinnen. 2018 wurden die Kalenderbeiträge aus 17 Ausgaben in dem gleichnamigen Buch veröffent-

licht, das mittlerweile schon die dritte Auflage erlebte. Mit den Wiederentdeckungen konnten wiederum weitere Forschungen angestoßen werden. Es können nicht nur Frauen, sondern auch Autoren schreiben, wenn die Themen passen. Sie rief dazu auf, an dem Projekt mitzuwirken und so die Ergebnisse biografischer Frauenforschungen einem allgemeinen Publikum vorzustellen.

Nach dem Erscheinen der *politischen Biographie* Gustav Landauers 2014 gründete sich ein Jahr später die gleichnamige Landauer-Initiative, deren Veröffentlichungen von Erik Natter vorgestellt wurden. Dabei handelt es sich primär um Auswertungen bisher unberücksichtigter Primärquellen, die als Broschüren kostengünstig angeboten werden. 2023 sind bislang ein Beitrag zum Berliner *Friedhof der Märzgefallenen als anarchistischem Traditionsort* und die Transkription der *Notizbücher* von Erich Mühsam aus den Jahren 1926-1933 in zwei Bänden erschienen. Derzeit sind Veröffentlichungen zur Geschichte der Berliner FAUD, zum syndikalistischen Frauenbund und zum Beitrag von Anarchist:innen zur frühen Genossenschaftsbewegung in Arbeit. Ein weiterer Schwerpunkt sind umfangreiche Digitalisierungen von historischen Periodika und der Austausch mit Forschenden.

Ein *Lesebuch* mit weithin unbekanntem Texten aus dem Vormärz und der Revolution von 1848/49 präsentierte Olaf Briese, der sich schon geraume Zeit mit Anarchisten in der politischen Literatur des Vormärz befasst. In zwei Bänden kommen die Protagonist:innen selbst zu Wort. Nicht immer bezeichnen sich die Autor:innen als Anarchist:innen, vielmehr verbindet sie die Forderung nach der „ganzen Freiheit“. Zu unterscheiden sind in dieser Zeit drei Hauptströmungen, die von Intellektuellen vertreten wurden: die Berliner „Freien“, die zum Individualanarchismus tendierten, die sog. „wahren Sozialisten“, also die libertären Sozialisten um Moses Hess und Karl Grün, sowie die in der Schweiz verbreiteten Gruppen der Arbeiter- und Handwerkeranarchisten um Wilhelm Marr. Ein Kapitel würdigt die Zeugnisse von Frauen, darunter „Baronin“ Emilie Lehmann, die 1848 den Gedichtband *Sonnenschirm und Reitpeitsche* und einen *Aufruf zur Emanzipation* verfasste.

Xavier Bougarel stellte seine Arbeit zum Anarchosyndikalismus und dem Arbeitsrecht in der Weimarer Republik vor. Darin untersucht er die

Beteiligung der Freien Arbeiter Union Deutschlands an den Betriebsratswahlen und am Abschluss von Tarifverträgen. Die Fragestellung zielt darauf ab, ob die FAUD in der Weimarer Republik wirklich einen Niedergang erlebte. Seine These ist, dass die Anzahl der Aktivist:innen stabil blieb und erst die Verfolgung durch den NS-Staat zu ihrer Vernichtung führte. Die marxistische Erklärung, der Anarchosyndikalismus sei nur eine frühe Phase der Arbeiterbewegung gewesen, greift hier zu kurz. Ein zentrales Ergebnis der Untersuchung ist die Feststellung, dass das Überleben syndikalistischer Strukturen von den jeweiligen verfolgten kreativen Taktiken abhängig ist, die der wirtschaftlichen Lage angemessen sein müssen. Ein „pragmatischer Syndikalismus“ verhinderte nicht den Mitgliederschwund, der am Ende der revolutionären Phase 1924 einsetzte.

