

Unerledigte Anfragen des Anarchismus

Von

WOLFGANG LIENEMANN

»Eine schleichende Gestalt, den Hut über die Augen gezogen, in der Tasche eine glimmende Bombe ...¹« – dieses Klischee des Anarchisten ist heute lebendig wie je und hat in jüngster Vergangenheit neue Aktualität erhalten durch Anschläge auf Banken in Rom und Mailand am 12. Dezember 1969, durch die Befreiung des Frankfurter Kaufhausbrandstifters *Baader* in Berlin sowie durch zahlreiche Explosionen, die amerikanische Großstädte erschütterten und *Richard Nixon* veranlaßten, die Todesstrafe für derlei Sprengstoffanschläge mit tödlichem Ausgang zu verlangen².

Neben solchen spektakulären Ereignissen, denen das Wort Anarchismus zweifellos seine Schockwirkung verdankt, sind latente anarchistische Motive in der Gegenwart wohl wirksamer als je zuvor. Drei willkürlich herausgegriffene Parallelen von modernen filmischen Motiven und anarchistischen Topoi seien lediglich genannt: in der SchlußEinstellung von *Godards* »Pierrot le Fou« (1965, deutsch »Elf Uhr nachts«) sprengt sich der Held mit einer gewaltigen Menge bunt verpackten Dynamits in die Luft – der Anarchist *Michael Bakunin* machte nach dem gescheiterten Dresdener Aufstand vom Mai 1849 der »Provisorischen Regierung« den Vorschlag, sich mitsamt dem Rathaus in die Luft zu jagen³. *Véronique* in *Godards* »La Chinoise« (1967) ist der Typ des ungeduldrigen Revolutionärs, der die Propaganda durch die Tat proklamiert und zum individuellen Terror übergeht. Und schließlich findet der Kannibalismus am Ende von *Godards* »Weekend« (1967) seine genaue Entsprechung in der Verherrlichung des russischen Räubers und von *Schillers* Karl Moor bei *Bakunin*⁴. Nicht zuletzt aber sind allenthalben in den sogenannten »antiautoritären« Gruppierungen der Studentenbewegung anarchistische Gedanken erneut virulent geworden. Die vielgenannten schwarzen Fahnen der Anarchie im Pariser Mai 1968 waren symbolischer Ausdruck einer komplexen Tradition, welche nach wie vor energische Kontroversen mit verwischten Fronten provoziert. Denn heutzutage herrscht große Verwirrung:

1. *J. Joll*: Die Anarchisten, Berlin (W) 1966, S. 133.

2. Cf. *S. Lietzmann*: Vom Blumenkind zum Bombenwerfer, Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 90 (18. April 1970), Beilage.

3. *M. Bakunin*: Beichte aus der Peter-Pauls-Festung an Zar Nikolaus I. Gefunden im Geheimschrank des Chefs der III. Abteilung der Kanzlei der früheren Zaren zu Leningrad, Berlin 1926 (vom Hg. der russ. Originalausgabe, *W. Polonski*, autorisierte deutsche Veröffentlichung, ed. *Kurt Kersten*, Vorwort von *W. Polonski*), S. 90. – Über Bakunins Beteiligung am Aufstand bemerkt *P. Scheibert*: »Der revolutionäre Betrieb machte Bakunin für einige glückliche Tage wieder solchen Spaß, daß er wohl das Bewußtwerden der Vergeblichkeit all dieses Tuns hintan hielt« (Von Bakunin zu Lenin. Geschichte der russischen revolutionären Ideologien 1840–1895, 1. Band: Die Formung des radikalen Denkens in der Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus und französischen Bürgertum (Studien zur Geschichte Osteuropas, ed. *W. Philipp*, *P. Scheibert* u. a., Bd. III), Leiden 1956. – Auf denselben Barrikaden wie Bakunin stand damals *Richard Wagner*.

4. Cf. *Bakunin*: Die Aufstellung der Revolutionsfrage, in: Sozial-politischer Briefwechsel mit Alexander Herzen und Ogarjow, ed. *M. Dragomanow* (aus d. Russ. von *B. Minzès*), Stuttgart 1895 (Bibliothek Russischer Denkwürdigkeiten, ed. *Th. Schiemann*, Bd. 6), S. (349–358) 353; *ders.*: Die Prinzipien der Revolution, 1. c., S. (358–364) 360.

so kann Oskar Negt Habermas' Kritik an der Studentenbewegung parallelisieren mit Lenins Kritik am »Linksradikalismus«⁵, während der orthodoxe Marxist Hans G Helms Habermas neben einen »Anti-Autoritären« par excellence, Gustav Landauer, rückt⁶.

Im folgenden soll von all diesen vordergründigen Anspielungen und Aktualitäten abgesehen werden, wenngleich sie zunächst es waren, die nach Ansprüchen und unabgegoltenen Momenten des Anarchismus fragen ließen. Vielmehr ist das Ziel dieser Untersuchung, auf dem Wege über eine historisch gerichtete Analyse anarchistischer Texte deren systematische Relevanz für Probleme zu erheben, die heute wie zu Bakunins Zeiten brisant sind. Dazu gehören Fragen wie die nach dem Verhältnis von Emanzipation und staatlicher Herrschaft, nach der Rolle der Gewalt in revolutionären Situationen oder nach dem Verhältnis von Organisation und Spontaneität in Freiheitsbewegungen sowie in sozialistischen Staaten. Diese historische Rückfrage findet darin ihr Recht, daß es gilt, nicht hinter einen schon erreichten Diskussionsstand zurückzufallen.

Es soll nicht versucht werden, einen lückenlosen Abriß der Entwicklung anarchistischer Gedanken zu geben, sondern zunächst werden grundlegende Themen bei Michael Bakunin und Peter Kropotkin⁷ exemplarisch in ihrem historischen Kontext untersucht. Durch die Rekonstruktion der inneren Logik anarchistischer Überlegungen soll die Gefahr voreiliger Assoziationen, die nur allzuleicht bei diesem Thema sich einstellen, gemieden werden. Danach erst sollen Beziehungen hergestellt werden zwischen anarchistischen Thesen und gegenwärtigen Diskussionszusammenhängen, wobei auch einige typische Formen der heutigen Anarchismus-Renaissance zu erwähnen sind⁸. Beabsichtigt ist damit, Beurteilungskriterien für die Behauptung »Anarchismus ist nicht mehr nur falsch«⁹ zu finden.

5. Einleitung zu dem Buche »Die Linke antwortet Jürgen Habermas«, Frankfurt am Main 1968, S. 31.

6. Helms: Fetisch Revolution. Linksradikalismus unter monopolkapitalistischen Bedingungen, in: Fetisch Revolution. Marxismus und Bundesrepublik, Neuwied und Berlin (W) 1969, S. 127 ff. u. ö.

7. Für Bakunin stütze ich mich vornehmlich auf die dreibändige deutsche Ausgabe der Gesammelten Werke (zit. GW), ed. E. Rholfs (Bd. I, Berlin 1921) und M. Nettlein (Bde. II und III, Berlin 1923/24) sowie die bislang vorliegenden Bände des »Archives Bakounine«, ed. A. Lehning, A. J. C. Rüter, P. Scheibert (im Auftrage des Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, Amsterdam), Leiden 1961 ff. Zur komplizierten Quellenlage cf. Scheibert, l. c., S. 133 (Anm.). – Für Kropotkin werden vornehmlich seine »Mémoires eines Revolutionärs« (zuerst London/Boston 1899, dt. Volksausgabe in 2 Bd., Stuttgart 1900), jetzt Frankfurt am Main 1968 sowie zwei größere Abhandlungen herangezogen: Landwirtschaft, Industrie und Handwerk oder Die Vereinigung von Industrie und Landwirtschaft, von geistiger und körperlicher Arbeit, Berlin 1921 (ed. Th. Plievier; zuerst London 1898); Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung, Leipzig 1904 (ed. G. Landauer; zuerst London 1902). Schließlich sein Vortrag über Anarchismus von 1896: Bibliothèque Sociologique No. 9, 4. Aufl., Paris 1905, S. 275–319.

Seit etwa 1968 sind verschiedene Studien zum Anarchismus (zum Teil an abgelegenen Stellen) sowie etliche neue Textausgaben publiziert worden. Als Einführung geeignet: W. Dreßen: Antiautoritäres Lager und Anarchismus (Rotbuch 7), Berlin (W) 1968.

8. Biographische und historische Details werden, da sie anderweitig in neuerer Zeit untersucht worden sind, nicht herausgestellt. Für Bakunin ist hier in erster Linie auf die Monographie von E. H. Carr zu verweisen: Michael Bakunin, London 1937; neuerdings in: Vintage Russian Library, New York 1961. – Scheibert, op. cit., verfolgt mit einer Fülle von Belegen Bakunins Weg nur bis zu seinem Sibirienaufenthalt (1857 ff.). – Zu Kropotkin ist vor allem auf G. Woodcock / I. Avakumovic: The Anarchist Prince. A biographical Study of Peter Kropotkin, London/New York 1950, zu verweisen.

9. So W. Dreßen: Gegen Narzißmus und Volkstümelei, in: Kursbuch 19 (ed. H. M. Enzensberger), Frankfurt am Main 1969, S. 44.

Eine Darstellung anarchistischer Gedanken und Verhaltensweisen damit zu beginnen, daß man nach philosophischen Grundlagen fragt, ist nicht selbstverständlich, sondern auf den ersten Blick eher unangemessen. Aber es zeigt sich, wie die in anarchistischen Kreisen oft so emphatisch abgewiesene Philosophie unfreiwillig immer wieder in alle Überlegungen sich einschleicht, dann jedoch nur einen unkontrollierten, aber um so mächtigeren Hintergrund des Denkens bildet.