Über seine Recherchen zum Schicksal der Opfer des Nationalsozialismus aus den Reihen der anarchistischen und anarchosyndikalistischen Bewegung referierte Hartmut Rübner. Bislang fehlt ein Gedenkort ebenso wie ein Verzeichnis der betroffenen Personen. Zudem ist der Opferbegriff schwer abgrenzbar. Auch sind die Kriterien der organisatorischen Zugehörigkeiten klärungsbedürftig. Insgesamt ist noch eine intensive Recherche der Opferschicksale vor Ort notwendig. Eine erste Aufstellung der Opfer umfasst 39 Personen, die entweder in der Gefängnis- und Zuchthaushaft, in den KZs, in der Strafddivision 999 oder auf andere Weise zu Tode gebracht worden sind. Es wäre denkbar, eine erweiterbare Open Access-Publikation zu starten, die als Internetpräsentation konzipiert und zusätzlich als kommentierte Dokumentation mit Einleitung gedruckt werden könnte. Als Orte der Erinnerung bieten sich die beiden erhaltenen Gebäude in Berlin an, in denen die Geschäftskommission der FAUD ihren Sitz hatte, in der Warschauer Straße bzw. am Märkischen Ufer. Hinzu kommen der geplante Gedenkort für Erich Mühsam im KZ Oranienburg und die Bakuninhütte nahe Meiningen.

Eine wissenschaftliche Leerstelle füllt die Dissertation von Jan Rolletschek. Darin untersuchte er die Bedeutung der Philosophie Spinozas für die organisatorische und publizistische Praxis Gustav Landauers. Das Verfahren der Arbeit war zugleich historisch und theoretisch. Es hatte vor allem darin bestanden, Landauers eingreifende Publizistik auf ihre philosophischen Voraussetzungen zurückzuführen und sein Denken zu verschiedenen

Zeitpunkten als relative systematische Einheit zu konstruieren. Im Grunde ging es darum, Texte, die nicht in erster Linie als theoretische Texte geschrieben worden sind, dennoch als solche zu lesen, um die darin „prozessierende“ Philosophie hervortreten zu lassen. Dabei hat sich die These, dass es sich beim antipolitischen Werk Landauers um einen Anarchismus auf spinozistischer Basis handelt, sehr weitgehend bestätigt. Vor diesem Hintergrund erscheinen seine praxisphilosophischen Ansichten in einem deutlicheren Licht und lassen sich für heutige Auseinandersetzungen aktualisieren. Die Arbeit soll Anfang des Jahres eingereicht werden.

Kai Richarz berichtete von der Tätigkeit der Geschichts-AG des Vereins der Bakuninhütte. Das Vereinsarchiv bedarf weiterhin einer professionellen Überholung und Digitalisierung. Für eine potentielle Übernahme laufen bereits Gespräche mit dem Staatsarchiv Meiningen. Die AG plant, jeweils ein Thema im Jahr zu bearbeiten und hierzu diverse Formate anzubieten. So soll es 2025/2026, zum 100. Jubiläum des Bestehens der Bakuninhütte, wieder eine größere Tagung geben, die im Umfang dem Programm von 2015 entsprechen könnte. Neben den wissenschaftlichen Beiträgen könnte auch ein Kunstwettbewerb für ein dauerhaftes Erinnerungszeichen an den Jahrestag ausgeschrieben werden. Ein besonderer Schwerpunkt bei wiederkehrenden Tagungen könnte das Thema „Anarchismus und Ökologie“ sein. Hierzu soll ein erster Workshop zu Pfingsten im nächsten Jahr stattfinden. Die Wanderausstellung zur Geschichte der Hütte ist einsatzbereit und kann an Interessierte verliehen werden. Als Kooperationspartner für eine Veranstaltungsreihe könnte auch das Meininger Theater infrage kommen, z.B. wäre eine gemeinsame Tagung über Gustav Landauers Aktivitäten im künstlerischen Ausschuss der Volksbühne und zu seinen Theaterkritiken denkbar. Ein Meininger Arbeitskreis zur Geschichte der Blutnacht an der Gaststätte Wolfsschlucht im Jahre 1923 plant für den 13. und 14. Oktober 2023 die Einweihung einer Gedenkplatte und eine temporäre Ausstellung. Bei einem Überfall der Reichswehr wurden drei Arbeiter erschossen, die der SPD, KPD und der FAUD angehörten. Ein Sonderheft soll bekannte Persönlichkeiten der Arbeiter:innenbewegung würdigen, darunter den in Meiningen aufgewachsenen Karl Korsch, den Mitbegründer der Bakuninhütte Otto Walz und den Pädagogen und Theoretiker der Volksbildung Eduard Weitsch.