Bakunins früher Aufsatz über »Die Reaktion in Deutschland«, publiziert unter dem Pseudonym *Jules Elysard* in *Ruges* »Deutschen Jahrbüchern«¹⁰, bewegt sich gänzlich in Begriffen der Philosophie *Hegels*, die aber mit erheblicher Willkür gehandhabt werden. So wird der Hegelsche Begriff der Negation als einer im historischen Prozeß treibenden Kraft herabgesetzt zu einem Moment einer statischen Antinomie, die unter der Hand in einen religiösen Dualismus¹¹ sich verwandelt; ferner wird die Kategorie der Aufhebung reduziert auf einseitig-undialektische »Vernichtung«¹² im Sinne von Zerstörung; und schließlich werden ständig all diesen Begriffen historische und moralische Urteile supponiert¹³. Diese eigenwillige Rezeption ist gleichzeitig definitive Absage, in der sich Bakunin mit den Linkshegelianern *Ruge* und *Marx*, den er allerdings persönlich erst 1844 in Paris kennenlernt, einig ist: *Hegel* gilt als »unbedingt der größte Philosoph der Gegenwart«, der aber zugleich »der Anfang einer notwendigen Selbstauflösung der modernen Bildung« sei¹⁴. Das ist zwar noch kein für einen Linkshegelianer origineller Satz, typisch für Bakunin aber ist die Fortsetzung: *Hegels* Philosophie als »Spitze« der Theorie postuliere »eine neue praktische Welt«, welche »nur durch eine ursprüngliche Tat des praktischen autonomen Geistes sich erst vollbringen wird«¹⁵.

Diese Auflösung Hegelscher Dialektik in radikale Antithetik ist in Bakunins frühen Schriften dadurch möglich, daß er der bestehenden Welt, repräsentiert in ihrer größten Philosophie, als einer schlecht »positiven«, eine Gegenwelt, angeblich der autonomen Tat, abstrakt gegenüberstellt, die einstweilen nur im »Prinzip der unbedingten Freiheit«¹⁶ präsent ist, aber zur Verwirklichung durch die Tat der Zerstörung drängt – denn »Die Lust der Zerstörung ist zugleich eine schaffende Lust!«, wie der Schluß dieser vielzitierten Arbeit lautet.

Bevor die politischen Konsequenzen dieser Gedanken dargelegt werden, ist zu zeigen, wie diese Überlegungen Bakunins später in einer materialistischen Anthropologie, gar einer Art Kosmologie, verankert werden¹⁷. In seiner als Hauptwerk zu bezeichnenden

10. Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst 5, 1842, S. 985 ff.; jetzt wieder zugänglich in: *M. Bakunin*, Philosophie der Tat, ed. *R. Beer*, Köln 1968, S. 61–96. Zur Interpretation cf. *D. Tschizewskij*: *Hegel bei den Slaven*, Neudruck Darmstadt 1961, S. 201 ff.

11. Die Reaktion in Deutschland, ed. *Beer*, S. 66: »neuer Himmel und eine neue Erde«.

12. L. c., S. 95 f.

13. L. c., S. z. B. S. 88 f.

14. L. c., S. 77.

15. Ibd.

16. L. c., S. 70.

17. Dies ist nicht so sehr darzulegen wegen besonderer philosophischer Relevanz, sondern lediglich in der

Schrift von 1871, »Gott und der Staat«¹⁸, findet man hierzu das Wichtigste. Die Ausgangsfrage *Bakunins* lautet: »Wer hat Recht, die Idealisten oder die Materialisten?« Die Antwort wird gesucht in umfangreichen, durch assoziative Verknüpfung nur leidlich geordneten Überlegungen, die, noch von längeren Exkursen unterbrochen, nur mühsam einen gewissen Abschluß finden. Gleichwohl gibt es etliche Topoi, die auch in anderen Schriften wiederkehren¹⁹.

Dazu gehört zunächst der Gedanke an »eine spontane, ewig bewegliche, tätige, produktive Materie«²⁰: sie ist nicht irgendein Substrat, wie die Idealisten abwertend behaupten, sondern der wahre »Grund aller existierenden Dinge«; Verstand, Wille und Gefühl »sind selbst nur ganz materielle Funktionen der ... organisierten und lebenden Materie«²¹. Diese Materie, die auch Natur, Wirklichkeit, Leben, Sein, Gott oder »das Absolute«²² genannt wird, ohne daß sonderliche Differenzierungen der Bedeutung erkennbar würden, ist derart unbestimmt und allgemein, daß von ihr nicht viel mehr ausgesagt werden kann als eine allseitige Beeinflussung und Abhängigkeit; immer handelt es sich um eine »keineswegs vorherbestimmte, noch vorgefaßte, noch vorausgesehene Verbindung jener Unendlichkeit von besonderen Aktionen und Reaktionen, die die wirklich existierenden Dinge unaufhörlich aufeinander ausüben«²³.

Hinsichtlich möglicher Naturgesetze, die das zunächst unterschiedslose Wechselspiel der Wirklichkeit strukturieren, gerät Bakunin in Widersprüche. Einerseits kann er nicht leugnen, daß es so etwas wie »Gesetze« gibt. Deren logischer Status erscheint bei ihm bisweilen als der von pragmatisch gewählten Hypothesen, welche durch Formulierung und Zuordnung von Konstanten und Variablen Beobachtung, Erfahrung und Ordnung beliebiger Erscheinungen ermöglichen²⁴. Solchen »Gesetzen« bestreitet Bakunin aber jede eigene, unabhängige Geltung, indem er sie naturalistisch kurzerhand mit gegebenen Dingen und faktischem Geschehen identifiziert: »sie existieren nur als wirkliche Naturvorgänge ...«²⁵ Dieser merkwürdige Naturalismus kann dann, *Hegels* Wort aus der Vorrede zur Rechtsphilosophie über das Vernünftige und das Wirkliche variierend, folgenden »Grundsatz« aufstellen: »Alles, was natürlich ist, ist logisch, ebenso alles, was logisch oder schon verwirklicht ist, oder in der natürlichen Welt, die soziale inbegriffen, verwirklicht werden muß«²⁶.

Die hier enthaltene Vorstellung eines unaufhörlichen Wechsels und Wandels in allen

Absicht, den inneren Zusammenhang, aber eher noch die Gründe der Inkonsistenz von Bakunins Gedanken aufzuklären.

18. »Perle seiner Schriften« – *M. Nettlau* (ed.) im Vorwort zu GW II. Der Text jetzt in: Philosophie der Tat, ed. *Beer*, S. 97 ff. (zit. als GuS, soweit nicht nach GW). Zu GuS ist unbedingt der Anhang: Philosophische Bemerkungen über das Gottesphantom, über die wirkliche Welt und über den Menschen (GW I, S. 201 ff.) heranzuziehen. Er fehlt leider in allen neueren Ausgaben, die GuS bringen.

19. Der Charakter kaum geordneter Gelegenheitsarbeiten läßt sich an fast allen Bakunin-Schriften zeigen.

20. GuS (ed. *Beer*), S. 102.

21. GW I, S. 218 f.

22. GW I, S. 216 ff.

23. L. c., S. 217 (im Or. zum Teil gesperrt).

24. L. c., S. 220 f.

25. L. c., S. 223.

26. *Ibd.*; cf. l. c. S. 263 ff.

Dingen dürfte *Fichtesches* Erbe sein, nun aber materialistisch umgedeutet. *Bakunin* hatte noch in Rußland im Anschluß an Kant-Studien, angeregt durch *Stankevitch*, *Fichtes* »Anweisung zum seligen Leben« mit Begeisterung gelesen und selbst die »Bestimmung des Gelehrten« ins Russische übersetzt²⁷. *Fichtes* Kritik des dogmatischen Glaubens an die äußere Realität²⁸ hat *Bakunin* aber nicht als erkenntnistheoretisches Problem gefaßt, sondern als wesentlich praktisches. Er hat *Fichtes* Betonung der tätigen Seite des Erkennens bezogen auf das empirische Ich; die dort in transzendentalphilosophischem Sinne begründete Vorordnung der praktischen Vernunft²⁹ wird hier zur Anweisung, durch faktisches Handeln allererst Sinn zu setzen. Die *Fichtesche* Begrenzung durch eine moralische Weltordnung, die gleichzeitig die Individuen trägt und von ihnen hergestellt sein will, entfällt bei *Bakunin*. Sein Materialismus bestimmt ihn hingegen, jeden Gedanken einer das Handeln bestimmenden, heteronomen moralischen Instanz ebenso wie transzendentalphilosophische Reflexion auszuschließen. Gott oder die Vernunft erleuchten nicht mehr die Praxis autonomer Individuen.

Max Horkheimer hat verschiedentlich darauf hingewiesen, daß ein Materialist an prinzipiellen philosophischen Fragestellungen durchaus wenig Interesse nimmt³⁰; deshalb dürfe zum Beispiel der Satz, alles Wirkliche sei Materie, nicht im Sinne einer womöglich transzendentalen Letztbegründung verstanden werden, sondern primär in seiner geschichtlichen kritischen Funktion: ein Handeln nämlich zu ermöglichen, das nicht an einer vorgegeben Ordnung sich orientiert. Theorien werden also, im Bewußtsein ihrer Insuffizienz, relativiert durch die Aufgaben, auf die hin sie entworfen werden³¹.