Die Referate waren eingebunden in drei Tage des geselligen Beisammenseins. Es wurde gemeinsam gekocht und gegrillt und zum Abschluss des erfolgreichen Treffens gab es noch eine Wanderung rund um die Hohe Maas, das Hochplateau, in dessen Mitte das anarchosyndikalistische Kulturdenkmal Bakuninhütte liegt.

Die Autor:innen dieser Ausgabe

Alfred Betschart, Studium und Promotion an der Universität St. Gallen (Schweiz). Er forscht vor allem zur Philosophie seit 1830, insbesondere zu Jean-Paul Sartre. Für die Publikationsliste siehe www.sartre.ch.

Avram Noam Chomsky (geb. 7. Dezember 1928 in Philadelphia, Pennsylvania, USA) ist emeritierter Professor für Linguistik am Massachusetts Institute of Technology (MIT). Neben seiner Arbeit als Sprachwissenschaftler betätigte sich Chomsky als Theoretiker einer libertären Transformation der Gesellschaft. Er bezeichnet sich selbst als libertären Sozialisten mit Sympathien für den Anarchosyndikalismus, und er ist Mitglied der libertär-unionistischen Gewerkschaft **Industrial Workers of the World (IWW)**. Chomsky gilt als einer der bedeutendsten Intellektuellen der politischen Linken in den USA und ist seit dem Vietnamkrieg als scharfer Kritiker der US-amerikanischen Außen- und Wirtschaftspolitik international bekannt. Nach Angaben des Arts and Humanities Citation Index von 1992 ist Chomsky im Zeitraum zwischen 1980 und 1992 die am häufigsten zitierte lebende Person der Welt gewesen.

Ronald Hinner, geb. 1983, lebt in der Nähe von Wien. Masterstudium Philosophie an der Universität Wien, abgeschlossen mit einer Pionierarbeit zum Thema *Max Stirner und die moderne Gnosis*. Ausbildung zum diplomierten Lebensberater, Versuch einer Verbindung von Theorie und Praxis durch die Synthese von Philosophie und Coaching.

Thomas (Thom) Holterman (geb. 1942) ist ein niederländischer Antimilitarist, Freidenker und libertärer Rechtswissenschaftler. Bis Ende 2002 bekleidete er eine außerordentliche Professur an der Erasmus-Universität in Rotterdam. Schwerpunkt seiner Lehr- und Forschungstätigkeit war die Beziehung zwischen Anarchismus und Recht. Bis heute beschäftigt ihn die Frage, ob und in welchem Umfang der Anarchismus als Theorie und soziale Bewegung eine Bedeutung für Recht und Rechtsauffassungen haben kann. Seit 1974 war Thom Holterman fester Mitarbeiter bei der anarchistischen

Vierteljahreszeitschrift *de AS*, die nach 48 Jahrgängen Ende 2020 ihr Erscheinen einstellte. Er schreibt u. a. auch Artikel und Buchbesprechungen für die niederländische Website für Kultur, Politik und Anarchismus *Liber-taire orde* ([online](#)).

Jochen Knoblauch, geboren und aufgewachsen in West-Berlin. Diverse Jobs. Seit ca. 1990 neben diversen Lohntätigkeiten Mitarbeit an verschiedenen Zeitschriften (*espero*, *contrast*e, *graswurzelrevolution*) und Herausgeber diverser Buch- und Broschürentitel.

Stephan Krall, geb. 1954 in Hamburg. Dort Studium der Biologie. Promotion an der Humboldt-Universität zu Berlin mit einer Arbeit über Schädlinge an Perlhirse in Niger (Westafrika). 38 Jahre beruflich tätig in der Entwicklungszusammenarbeit („Entwicklungshilfe“), davon acht Jahre in Togo und Benin. Seit Januar 2020 in Ruhestand. In den 1970er Jahren aktiv in der anarchistischen und Umweltbewegung, u. a. mit der Herausgabe von Zeitschriften. Von 1989 bis 2019 aktiv als Gewerkschafter der ötv und ver.di. Unter anderem stellvertretender Betriebsratsvorsitzender, stellvertretender Aufsichtsratsvorsitzender, und 25 Jahre Mitglied der Tarifkommission. Zahlreiche Veröffentlichungen zu wissenschaftlichen und politischen (anarchistischen) Themen.