Entsprechend dieser funktionalen Relativierung, die dem materialistischen Ansatz innewohnt, zeigt sich nun *Bakunin* in methodologischer Hinsicht überwiegend als sorgloser Positivist, der einen sensualistischen Abbildrealismus vertritt³². Intersubjektiv kontrollierbare Sinneserfahrung soll als Grundlage und Garant der Wissenschaft fungieren, welche vermittels permanenter Kritik dem unerreichbaren Ziele eines einheitlichen Systems sich nähert. Über Begründung und Verfahrensweisen dieser Wissenschaft aber gibt *Bakunin* keinerlei Auskunft. Die zugrunde liegende Ineinssetzung von Gesetzen und Wirklichkeit,

27. Cf. *Scheibert*, I. c., S. 138 ff.; *Tschizewskij*, I. c., S. 190 ff.

28. Cf. *Fichtes* »Bestimmung des Menschen«, Zweites Buch (Werke, ed. F. Medicus, Neudruck Darmstadt 1962, Bd. III), z. B. S. 341: »Es gibt überall kein Dauerndes, weder außer mir, noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiß überall von keinem Sein, und auch nicht von meinem eigenen. Es ist kein Sein.«

29. Cf. *Fichte*, I. c., Drittes Buch, S. 359: »Wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind; die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft.« Daß es sich hier um eine transzendentalphilosophische Argumentation handelt, zeigt z. B. der Brief *Fichtes* an *Schelling* vom 27. 12. 1800; jetzt in: *Fichte – Schelling*, Briefwechsel, Einleitung von W. Schulz (Theorie 1), Frankfurt am Main 1968, S. 116. – Der Besonderheit und den Wandlungen der *Fichteschen* Reflexionsphilosophie als einer Theorie des Selbstbewußtseins geht nach: *D. Henrich*: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Main 1967 (zuerst 1966).

30. *M. Horkheimer*: *Materialismus und Metaphysik* (1933); *ders.*: *Materialismus und Moral* (1933), jetzt in: *Kritische Theorie I*, ed. A. Schmidt, Frankfurt am Main 1968.

31. Damit ist gleichzeitig für diese Untersuchung ein kritischer Gesichtspunkt gegeben: ob und in welcher Weise Anarchisten ihre Aufgaben begreifen.

32. Cf. *GW I*, S. 262 ff. – Cf. auch *GuS*, S. 177 f.

welcher Natur und Gesellschaft unterschiedslos zugerechnet werden können³³, bedeutet nun einerseits einen vollkommenen Determinismus. Jedes Handeln ist, wie in einem Kräfteparallelogramm, Resultante unabhängig und unveränderlich wirkender Kräfte³⁴. Deren Komplexität ist nichts anderes als die Komplexität der im Individuum widerstreitenden Kräfte. Hier kann Freiheit auf der Seite des Determinismus begriffen werden nach Analogie instinktiver oder durch Dressur angelernter Triebregulierung bei Tieren; Wille wird dann letztlich zu einem »Produkt des tierischen Organismus«³⁵. Die Intention dieses Determinismus ist eine Kritik der herrschenden Moral durch den Nachweis der durchgehenden sozialen Bedingtheit alles Tuns; metaphysisch begründete Verantwortlichkeit ist damit negiert³⁶.

Gleichzeitig ist die dem Ansatz konstitutiv eingebaute Beliebigkeit, die in der willkürlichen Identifikationsmöglichkeit des Natürlichen und Logischen gegründet ist, in jeder Richtung, mithin auch gegen die sogenannten Positivisten, anwendbar³⁷. Ihre Theorie beraube, so heißt es, die natürliche Vielfalt des Lebendigen der Fähigkeit zu unreglementierter Entwicklung, insofern durch die Herrschaft der Wissenschaft der im Grunde ziellose Kampf aller widerstreitenden Momente der Wirklichkeit willkürlich kanalisiert werde. Für diesen Kampf nämlich gilt, bei aller Determiniertheit durch die allseitige Interdependenz, auf der anderen Seite auch die Umkehrung, daß, was gewollt und getan wird, auch natürlich und logisch ist. Die Rechtfertigung willkürlichen Handelns liegt dann im Rückverweis auf eben die Determiniertheit. »Da ich weder Positivist, noch Anwärter zu irgendeiner Regierung bin, sondern ein freier revolutionärer Sozialist, habe ich nicht das Bedürfnis, mich mit solchen Betrachtungen aufzuhalten. Ich werde also Scheiben zertrümmern und werde versuchen, die Tüpfelchen auf ihre (sc. der Philosophen und Wissenschaftler) i zu setzen³⁸.« So kommt hier, auf dem Hintergrunde eines materialistisch begründeten Determinismus, in Bakunins Denken ein anarchistisches Freiheitspathos zum Vorschein, dessen Beliebigkeit sehr genau der von Marx analysierten Produktionsanarchie in der bürgerlichen Gesellschaft entspricht. Die bodenlose, weil nicht oder kaum historisch vermittelte, Ambivalenz des Ansatzes³⁹ schlägt entweder in Fatalismus oder in Voluntarismus um.

An diesem höchst zweideutigen Punkte ist die Bakuninsche Grundkategorie der »Empörung« festgemacht. Wenn »jedes Ding sein Gesetz in sich selbst trägt«⁴⁰, dann steht die gesamte Wirklichkeit zur Disposition dessen, der entschlossen zugreift und gegen jedes andere Gesetz als das seines eigenen Handelns rebelliert – ist doch diese Rebellion sowohl Resultante aller wirkenden Kräfte (und damit von vornherein entschuldigt) als auch ein Akt eigener ursprünglicher Schöpfung (und damit, weil notwendig, legitimiert)⁴¹. Em-

33. Cf. GW I, S. 224; GuS, S. 258 ff.

34. GW I, S. 230. Cf. GW I, S. 295; ferner Sozialrevolutionäres Programm, ed. Beer, S. 318.

35. GW I, S. 229 f. (Zitat S. 230).

36. GW I, S. 228.

37. GuS, S. 131 ff.; S. 162 ff. – Cf. auch GW I, S. 267 ff.

38. GW I, S. 272.

39. Darauf ist zurückzukommen: s. u. S. 352 ff.

40. GW I, S. 283; cf. GW I, S. 218.

41. GW I, S. 233. – Cf. auch Bakunins Sozialrevolutionäres Programm. Katechismus der revolutionären Ge-

pörung und Denken (letzteres als Fähigkeit zur Generalisierung und Ableitung bedingter Prognosen) bilden hier die *differentia specifica* zwischen Tier und Mensch⁴². *Bakunin* erläutert diese Empörung häufig mit einer Travestie der biblischen Geschichte vom Sündenfall: Satan als der große Empörer ist der Prototyp des Befreiers⁴³. Dies ist das Zentrum von Bakunins Denken, dasjenige Moment, dem sein Pathos die Faszination verdankt: die überschwengliche Vorstellung schrankenloser Freiheit⁴⁴.

2. KONSEQUENZEN: GESELLSCHAFTSTHEORIE UND RELIGIONSKRITIK (BAKUNIN UND KROPOTKIN)

Im Blick auf die gesellschaftlichen Verhältnisse hat *Bakunin*⁴⁵ die Leitvorstellung unbeschränkter Freiheit am prägnantesten wohl in seinem »Sozialrevolutionären Programm« von 1865/66 formuliert, das bekannt ist unter dem Titel »Katechismus der revolutionären Gesellschaft«⁴⁶ und, wie der Bakunin-Biograph *Max Nettlau* zu Recht anmerkt⁴⁷, den Stand der Reflexion vor der Beteiligung Bakunins an der Ersten Internationalen wiedergibt. Die wichtigsten Absätze seien ausführlich zitiert:

»3. Die Freiheit ist das absolute Recht aller erwachsenen Männer und Frauen, für ihre Handlungen keine andere Bewilligung zu suchen als die ihres eigenen Gewissens und ihrer eigenen Vernunft, nur durch ihren eigenen Willen zu ihren Handlungen bestimmt zu werden, und folglich nur verantwortlich zu sein, zunächst ihnen selbst gegenüber, dann gegenüber der Gesellschaft, der sie angehören, aber nur insoweit, als sie ihre freie Zustimmung dazu geben, ihr anzugehören. 4. Es ist nicht wahr, daß die Freiheit eines Individuums durch die Freiheit aller anderen begrenzt wird. (...) Der Mensch ist nur unter in gleicher Weise freien Menschen wirklich frei, und da er nur in seiner Eigenschaft als Mensch frei ist, ist die Knechtschaft eines einzigen Menschen auf der Erde, als Verletzung des Prinzips der Menschheit selbst, eine Negierung der Freiheit aller. 5. Die Freiheit eines jeden kann also nur in der Gleichheit aller verwirklicht werden⁴⁸.«

Diese absolute Freiheit negiert jede Art von Autorität oder Zwang, sei es in Gestalt politischer Macht, religiöser Herrschaft, juristischer Gewalt oder wissenschaftlicher Autorität. Folgerichtig gelten »Gott und der Staat« als Hauptgegner der anarchistischen Freiheit. *Bakunin* bewegt sich hier gänzlich im Gefolge linkshegelianischer Religionskritik:

sellschaft (1865/66), jetzt in: *Philosophie der Tat*, S. 316 ff. (bes. S. 318 hierzu). – Bakunin interpretiert auch Biographien als Resultanten rebellierender Einzelner: *GW I*, Anm. auf S. 298–302.

42. *GW I*, S. 247 ff.; *GuS*, S. 98 ff.

43. *GuS*, S. 99: Satan, der »ewige Rebell, der erste Freidenker und Weltenbefreier«; cf. *ibid.* S. 150 ff. Man denkt unwillkürlich an *E. Blochs* einfordernd-erwartende Fassung des erst noch historisch herzustellen »eritis sicut Deus«.

44. »Seit Bakunin hat es in Europa keinen radikalen Begriff von Freiheit mehr gegeben.« – *W. Benjamin*: *Der Sürrealismus*, in: *Angelus Novus*, Frankfurt am Main 1966, S. 212.

45. Erst von diesem Abschnitt an wird auf Kropotkin verwiesen; seine Bedeutung ist in bestimmten praktischen Vorschlägen zu suchen, nicht in allgemeinen Theorien.

46. *Philosophie der Tat* (ed. *Beer*), S. 316–359 (zit. *Kat.*). Der Text ist auch in formaler Hinsicht typisch für Bakunin: unproportionierte Absätze, recht willkürliche Aneinanderreihung, abrupter Schluß.

47. *GW III*, S. 7 f.

48. *Kat.*, S. 317.

Religion ist Projektion menschlicher Wünsche, Verschleuderung irdischer Schätze an den Himmel – je größer Gott, desto nichtiger der Mensch. Er begreift das religiöse Gefühl absoluter Abhängigkeit als notwendige Vorstellungsform auf animalischer Stufe im Verlaufe der menschlichen Gattungsgeschichte, welche aber im Zeitalter wissenschaftlicher Aufklärung solcher Hilfskonstruktionen zur Lebensbewältigung entraten muß. »Wenn Gott existiert, ist der Mensch ein Sklave; der Mensch kann und soll aber frei sein: folglich existiert Gott nicht⁴⁹.«

Was die Priester für die Unterdrückung auf religiösem Gebiet bedeuten, sind die Advokaten für den Bereich des Staates. Aller Anarchismus ist daher in erster Linie Kampf gegen jede staatliche Autorität, die das Zusammenleben frei assoziierter Individuen durch Gesetze reglementiert. »Staat« stellt sich in dieser Perspektive dar als bürokratische, zentral organisierte »Maschine«⁵⁰, ohne daß jedoch, wie bei *Marx*, darauf abgehoben wird, ihn wesentlich als Instrument in der Hand einer herrschenden Klasse zu begreifen. Derart unhistorisch in Analyse und Beurteilung des Staates, argumentiert *Bakunin* in Aussagen über die Gesellschaft mit gleichsam naturalistischen Begriffen: sie ist »die letzte große Offenbarung oder Schöpfung der Natur auf dieser Erde«⁵¹.

Bisweilen wird an diesem Gesellschaftsbild unfreiwillig deutlich, wie die anarchistische Freiheit, die in der Empörung gegen alle bestehenden Zwänge errungen werden muß, Opfer immanenter Verstrickungen zu werden droht. Im Katechismus⁵² wird, dem Ansatz entsprechend, den Feinden der Freiheit auch jede Freiheit eingeräumt. Offensichtlich kommt jedoch die hier anvisierte utopische Gesellschaft wieder nicht ohne Sanktionen gegen »schmarotzende, böartige und schädliche Personen«⁵³ aus. Werden diese aber verurteilt, haben sie das Recht, sich einer Strafe nicht zu unterwerfen und damit quasi aus dieser Gesellschaft auszutreten. Die Quintessenz ist durchaus zynisch zu nennen: wer »so unter das Naturgesetz, Auge um Auge, Zahn um Zahn zurückgefallen ist«, gilt als vogelfrei: »Jeder kann sich seiner entledigen wie eines schädlichen Tieres, nie aber darf er ihn knechten, ihn als Sklaven verwenden⁵⁴.« So ist auf dem Boden absoluter Freiheit erneut der Weg frei zum Faustrecht, wo, wie in der bekämpften kapitalistischen Wirtschaftsordnung, das Recht des Stärkeren am Ende allein zählt.

Doch wird man bei allem Mißtrauen gegen derart undialektisches Freiheitsdenken hierauf nicht zuviel Gewicht legen dürfen, ist doch das primäre Interesse anarchistischer Autoren auf einem anderen Gebiet zu suchen. Ihnen allen, von *Fourier* bis *Cohn-Bendit*, ist ja nicht

49. GuS, S. 120. – Cf. GuS, S. 179 ff., GW I, S. 254 ff.

50. GuS, S. 230. Nicht ohne historische Ironie ist die Tatsache, daß Bakunin in diesem Zusammenhang auf Tendenzen im bürgerlichen Staat verweist, in Frankreich die zweite Kammer zugunsten des Zentralismus aufzulösen – eine Frage, an deren Lösung per Referendum *de Gaulle* scheiterte, so u. a. die schwarzen Fahnen der Anarchie provozierend. – Der Staat als »Maschine« zum Beispiel auch bei *Kropotkin*: Worte eines Rebellen (1924), jetzt als Raubdruck (Masch. o. J.), S. 10.

51. GuS, S. 260.

52. Cf. hierzu bes. S. 321 ff.

53. L. c., S. 323.

54. L. c., S. 325. Soweit ich sehe, hat Bakunin die hier deutlich werdende, bis in den Ansatz seines Denkens zurückzuverfolgende, verhängnisvolle Beliebigkeit dieser Überlegungen nie gründlich reflektiert. Der Weg von emphatisch beschworener Freiheit in Gleichheit in pure Willkür schrankenloser Diktatoren, die das Ganze zu repräsentieren vorgeben, ist nicht weit; als Beispiel sei nur verwiesen auf Kat., S. 353.

an der Lösung theoretischer Probleme gelegen, sondern an der Herstellung bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse. Daß ihre Vorschläge hierzu allerdings dann häufig auch so wenig gehaltreich und so praxisfern sind, wie noch zu zeigen ist, mag nicht zuletzt in dieser Theorielosigkeit begründet sein.

Allen Anarchisten geht es in der Praxis um Minimalisierung und Abschaffung jeder Form der Herrschaft: freie Assoziationen auf allen Ebenen des spontanen wie des organisierten Zusammenlebens werden dazu vorgeschlagen. Dieses föderative, für den Anarchismus entscheidende Prinzip gesellschaftlicher Organisation von unten nach oben gilt für Gemeinden ebenso wie für Provinzen und Nationen. So wie jedes Individuum ist auch jede Assoziation freier Herr aller ihrer Entschlüsse und kann zum Beispiel beliebige Koalitionen eingehen oder auflösen⁵⁵.

Kropotkin, der die Arbeitsweise solcher freien Assoziationen in zahlreichen Publikationen ausmalte⁵⁶, versuchte, deren Möglichkeit gleichsam naturgeschichtlich zu begründen durch die gegen *Darwin* gewendete Annahme eines ursprünglichen sozialen Triebes des Menschen zu gegenseitiger Hilfe. Dieses Prinzip, dem der Status einer anthropologischen Konstante zugemessen wird, sei lediglich verschüttet durch staatliche Autorität – in bürgerlichen Staaten ebenso wie im »Regierungskommunismus«⁵⁷. Ausbeutung wird dann verstanden als Funktion der Regierung als solcher, nicht aber als private Aneignung gesellschaftlicher produzierter Werte. Freier Kooperation, deren Grundlagen in der biologischen Anlage des Menschen zu finden sind, wird zugetraut, in dieser entstellten Situation eine Gesellschaftsordnung evolutionär zu verwirklichen, die an der Bedürfnisdeckung und nicht mehr am Profitinteresse orientiert ist. Blind gegen den von *Marx* analysierten Gegensatz von Kapital und Lohnarbeit, sucht *Kropotkin* das Heil in tendenziell autarken Produktionseinheiten, die den Phalanstères *Fouriers* entsprechen. So soll jedes Produkt nach dem Betrag der investierten Arbeitszeit bewertet werden⁵⁸. Daß aber ein unter kapitalistischen Produktionsverhältnissen gesellschaftlich produzierter Mehrwert privat angeeignet wird, gilt als relativ unbedeutend: »Das Problem ›Kapital – Arbeit‹ ist universell, aber die Lösung dieses Problems ist zugleich einfach geworden. Rückkehr zu einem Zustand, wo Korn gepflanzt und Waren produziert werden zum Gebrauch derjenigen, die sie pflanzen und produzieren – so wird unzweifelhaft in den nächsten Jahren der europäischen Geschichte die Lösung dieses Problems vor sich gehen. Jedes Land wird eigener Erzeuger und Verbraucher seiner Industrieprodukte sein«⁵⁹.« In den einzelnen Produktions-

55. Cf. *Kat.*, S. 336 ff. Daß diese Freiheit auch Kapitalisten zuzugestehen sei, hat *Bakunin* zumindest 1865/66 noch keine Sorgen gemacht: »Gleichheit des Ausgangspunktes« (I. c., S. 337) für jedes ursprünglich freie Individuum gilt als hinreichend für eine freie Gesellschaft; auch Handels-, Geschäfts- und Verkehrsfreiheit gelten zwischen allen föderierten Einheiten (I. c., S. 334).

56. Cf. die S. 344, Anm. 7 genannten Titel (Landwirtschaft, Industrie und Handwerk; Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung); eine Neuauflage der wichtigen »Eroberung des Brotes« (*La conquête du pain*, Paris 1892) bereitet *H. G. Helms* in der Reihe *Hanser* vor.

57. *P. Kropotkin*: Philosophie und Ideal, in: *Anarchismus, Grundtexte zur Theorie und Praxis der Gewalt*, ed. *O. Rammstedt*, Köln und Opladen 1969, S. 61.

58. *Kropotkin*, I. c., S. 62.

59. *Kropotkin*: Landwirtschaft, Industrie und Handwerk, S. 30. – Ähnlich kann auch *Bakunin* von der »Ver-einigung des Kapitals und der Arbeit« zustimmend sprechen, und zwar in seiner Polemik gegen den liberalen Reformisten *Coullery*: cf. *GW II*, S. 72–76 (Zitat S. 74).

einheiten – auch dies ein immer wiederkehrender Topos anarchistischer Literatur – wird der Gegensatz von körperlicher und geistiger Arbeit aufgehoben, ebenso wie der von Industrie und Landwirtschaft. *Kropotkin* sucht durch ihm zugängliche Statistiken seine These zu untermauern, daß die natürlichen Ressourcen auf einer derartigen Produktionsbasis allseitige Bedürfnisbefriedigung gestatten⁶⁰. In diesen Überlegungen wurde zum Teil vorweggenommen, was gegenwärtig unter dem Stichwort Theorie der Selbstverwaltung, besonders in Jugoslawien, diskutiert wird⁶¹.