Rolf Raasch, geb. 1953, lebt in Berlin. Diverse berufliche Tätigkeiten – unter anderen als Dekorateur und Altenpfleger –, Studium der Soziologie, Beschäftigung zuletzt als Sozialtherapeut. Mitbegründer des Libertad Verlages und des Libertären Forums Berlin. Mitarbeiter des Oppo-Verlages.

Jochen Schmück, geb. 1953, lebt in Potsdam. Nach einer Lehre als Kupferdrucker war er in verschiedenen Berufen tätig, u. a. als Rangierarbeiter und Altenpflegehelfer. Erlangung der Hochschulreife auf dem 2. Bildungsweg, danach Studium der Kommunikationswissenschaften/Publizistik, Geschichte und Politologie an der Freien Universität Berlin. Verleger und Herausgeber von Veröffentlichungen des Libertad Verlages ([online](#)). Mitbegründer des Forschungs- und Dokumentationsprojektes „Datenbank des deutschsprachigen Anarchismus (DadA)“ und des DadAWeb, das Onlineportal für Anarchie- und

Anarchismusforschung ([online](#)). Für seine verlegerische Arbeit wurde er von der Erich-Mühsam-Gesellschaft gemeinsam mit Andreas W. Hohman von der Edition AV mit dem Erich-Mühsam-Preis 2013 ausgezeichnet.

Yağız Alp Tangün, geb. 1991, ist Autor und Forscher. Seit 2014 hat er Beiträge in verschiedenen Magazinen und Büchern zu den Themenfeldern Politik, Philosophie und Kultur in der Türkei veröffentlicht. Im Jahr 2018 nahm er an einem Doktoranden-Programm der Abteilung für Politikwissenschaften an der Marmara-Universität in Istanbul teil. Im Jahr 2023 erhielt er den Dokortitel für die Verteidigung seiner Dissertation *City Hospitals as Control Spaces in the Reproduction of State and Capital* [dt.: *Städtische Krankenhäuser als Kontrollinstanzen für die Reproduktion von Staat und Kapital*]. Er interessierte sich für kritische akademische Initiativen und für aktivistische Wissensproduktion im Kontext von Gegen-Macht. Als Aktivist betreibt er weiterhin auf [graphcommons.com](#) seine Netzwerk-Kartierungsstudien zum Prozess der Enteignung öffentlicher Ressourcen in der Türkei. Seit Juni 2023 hat er in Marburg gelebt. Siehe auch seine Autorensseite auf [academia.edu](#).

Charles Thorpe ist Professor für Soziologie an der University of California, San Diego. Seine Forschungsschwerpunkte sind Sozialtheorie, Kommunikations- und Medienwissenschaften, Technologie und Umweltpolitik. Thorpe hat u.a. die folgenden Bücher veröffentlicht: *Oppenheimer: The Tragic Intellect* (University of Chicago Press, 2006), *Necroculture* (Palgrave Macmillan, 2016) und *Sociology in Post-Normal Times* (Lexington Books, 2022).

Žiga Vodovnik, PhD, ist außerordentlicher Professor für Politikwissenschaft an der Fakultät für Sozialwissenschaften der Universität von Ljubljana in Slowenien. Seine Lehr- und Forschungsschwerpunkte sind zeitgenössische politische Theorien und Praktiken, soziale Bewegungen und die Geschichte politischer Ideen.

Ian Welsh ist Honorary Senior Research Fellow an der Universität Cardiff, Großbritannien. Von 1978 bis 1984 promovierte er in Soziologie an der Universität Lancaster. Seine Forschungsschwerpunkte sind kritische Theorie, qualitative Methoden, Politikanalyse, Wissenschaftstheorie und Pädagogik.

Siegbert Wolf, Dr. phil., geb. 1954, Historiker und Publizist in Frankfurt am Main, Gründungs- und Vorstandsmitglied der Martin Buber-Gesellschaft. Zahlreiche Bücher u.a. über Judentum, Gustav Landauer, Martin Buber, Hannah Arendt, Jean Améry, Samuel Lewin, Antisemitismus sowie zur Frankfurter Stadtgeschichte: Hrsg.: *Jüdisches Städtebild Frankfurt am Main* (1996). Mitinitiator des im Sommer 2017 feierlich eingeweihten neuen „Gustav Landauer-Denkmal“ auf dem Alten Teil des Waldfriedhofs in München. Seit 2008 Herausgeber der *Ausgewählten Schriften* Gustav Landauers im Verlag Edition AV (Bodenburg/Nds.). Zuletzt Bd. 15: *Meister Eckharts Mystische Schriften. In unsere Sprache übertragen von Gustav Landauer – Textkritische Ausgabe* (2019). Vgl. auch den Wikipedia-Eintrag zu Siegbert Wolf ([online](#)).