Nicht uninteressant ist, wie in einer Gesellschaft befreiter Individuen von *Bakunin* die Rolle der Wissenschaften bestimmt wird⁶². Eine das Handeln anleitende und regelnde Funktion vermag er ihnen aus den schon genannten Gründen nicht zuzuerkennen, denn das würde nur neuen Despotismus dieser Regeln und ihrer Entdecker, der Wissenschaftler, bedeuten. Wohl aber soll Wissenschaft »den Weg erhellen«⁶³, den freie Menschen, zwischen angebotenen Alternativen jeweils wählend, dann gehen können – oder auch nicht. Wissenschaft als Kritik (»die sie sich letzten Endes gegen sich selbst anzuwenden gezwungen sehen wird« – GuS 169) ist Mittel zum Zweck befreiten Lebens, welches »das erhabene Ende der Geschichte« bilden wird⁶⁴. Die dafür unerläßliche Bedingung ist die allgemeine und gleiche Volksbildung⁶⁵, die Grundlagen für freie Assoziationen und praktische Solidarität schafft.

3. ZUM ANARCHISTISCHEN REVOLUTIONSBEGRIFF

Bakunins Vorstellungen von einer befreiten Gesellschaft im beschriebenen Sinne bestimmen folgerichtig seinen Revolutionsbegriff, den er vornehmlich im Rahmen der »Alliance de la Démocratie Socialiste« entwickelt hat⁶⁶. Seine revolutionären Absichten hat Bakunin am bündigsten ausgesprochen in den Statuten dieser zu Genf 1869 gegründeten Allianz, ferner in programmatischen Erklärungen für den geheimen, verschwörerischen Kern dieser Organisation, die »Allianz der internationalen Brüder«. In einem Dokument, das vermutlich 1869 in Genf entstanden ist⁶⁷, definiert schon der erste Satz die Revolution als »eine radikale Umwälzung, eine Ersetzung aller Formen des zeitgenössischen europäischen Lebens, ohne Ausnahme durch neue, ihnen gänzlich entgegengesetzte«.

60. *Kropotkin*: Landwirtschaft ..., S. 5 ff., 31 ff., 69 ff. (gegen die Theorien von *Malthus*), 113 ff. u. ö.

61. Diesen unerledigten Aspekt des Anarchismus vornehmlich verfolgt *D. Guérin*: Anarchismus. Begriff und Praxis, Frankfurt am Main 1967. Besonders die spanische Version des Syndikalismus verdiente eine gründliche Aufarbeitung, bevor die letzte Erinnerung daran durch das Franco-Regime getilgt wird.

62. Cf. hierzu bes. GuS, S. 158 ff.

63. L. c., S. 172.

64. GuS, S. 248. Zu Bakunins Geschichtsbegriff treffend *Scheibert*, l. c., S. 159: »Geschichte geschieht durch ein ursprüngliches Verfehlen, ist ihrem Wesen nach Wiederherstellung eines möglichen Intakten und hört dann wieder auf, bei Bakunin sowohl wie bei Marx« (über die letzten Worte ließe sich sehr wohl streiten).

65. Diese Gedanken hat *Bakunin* expliziert in einer Artikelfolge der Genfer »Égalité« über »Die vollständige Ausbildung«, GW II, S. 105–122; jetzt auch in: *M. Bakunin*: Gott und der Staat und andere Schriften, ed. *S. Hillmann* (Texte des Sozialismus und Anarchismus, ed. *G. Hillmann*), Reinbek 1969, S. 34–55.

66. Hierzu cf. bes. GW III. – Wichtige Texte auch in: *Marx/Engels*, Werke 18 (zit. MEW), Berlin (O) 1969; bes.: Ein Komplott gegen die Internationale Arbeiter-Assoziation (zuerst Braunschweig 1874), MEW 18, S. 327 ff.; als Belegstücke aufgeführte Dokumente der Allianz; S. 455 ff.

67. Die Prinzipien der Revolution, in *Bakunin*: Sozial-politischer Briefwechsel (s. o. S. 343, Anm. 4), S. 358 ff.

Hier bleibt kein Stein auf dem anderen, denn erst wenn durch vollständige Zerstörung der gegenwärtigen Gesellschaft ein Zustand des »Amorphismus«⁶⁸ erreicht ist, kann eine vernünftige Organisation des menschlichen Zusammenlebens auf der Grundlage von Spontaneität und Solidarität gelingen. Die Angriffe gelten dabei in erster Linie Eigentum und Staat.

Marx und *Engels*⁶⁹ haben zu ihrer Zeit schon darauf hingewiesen, daß sich Bakunin in unlösbare Widersprüche verstrickt, wenn man nach dem Subjekt dieser Revolution fragt. Einerseits entspricht es dem anti-etatistischen Konzept *Bakunins*, wenn er jede zentrale Vorbereitung und Leitung einer Revolution ablehnt: »Der Sieg der Jakobiner und der Blanquisten wäre also der Tod der Revolution⁷⁰.« Anarchistische Revolution erfolgt vielmehr als »Entfesselung alles dessen, was man heute die bösen Leidenschaften nennt, und der Vernichtung desjenigen, was in derselben Sprache ›öffentliche Ordnung‹ heißt«⁷¹. – »Die Revolution, wie wir sie verstehen, muß vom ersten Tage an radikal und vollständig den Staat und alle Staatseinrichtungen vernichten⁷².« Das geschieht nahezu automatisch, treibt doch der Gang der Ereignisse angeblich mit Notwendigkeit Revolutionen hervor.

Auf der anderen Seite bejaht *Bakunin* »eine Art revolutionären Generalstabs«⁷³, dessen Mitglieder, ganz wie der maoistische Guerilla gleichsam wie ein Fisch im Volke schwimmt, im Strome der revolutionären Bewegung gleichzeitig die Massen zu organisieren und sich selbst deren spontanen Instinkten anzupassen versuchen⁷⁴. Dies ist die Aufgabe der Mitglieder der Allianz.

In dieser Verschränkung von historischem Automatismus und voluntaristischer Geburtshilfe, im Blick auf die Revolution, wiederholt sich die analysierte Ambivalenz von Determinismus und Freiheitspathos im materialistischen Ansatz. Die beiden Prinzipien der Instinkte der Massen und des Willens der geheimen Verschwörer fallen für Bakunin bei einer Revolution, die, mit Willen herbeigeführt, zugleich natürlich und notwendig ist, unvermittelt zusammen in der spontanen Abschaffung des Staates als des Grundübels. Wie

68. L. c., S. 358. Cf. auch S. 363: »Wenn wir auch keine andere Tätigkeit als die Sache der Zerstörung anerkennen, so sind wir dennoch der Meinung, daß die Formen, in denen diese Tätigkeit sich äußern mag, außerordentlich mannigfaltig sein können. Gift, Dolch, Schlinge und desgleichen! (...) Die Revolution heiligt alles in diesem Kampfe in gleicher Weise. Das Feld ist also frei! (...) Die Opfer sind von der unverhohlenen Volksempörung bezeichnet!«

69. MEW 18, S. 342 ff., 396 ff. (zum Prozeß gegen den Terroristen und zeitweiligen Freund Bakunins *Netschajew*), S. 426 ff. (zum »Revolutionskatechismus«).

70. *Bakunin*, GW III, S. 87 (auch MEW 18, S. 464).

71. Zit. nach MEW 18, S. 464 (cf. GW III, S. 88). – Wenngleich der Bakunin-Biograph und -Herausgeber Nettlau an der vollständigen Authentizität der in *Marx/Engels'* Allianz-Broschüre wiedergegebenen Texte zweifelt (GW III, S. 85, Anm. 2) und meint, man müsse Druck und Manuskript vergleichen (was mir unmöglich ist), so dürfte doch die Intention Bakunins durchaus getroffen sein; cf. als weitere Belege: Sozial-politischer Briefwechsel, S. 358 ff.; GW I, S. 22 (der Revolutionär müsse »den Teufel im Leib« haben; GW II, S. 154 ff., 177; Beichte, S. 19 f., 48 ff. u. ö.

72. Zit. nach MEW 18, S. 465.

73. GW III, S. 90.

74. GW III, S. 82. – »... zum Sieg der Revolution über die Reaktion ist es aber nötig, daß inmitten der Volksanarchie, die das Leben selbst und die ganze Energie der Revolution bilden wird, die Einheit des revolutionären Gedankens und der revolutionären Aktion ein Organ findet. Dieses Organ muß die geheime und universelle Assoziation der internationalen Brüder sein. (...) Zur internationalen Organisation in ganz Europa genügen hundert stark und ernsthaft verbundene Revolutionäre« (L. c., S. 90).

aber beide Prinzipien unter bestimmten historischen Bedingungen zueinander sich verhalten, bleibt ungeklärt; die »Propaganda der Tat« ohne jede Beschränkung wird so zu legitimieren versucht.

So erscheint der vielzitierte, *Caussidière* zugeschriebene Ausspruch, daß *Bakunin* am ersten Tage der Revolution unersetzlich sei, am zweiten aber erschossen werden müsse⁷⁵, als getreuer Reflex jener anarchistischen Naivität, die meint, durch Abschaffung des Erbrechtes und Verbrennen sämtlicher Urkunden, welche verfestigte gesellschaftliche Verhältnisse repräsentieren, den Staat schon während der ersten Phase der Revolution im Kern zu treffen und unmittelbar so die Bedingungen einer befreiten Gesellschaft herzustellen. Angesichts dieses abstrakten Prinzips ist es nicht nötig für den Anarchisten, nach empirisch ausweisbaren Bedingungen oder auch nur konkreten Zielen einer Revolution zu fragen. Entsprechend der Beliebigkeit des geschichtsfatalistischen Ansatzes läßt sich dann gar die unerwartete Konsequenz ziehen, daß auch der Weg über Reformen das Hauptziel: Abschaffung des Staates vermittels der Abschaffung des Erbrechtes, erreichen läßt, sofern die Bourgeois »ernstlich in einen Vergleich mit den Arbeitern treten wollen«⁷⁶. Diese dem gängigen Bakuninbild völlig zuwiderlaufende Möglichkeit entspricht dem schon genannten Gedanken, daß Kapital und Arbeit bei gutem Willen friedlich ausgeglichen werden könnten⁷⁷. Letztlich werden gesellschaftliche Verhältnisse hier analysiert und kritisiert mit individuell-moralischen Kategorien, insofern vom guten Willen und der moralischen Anstrengung einzelner erwartet wird, eben diese Verhältnisse grundlegend ändern zu können.