Andreea Zelinka ist in der feministischen, Menschenrechts- und anti-kapitalistischen Bildungsarbeit in Wien tätig. Sie betreibt den Podcast *Anarchie & Cello*.

Last but not least: *espero* braucht Deine Unterstützung!

Wir hoffen, dass Dir die vorliegende Ausgabe der *espero* gut gefallen hat und Du auch künftig am Erscheinen unserer undogmatisch-libertären Zeitschrift interessiert bist.

Wie Du Dir nach der Lektüre dieser Ausgabe sicherlich vorstellen kannst, erfordert die Herstellung der von uns *kostenlos* herausgegebenen Zeitschrift *espero* einen nicht unerheblichen Aufwand, den wir auf Dauer sicher nicht alleine werden schultern können. Um das längerfristige Erscheinen der *espero* zu sichern, sind wir deshalb auf die Unterstützung durch unsere Leserinnen und Leser angewiesen.

Wenn auch Du am weiteren Erscheinen der *espero* interessiert bist und das Projekt einer kostenlos erscheinenden undogmatisch-libertären Zeitschrift unterstützen möchtest, dann kannst Du das folgendermaßen machen:

1. **Jetzt spenden!** über unsere Spendenseite auf dem gemeinnützigen Spendenportal [betterplace.org](https://www.betterplace.org). Eingehende Spenden werden ausschließlich zur Deckung der dem Projekt entstehenden Sachkosten (wie Satz und Layout, Web-Providergebühren, Übersetzungen usw.) verwendet.
2. *Indem Du uns direkt* bei der Herausgabe und Herstellung der *espero* unterstützt. Unterstützung brauchen wir in den Bereichen: Übersetzung, Redaktion und Korrektorat, Satz und Layout sowie Webentwicklung (Aufbau der *espero*-Homepage inkl. Onlinearchiv). Du erreichst uns per E-Mail an: kontakt@edition-espero.de.

Wir freuen uns über jede Art der Unterstützung!

Das Herausgeberkollektiv

Markus Henning, Jochen Knoblauch, Rolf Raasch und Jochen Schmück
in Berlin, Frankfurt am Main und Potsdam | www.edition-espero.de

www.aLibro.de

Die Fachbuchhandlung für Anarchie und Anarchismus

Ein Mausklick auf den Namen des Autors bzw. der Autorin
führt direkt zu deren Buchtitel im aLibro-Onlineshop

Texte von Ach, Manfred • Agnoli, Johannes • Ba Jin • Bakunin, Michail A. • Barclay, Harold • Bartolf, Christian • Baumann, Michael „Bommi“ • Becker, Heiner M. • Berkman, Alexander • Bernecker, Walther L. • Berneri, Marie-Louise • Beyer, Wolfram • Bianchi, Vera • Blankertz, Stefan • Boas, Franz • Bookchin, Murray • Brieese, Olaf • Brupbacher, Fritz • Buber, Martin • Burazerovic, Manfred • Camus, Albert • Cantzen, Rolf • Chomsky, Noam • Clastres, Pierre • Critchley, Simon • Debord, Guy • Degen, Hans Jürgen • Dolgoff, Sam • Drücke, Bernd • Duerr, Hans Peter • Einstein, Carl • Fähnders, Walter • Federn, Etta • Feyerabend, Paul • Fleming, Kurt W. • Friedrich, Ernst • Gandhi, Mahatma • Gesell, Silvio • Godwin, William • Goldman, Emma • Goodman, Paul • Gordon, Uri • Graeber, David R. • Graf, Andreas G. • Günther, Egon • Haude, Rüdiger • Haug, Wolfgang • Heider, Ulrike • Henning, Markus • Hirte, Chris • Jung, Franz • Kalicha, Sebastian • Kast, Bernd • Klemm, Ulrich • Knoblauch, Jochen • Kramer, Bernd • Kröger, Marianne • Kropotkin, Pjotr A. • Kuhn, Gabriel • Landauer, Gustav • Laska, Bernd A. • Le Guin, Ursula K. • Lehning, Arthur • Lévi-Strauss, Claude • Linse, Ulrich • Mackay, John Henry • Malatesta, Errico • Marin, Lou • Matzigkeit, Michael • Mauss, Marcel • Michel, Louise • Most, Johann • Mühsam, Erich • Mümken, Jürgen • Nelles, Dieter • Nettle, Max • Oberländer, Erwin • Oppenheimer, Franz • Orwell, George • P. M. • Paz, Abel • Portmann, Werner • Proudhon, Pierre-Joseph • Raasch, Rolf • Ramm, Thilo • Ramus, Pierre • Rättsch, Christian • Read, Herbert • Reclus, Élisée • Rocker, Rudolf • Roemheld, Lutz • Rübner, Hartmut • Rüdtenklau, Wolfgang • Rüdiger, Helmut • Russel, Bertrand • Santillán, Diego Abad de • Schmück, Jochen • Schuhmann, Maurice • Seidman, Michael M. • Senft, Gerhard • Serge, Victor • Sigrist, Christian • Souchy, Augustin • Spooner, Lysander • Stirner, Max • Stowasser, Horst • Szittyá, Emil • Thoreau, Henry David • Timm, Uwe • Tolstoi, Leo Nikolajewitsch • Tomek, Václav • Traven, B. • Vaneigem, Raoul • Volin • Von Borries, Achim • Voß, Elisabeth • Wagner, Thomas • Walter, Nicolas • Weil, Simone • Wilk, Michael • Wolf, Siegbert • Zahl, Peter-Paul und vielen anderen Autor*innen. • Bei aLibro findest Du die Bücher, die Du woanders nicht oder nicht mehr bekommst. GOTO: www.alibro.de.

contraste

zeitung für selbstorganisation

447

38. JAHRGANG

DEZEMBER 2021

4'50 EUR

PROJEKTE GENOSSENSCHAFTEN BIOTONNE KUNST & KULTUR



SCHWERPUNKT

**Nachbarschaftshilfen als
genossenschaftlicher Verbund?**

www.contraste.org

graswurzel revolution



Seit 1972 erscheint die graswurzelrevolution und kommentiert die aktuelle Politik und Kultur aus gewaltfrei-anarchistischer Sicht.

Sie berichtet über:

- Direkte gewaltfreie Aktionen
- Gewaltfreie und anarchistische Bewegungen in anderen Ländern
- Theoretiker*innen des Anarchismus und der Gewaltfreiheit
- Befreiung im Alltag

Jahresabo / Geschenkaboo: 45 € (10 Ausgaben)

Schnupperabo: 9 € (12 € Ausland, 3 Ausg., bitte Vorkasse)

Auslandsabo: 55 € / Förderabo: 68 €

Probexemplar: gratis

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.

espero – *Neue Folge* – knüpft an die Tradition der von 1993 bis 2013 erschienenen Vierteljahresschrift *espero* an und will dieses bewährte Forum für libertäre Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung in neuer und zeitgemäßer Form fortführen. Im Bewusstsein, dass es nicht „den Anarchismus“ geben kann, sondern unzählige Möglichkeiten, Anarchie zu leben und weiterzuentwickeln, vertreten und diskutieren wir einen offenen Anarchismus ohne Adjektive. Wir wollen dabei Gräben zuschütten und nicht aufreißen. Innerhalb unserer Möglichkeiten treten wir für eine herrschafts- und gewaltfreie solidarische Gesellschaft ein.

espero heißt (im Spanischen): Ich hoffe. Und wir hoffen, mit unserer ab Januar 2020 in neuer Folge unter diesem Titel erscheinenden Zeitschrift in einen Dialog mit unseren Leser:innen zu kommen. Wir würden uns freuen, wenn *espero* sich zu einem Forum für die undogmatische Diskussion libertärer Ideen entwickelt.

Das Redaktionsteam
in Berlin, Frankfurt am Main und Potsdam

Jetzt spenden!

Über die *espero*-Spendenseite
auf betterplace.org