Wie hilflos individuelle Empörung bleiben muß, zeigt der kontemplative Widerpart des Aktionisten *Bakunin*: Fürst *Peter Kropotkin*. Seine Memoiren⁷⁸, die Bekenntnisse eines höchst sensiblen Moralisten im besten Sinne, zeigen den Weg eines Adligen aus ältestem Geschlecht – seine Familie leitete ihren Stammbaum vom sagenumwobenen Gründer Moskaus, *Rurik*, her –, welcher durch persönliches Eintreten das den russischen Leibeigenen angetane Unrecht zu sühnen und zu beenden sucht. Sein anthropologisch begründeter Optimismus prägt auch den Revolutionsbegriff⁷⁹, der im Grunde nicht mehr als »Perioden beschleunigter Entwicklung«⁸⁰ bezeichnet – mit Opfern und Gewaltakten, die nach Kräften zu mildern sind.

Voll Vertrauen in die Möglichkeiten freier Zusammenarbeit, können großherzige Anarchisten wie Kropotkin den Terror der Mächtigen nur dadurch ertragen, daß sie durch die Solidarität der Freundschaft in ihren eigenen Reihen sich gestützt wissen⁸¹. So fällt ihre Größe mit ihrer Hilflosigkeit weithin zusammen – und ihr Scheitern läßt ihre Einzigartigkeit in den Augen ihrer Bewunderer mit Recht nur wachsen⁸².

75. *Bakunin*: Beichte, I. c., S. XV.

76. GW I, S. 127.

77. S. o. S. 350 f.

78. Memoiren eines Revolutionärs, Frankfurt am Main 1968 (zuerst London und Boston 1899).

79. Zum Beispiel Memoiren, S. 57, 292 (zum Verhältnis Bildung – Revolution), 340 ff. u. ö.

80. I. c., S. 341.

81. Dieses Moment, nicht so sehr theoretische Einsicht, bestimmte auch *Kropotkins* Wendung zum Anarchismus anlässlich eines Besuchs im Schweizer Jura: Memoiren, S. 337 f.

82. Man nannte *Kropotkin* auch »The White Jesus« – cf. *Woodcock/Avakumovic*, I. c., Kap. V.

4. MARX UND BAKUNIN: KRISE DER ERSTEN INTERNATIONALE UND DES ANARCHISMUS

Bakunins revolutionäres Konzept führte schließlich zur Kontroverse mit Marx, in der das Problem des Anarchismus seinen maßgeblichen Diskussionsstand gefunden hat⁸³. Wenn gleich es Gründe gibt, eher den persönlichen als den sachlichen Differenzen das stärkere Gewicht beizumessen⁸⁴, ist hier doch allein der Streit um die Sache des Anarchismus belangvoll.

Kern der mit so vehementen persönlichen Angriffen geführten Auseinandersetzung war die Frage, wie Spontaneität und Organisation (Partei) im Kontext einer sozialistischen Revolution und bei deren Vorbereitung zueinander sich verhalten. Der Streit um die Frage des Erbrechtes, der den Kongreß der Ersten Internationale von 1872 in Den Haag zerriß und worüber es schließlich zum Ausschluß von Bakunin, Guillaume und anderen sowie zur Verlegung des Sitzes des Generalrates nach New York kam, war nur äußerer Anlaß im Vergleich zu dem, was wirklich die Geister schied: *Bakunin* lehnte rigoros jeden »Staatskommunismus« ab, *Marx* forderte die politische Organisation der Arbeiterklasse⁸⁵; *Bakunin* sah in der Internationalen »un état, un gouvernement, une dictature

83. *Lenins* Schriften bieten m. E. zur Anarchismus-Frage wenig Neues, aktualisieren vielmehr die Kritik von Marx und Engels; cf. bes. Staat und Revolution; Über »linke« Kinderei und über Kleinbürgerlichkeit; Der »Linke Radikalismus«, die Kinderkrankheit im Kommunismus.

84. Cf. hierzu bes. *Bakunin*, GW III, S. 187 ff. (Brief an die Internationalisten der Romagna vom 23. 1. 1872) sowie GW III, S. 204 ff. (Notizen über die persönlichen Beziehungen zu Marx). Beide Texte jetzt in Archives Bakounine (I/2, S. 205–228, 119 ff.). – Zweifellos hat *Bakunin* Marx sehr bewundert, zugleich aber dessen vermeintliche Eitelkeit und doktrinäres Machtstreben bekämpft. »Marx, der schon an und für sich zur Selbstanbetung neigte, wurde definitiv durch die Abgötterei seiner Schüler verdorben, die aus ihm eine Art doktrinären Papst gemacht haben ...« (GW III, S. 189). *Marx/Engels* nahmen in ihrer Allianzbrochure den Ton auf und replizierten: »Fehlt der Allianz auch der Christus, an Petrusen hat sie Überfluß« (MEW 18, S. 374).

85. Die wichtigsten Texte jetzt in: Archives Bakounine II: Michel Bakounine et les Conflicts dans l'Internationale 1872, Leiden 1965; cf. ferner GW III, pass.

Die wichtigsten Daten: 1867 Eintritt Bakunins in die »Liga für Frieden und Freiheit«. – September 1868 Austritt und Gründung der »Alliance« (Bern, 25. 9. 1868, Genf, 28. 10. 1868); cf. *Bakunin*, GW III, S. 79–92 (wichtig die Anmerkungen von *M. Nettlau*). – Antrag der Alliance auf Aufnahme in die Internationale September 1868 (Programm der Alliance cf. GW II, S. 180 f.). – Ablehnung durch den Generalrat Dezember 1868 (Text in: *Marx*: Werke III/2, ed. *H.-J. Lieber*, Darmstadt und Stuttgart 1960, S. 964–966; dazu bemerkt *Marx* in der Communication Confidentielle, Archives Bakounine I/2, S. 338: »voller Ironie«). – Erneuter Antrag auf Grund Neuformulierung der Satzung (GW II, S. 188 f.) wird vom Generalrat März 1869 angenommen, die Alliance kann der Internationalen als Sektion sich anschließen. – *Marx*: Konfidentielle Mitteilung, 28. 3. 1870. – September 1871 Konferenz des Generalrates der Internationale in London, ohne die Bakunisten u. a. – Vertrauliches Rundschreiben des Generalrates (5. 3. 1872): Die angeblichen Spaltungen der Internationale (*Marx*: Werke III/2, S. 958 ff.). – *Bakunins* Brief über das vertrauliche Rundschreiben: Die angeblichen Spaltungen ..., vom 12. 6. 1872 (GW III, S. 217–220). – *Bakunins* Brief an die Brüsseler Zeitung La Liberté vom 5. 10. 1872 (GW III, S. 221–250 = Archives Bakounine II, S. 145–168). – *Marx/Engels*, Ein Komplott gegen die Internationale Arbeiterassoziation. Im Auftrage des Haager Kongresses verfaßter Bericht über das Treiben Bakunins und der Allianz der sozialistischen Demokratie, MEW 18, S. 327–471 (mit Dokumenten der Alliance). – *F. Engels*: Die Bakunisten an der Arbeit. Denkschrift über den Aufstand in Spanien im Sommer 1873 (MEW 18, S. 476–493). – Zum historischen Hintergrund cf. neben *E. H. Carr*, op. cit., bes. *F. Brupbacher*: Marx und Bakunin. Ein Beitrag zur Geschichte der Internationalen Arbeiterassoziation, Berlin 1922 sowie neuer-

universelle«⁸⁶, *Marx* in der Alliance eine »neue Gesellschaft Jesu«⁸⁷. Zwar kann Bakunin den geheimen Verschwörern seiner Alliance eine leitende Rolle in der Revolution zuweisen, der Generalrat der Internationale in London aber soll sich mit den Funktionen eines »Büros für Korrespondenz und Statistik«⁸⁸ begnügen; inkonsequent in der Organisationsfrage der eigenen Bewegung⁸⁹, verlangt Bakunin vom Generalrat eine rigorose Übereinstimmung von organisatorischen Mitteln und politischen Zielen.

*Wolfgang Harich*⁹⁰ hat gezeigt, daß die Frage der Abschaffung des Staates als solche die beiden Lager in der Ersten Internationale nicht trennen konnte, vielmehr liegen die Differenzpunkte tiefer. Einmal besteht ein wesentlicher Unterschied im Klassenbegriff. Bakunins Rede von der »*égalisation des classes*«⁹¹ als Ziel der Revolution hat *Marx* entgegengehalten, daß hier der in realen gesellschaftlichen Verhältnissen vorliegende Klassenantagonismus zugunsten der Vorstellung einer Harmonie von Kapital und Arbeit außer acht gelassen sei⁹². In der Ersetzung des Klassenbegriffs durch den Gedanken einer Erhebung der verelendeten Massen, der *Déclassés*, zeigt sich für *Marx* ferner, genau wie in der Frage des Erbrechtes, der Mangel an ökonomischer Analyse bei *Bakunin*. Und in der Tat ist das Studium der politischen Ökonomie, mit dem Ziel, die ökonomischen Bedingungen einer sozialen Revolution zu erforschen, von Bakunin wie den meisten Anarchisten kaum ernsthaft betrieben worden. Auch *Kropotkins* statistikbeladene Bücher über mögliche Kooperationsformen sind, abgesehen noch vom dort vorausgesetzten, durchaus vorindustriellen Gesellschaftsbild, geradezu rührend naiv in ihrer Blindheit gegenüber ökonomisch begründeten Gewaltverhältnissen und in ihrem Vertrauen zur freien Zusammenarbeit, die vorgeblich der kleine Kapitalist genauso verwirklichen kann wie die Mitglieder beliebiger Vereine es vermögen – von Freiwilligenverbänden zur Landesverteidigung bis zu den von *Kropotkin* immer wieder genannten Radfahrvereinen⁹³.

So kann *Marx* schließlich über *Bakunin* sagen: »Der Wille, nicht die ökonomischen Be-

dings *P. Schreiber*: *Marx, Bakunin und die Erste Internationale*, in: *Österreichische Osthefte* 7, 1965, S. 441 ff.

86. *Archives Bakounine* II, S. 147. – Bakunins ausführlichste Darlegung zur Frage des Staates (Staatlichkeit und Anarchie) jetzt auf franz. und russ. in *Archives* III. Cf. dazu *Marx'* Exzerpte und Notizen: MEW 18, S. 597–642.

87. MEW 18, S. 334.

88. Cf. *Marx*: *Werke* III/2, S. 993.

89. Zwei Bakunin-Belege: »Wie könnte eine egalitäre und freie Gesellschaft aus einer autoritären Organisation hervorgehen?« (GW III, S. 169). – »Wenn ihr diese kollektive und unsichtbare Diktatur bildet, werdet ihr siegen; die gut geleitete Revolution wird siegen« (GW III, S. 99).

90. Zur Kritik der revolutionären Ungeduld, in: *Kursbuch* 19 (ed. *H. M. Enzensberger*), Frankfurt am Main 1969, S. 71–113. – *Scheiberts* These, daß es nicht um ideologische, sondern machtpolitische Kontroversen zwischen *Marx* und Bakunin gegangen sei, scheint mir zu kurz zu greifen (*Scheibert*: *Marx, Bakunin ...*, S. 454): zwar zeigt er zu Recht, wieweit die Gemeinsamkeit beider zu verfolgen ist und wie wenig man kurzschlüssig Differenzen behaupten kann, doch wird der Unterschied so zu sehr heruntergespielt.

91. Cf. GW II, S. 181.

92. »Es geht nicht um die *Gleichmachung der Klassen* – ein unmöglich zu verwirklichender logischer Widerspruch – sondern im Gegenteil um die *Abschaffung der Klassen ...*« (*Marx*: *Werke* III/2, S. 967, im Or. zum Teil kursiv).

93. *Kropotkin*: *Der Anarchismus: Seine Philosophie und seine Ideale* (1896), *Bibliothèque Sociologique* No. 9, 4. Aufl., Paris 1905, S. 291 ff.; *ders.*: *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, S. 285 u. ö.

dingungen, ist die Grundlage seiner sozialen Revolution⁹⁴. «Dieser voluntaristische Grundzug prägt das anarchistische Denken von seinen anthropologischen Anschauungen bis zur Revolutionstheorie durchgehend. *Harich*, der Anarchismus als »Religionsersatz« interpretiert, sieht hier »die Allmacht in Gestalt allmächtiger Absichten«⁹⁵ am Werke und bezeichnet als Hauptdifferenz zu marxistischem Denken jene revolutionäre Ungeduld, welche die Macht der Wünsche – die ja auch Marx durchaus nicht unbekannt war! – als einzige, diesseitigen Widerständen längst entnommene Realität ansieht. »Schon heute« – so lautet die klassische Formel des Anarchismus von *Bakunin* bis *Cohn-Bendit*⁹⁶. Alles, was an Wünschen und Hoffnungen in die Zukunft treibt, soll schon in der Gegenwart eingefordert und, sei's auch nur punktuell, verwirklicht werden. Was Marx am Anarchismus Bakunins anprangerte, lebt ungebrochen fort: tendenziell reine Gesinnungsethik zeigt dieses Denken und Handeln in nahezu allen Fragen Inkonsequenzen, die gleichwohl eine davon ausgehende Faszination nur schwer dämpfen. So folgt nahezu zwangsläufig aus der Maxime, daß der Zweck der Herrschaftslosigkeit in den Mitteln präsent sein müsse, die entpolitisierte »Große Weigerung«, wie sie zeitweise *Herbert Marcuse* propagierte; der anarchistische Anti-Etatismus, in der Regel gleichzeitig ein Antiparlamentarismus⁹⁷, gekoppelt mit der Abneigung gegen Organisation und Parteien, zielt nicht auf Machtwechsel als notwendiges Mittel zur Veränderung, sondern auf Abschaffung von Herrschaft überhaupt als unmittelbarer oder automatischer Erreichung des Zieles selbst.

Dabei erneuern die freien Kooperationsformen die kapitalistische Produktionsanarchie; deutlich ist dies zu erkennen an *Kropotkins* klassisch-liberalem Vorschlag, einen freien Markt für die unabhängigen Produzenten zu bilden, der von Staatsinterventionen wie von Monopolisierung gleichermaßen unbeeinträchtigt ist⁹⁸.

So gefährdet permanent die antiautoritäre Einstellung die Realisierung der eigenen Absichten. »Der Traum von der herrschaftslosen Gesellschaft ist, wenn taktisch aufgefaßt, das sicherste Mittel, ihn nicht zu verwirklichen; grundsätzlich verstanden wird er, nach geschehener Aufhebung der ökonomischen Grundlagen des Staates, zur Selbstverständlichkeit⁹⁹.«

94. Konspekt von *Bakunins* »Staatlichkeit und Anarchie«: MEW 18, S. 633 f. – »Ein Mann der Tat, der nicht weiß, was er tun soll, wird ein Faschist ...« – *E. Bloch*: Hat der Wille keine Grenzen? – Problem des Reichs der Freiheit (1939), jetzt: Werke 10, Frankfurt am Main 1969, S. 170.

95. L. c., S. 80.

96. Cf. *G. und D. Cohn-Bendit*: Linksradikalismus – Gewaltkur gegen die Alterskrankheit des Kommunismus, Reinbek 1968. Der Schlußsatz lautet: »Beginne, nicht für die anderen, sondern mit den anderen, für dich selbst, hier und jetzt mit der Revolution« (S. 273). Voilà!

97. *Kropotkins* Parlamentarismus-Kritik findet sich am ausführlichsten in: Worte eines Rebellen, Berlin 1924. – Bei *Bakunin* cf. für viele Beispiele: Das Knutogermanische Kaiserreich und die soziale Revolution, GW I, S. 5–72 (bes. S. 16 ff.).

98. *Kropotkin*: Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung, S. 186 ff.

99. *E. Bloch*: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt am Main 1959, S. 670 (aus Kap. 36: Freiheit und Ordnung, Abriß der Sozialutopien).

5. UNERFÜLLTER ANARCHISMUS: KRITIK DER HERRSCHAFT

»Ich hasse den Kommunismus, weil er die Verneinung der Freiheit ist, und weil für mich die Menschlichkeit ohne Freiheit unbegreiflich ist. Ich bin kein Kommunist, weil der Kommunismus zu Gunsten des Staates alle Kräfte der Gesellschaft konzentriert und absorbiert, weil er unvermeidlicherweise das Eigentum in den Händen des Staates konzentriert. Ich hingegen wünsche die Aufhebung des Staates, der unter dem Vorgeben, die Menschen moralisch zu machen und sie zu zivilisieren, sie bis jetzt nur geknechtet, bedrückt, ausgebeutet und demoralisiert hat. Ich wünsche die Organisation der Gesellschaft und des gesellschaftlichen Eigentums von unten herauf auf dem Wege der freien Association und nicht von oben herab durch irgendwelche Autorität, also wünsche ich die Abschaffung des Staates. In diesem Sinne, meine Herren, bin ich Kollektivist und keineswegs Kommunist¹⁰⁰.«

Sind diese Argumente Bakunins nun seit der Kritik von *Marx*, *Engels* und *Lenin* am »Linksradikalismus« endgültig obsolet geworden? Dann wäre es zumindest kaum verständlich, daß heute anarchistische Gedanken und Motive auf derart breiter Front rezipiert werden konnten, wie es zeitweise in der Studentenbewegung geschah. Anstatt vorschnell auf die Erste Internationale zu verweisen, deren Diskussionen man gleichwohl nicht übergehen kann, sollte man deshalb versuchen, nach der inneren Logik der Anarchismus-Renaissance zu fragen. Dabei soll hier die These vertreten werden, daß in einem bestimmten Kontext anarchistische Argumente rehabilitiert werden können, ohne daß man hinter *Marx'* Kritik sogleich zurückfallen müßte. Aus verschiedenen Beobachtungen, Analysen und Ansätzen zu einer Gesellschaftstheorie kann hier lediglich ein tastender Interpretationsvorschlag entwickelt werden, der von empirischer Bewährung weit entfernt bleiben wird. Dies soll versucht werden an Hand zweier Problemkreise, welche den Anarchismus stimulierten und heute erneut dort im Mittelpunkt des Interesses stehen, wo Affinitäten zu anarchistischen Motiven spürbar sind¹⁰¹.

»Wie ist Freiheit zu verwirklichen, Repression abzuschaffen, in einer neuen Gesellschaft neuer Menschen eine erneuerte Bürokratie, ständig wiedererstehende Herrschaft zu verhindern¹⁰²?« Dieser unerledigten Anfrage des Anarchismus kann man schwerlich ihre historische Berechtigung absprechen: lange vor den Entstellungen des Stalinismus steht seither im Sozialismus zur Debatte, wie im Gefolge einer sozialen Revolution eine Entwicklung verhindert werden kann, bei der die wirtschaftliche Planung mit neuer Gewalt und die ersehnte Emanzipation mit illusionärem Wunschdenken auseinandergehen. Im Gefolge der anarchistischen Anfrage kann es nicht überraschen, daß heute anarchistische Gedanken und Motive dort auftauchen, wo man mit den Stichworten des »technologischen Schleiers«, des »Verblendungszusammenhangs« und der »Eindimensionalität« operiert.

100. *Bakunin*: Sozial-politischer Briefwechsel, I. c., S. 315 (Rede auf dem Kongreß der Friedens- und Freiheitsliga, Bern 1868).

101. Ich beabsichtige also keine soziologische oder sozialgeschichtliche »Erklärung« des Anarchismus, sondern eine Aktualisierung anarchistischer Argumente. Die Rechtfertigung dieses Verfahrens kann nur im Ergebnis selbst liegen.

102. *Scheibert*: *Marx*, Bakunin ..., I. c., S. 441.

Damit soll jene qualitativ neue Stufe kapitalistischer Systeme interpretiert werden, auf welcher technische Zweckrationalität nicht mehr in eindeutigem Funktionszusammenhang mit privater Kapitalverwertung steht, sondern – im Rahmen einer vermachteten durch Staatsinterventionen gesteuerten Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung – Bürokratie und Technologie zu selbstregulierten Herrschaftsinstanzen sich konsolidiert haben¹⁰³.

Zu fragen ist hier, mit welchem Recht derlei Kritik an Herrschaft – mit oder ohne Wissen – den Anarchismus aktualisiert. Insofern *Marx*' Kapitalismus-Kritik noch von einer staatsfreien Idealkonkurrenz ausging, mußte der anarchistische Angriff auf den Staat als eine metabasis eis allo genos erscheinen und verfiel zu Recht dem Verdikt unhistorischer Unmittelbarkeit. Diese Trennung der Sphären aber ist unter den Bedingungen des Monopolkapitals und des Vordringens von Technik und Wissenschaft problematisch geworden. Die »bestimmte Negation« von Herrschaft fand zu *Marx*' Zeiten ihren Ansatzpunkt in ökonomischen Verhältnissen als dem eindeutig bestimmbar Grund gesellschaftlicher Macht; wenn aber, wie Sozialphilosophen wie *Habermas* heute argumentieren, ökonomische und politische Macht in eine neue Konstellation eingetreten sind, nicht zuletzt durch das Anwachsen von Technik und Wissenschaft zu primären Produktivkräften¹⁰⁴, so muß der Ansatzpunkt für eine Kritik der Herrschaft ebenfalls wechseln. Hier kommen, wenn man so will, Anarchismus und Revisionismus erneut einander nahe¹⁰⁵; billigt man *Habermas*' These – zumindest partielle – Richtigkeit zu, kann man nicht mehr undifferenziert *Marx*' Argumente wiederholen, wie es *Harich* tut. Politische Herrschaft und psychische Unterdrückung sind deshalb neben primär ökonomisch bestimmten Machtverhältnissen gleich wichtige Gegenstände »bestimmter Negation«.

Unterstellt man derart, daß Unterdrückung der Tendenz nach totale Ausmaße in allen Lebensbereichen annimmt – und dies ist nicht zuletzt der Sinn aller Rede vom »Verblendungszusammenhang«, vom »Bann«, den es zu zerreißen gelte –, so kann ein Anarchist argumentieren, daß die Kritik ebenfalls nicht am isolierten Phänomen ansetzen darf, sondern ebenso total zu sein habe wie die Repression, die erfahren wird. Die jeweilige Realitätserfahrung und -analyse sowie deren Deutung bedingen dann die Radikalität der Kritik, so daß »die Beseitigung von Herrschaft vom Bewußtsein der Beherrschten« abhängt¹⁰⁶. Unter gewandelten gesellschaftlichen Bedingungen ließen sich mithin dem

103. Pauschal läßt sich dieser Auffassung ein großer Teil der sogenannten *Kritischen Theorie* zurechnen, insbesondere aber das Werk von *Herbert Marcuse*. *Adorno* hat jüngst noch differenzierend in dieser Richtung argumentiert in seinem Einleitungsvortrag zum 16. Deutschen Soziologentag (Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?), in: Verhandlungen des 16. Deutschen Soziologentages, ed. *Th. W. Adorno*, Stuttgart 1969, S. 12–26. Von *Habermas* ist hier vor allem zu nennen: Technik und Wissenschaft als »Ideologie«, Frankfurt am Main 1968 – *Marcuse* aufnehmend und mit *Max Weber* korrigierend. Ferner sei verwiesen auf *C. Offe*: Politische Herrschaft und Klassenstrukturen. Zur Analyse spätkapitalistischer Gesellschaftssysteme, in: Politikwissenschaft. Eine Einführung in ihre Probleme, ed. *G. Kress, D. Senghaas*, Frankfurt am Main 1969, S. 155–189.

104. *Habermas* hat schon in: Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik (in: Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien, 2. Aufl., Neuwied und Berlin [W] 1967, S. 162–214) diese These unter Berufung auf *Marx*: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin (O) 1953, S. 592 ff., vorgetragen: dort S. 191 f.

105. *Harich*, l. c., bes. S. 101 ff.

106. *W. Dreyßen*: Antiautoritäres Lager und Anarchismus, l. c., S. 10.

Anarchismus gewandelte Funktionen zuschreiben; unter anderem wäre er Indikator für das subjektiv empfundene, ungeahnte Anwachsen von Macht und Zwang.

Fragt man weiter nach dem Subjekt eines möglichen Willens zur Veränderung, so zeigt sich, daß auch hier manche Interpretation der heutigen Gesellschaft zu Überlegungen gedrängt ist, die sich von Marx in Richtung auf ursprünglich anarchistische Positionen entfernen. In Industriegesellschaften, so argumentiert zum Beispiel *Habermas*, ist »der Ausschluß von der Verfügung über Produktionsmittel nicht mehr derart mit dem Entzug von sozialen Entschädigungen (Einkommen, Sicherheit, Erziehung usw.) verbunden, daß diese objektive Lage noch irgend als problematisch erfahren werden müßte«¹⁰⁷. Wenn die Klassenlage, nicht zuletzt auf Grund der ungeahnten Entfaltung der Produktivkräfte, derart unanschaulich geworden ist, muß man fragen, ob die rein ökonomische Verankerung des Klassenbegriffs¹⁰⁸ nach wie vor hinreichend erklärungskräftig ist. Folgt man *Offes* Vorschlag, den Begriff vertikaler Klassengliederung zu korrigieren durch den einer horizontalen »Disparität von Lebensbereichen«¹⁰⁹, so erscheint es notwendig, die möglichen Träger von Emanzipationsbewegungen sowie entsprechende Strategien neu zu bestimmen. Ob man dazu, wie *Marcuse*, die Gruppe der »out-casts« sinnvollerweise namhaft machen kann, stehe dahin; deutlich aber ist daran nicht nur, wie die anarchistische Kategorie der »Déclassés« als Kennzeichnung des revolutionären Subjekts im Begriff der »selbsternannten Avantgarde« wiederkehrt, sondern auch wie Veränderungen der ökonomischen Grundlagen einer Gesellschaft selbst dazu zwingen, auf derartige Überlegungen zurückzugreifen¹¹⁰.

Als anarchistischer Impuls ließe sich an diesen Gedanken jene Maxime identifizieren, welche Minimalisierung von Herrschaft und Zwang durch Reduktion auf deren funktionalen Kern intendiert¹¹¹: das anarchistische Ziel wird festgehalten, ja neu entdeckt, aber seine Durchsetzbarkeit bemißt sich an den realen Möglichkeiten revolutionärer Praxis.

Ähnlich argumentierte zu seiner Zeit *Engels*: angesichts der Kritik *Bakunins* an Herrschaft überhaupt betonte er, daß jene auch im Sozialismus nicht von heute auf morgen verschwinde¹¹². Er kam den »Antiautoritären« mit folgenden Bemerkungen entgegen: »Au-

107. Marxismus als Kritik, I. c., S. 164; cf. *ders.*: Technik und Wissenschaft als »Ideologie«, I. c., S. 84 ff.

108. Marx selbst hat im Kapital, Buch I, Kap. 14, die hier entstehenden Schwierigkeiten angedeutet mit der Kategorie des »Gesamtarbeiters«, auf den alle produktive Arbeit zu beziehen ist, ohne daß jeder Einzelne selbst Hand anlegen müsse. Es dürfte heute nicht ganz einfach sein, anzugeben, welche gesellschaftlichen Bereiche nicht der »Selbstverwertung des Kapitals« dienen (cf. *Marx*: Werke IV [ed. Lieber], S. 598).

109. *Offe*, I. c., S. 178 (unter Aufnahme des Weberschen Begriffs der Klasse als »Gemeinsamkeit marktvermittelter Lebenschancen«, S. 175). *Offe* läßt unentschieden, ob *Marx*' Klassenbegriff nur ergänzt oder ersetzt werden müsse: I. c., S. 164.

110. Diese Intention einer kritischen Theorie der Gesellschaft ignoriert durchgehend *Helms*: Fetisch Revolution, der zudem zwischen Anarchismus und der »Philosophie« *Stimers* zuwenig unterscheidet. Der genannte Rückgriff auf anarchistische Gedanken wurde nicht zuletzt durch die Studentenbewegung nahegelegt: hier ließ sich zuerst von Proletariat nicht mehr reden; cf. *Habermas*: Protestbewegung und Hochschulreform, Frankfurt am Main 1969, pass.

111. Cf. *Chr. Sigrist*: Der Begriff der Herrschaft und das Problem der Anarchie, in: Das Argument, Nr. 50 (Sonderband Kritik der bürgerlichen Sozialwissenschaften), Berlin (W) 1969, S. 147–158, bes. S. 155.

112. *Engels*: Über Autorität, MEW 18, S. 305–308. – *Engels* ist mit *Marx* darin einig, daß im Sozialismus die Regierungsfunktionen zugunsten reiner Verwaltungsfunktionen (»Autorität des Dampf«, S. 306) abgelöst werden. *Lenin* hat in »Staat und Revolution« diese Gedanken näherhin erläutert und verteidigt.

torität und Autonomie sind relative Dinge, deren Anwendungsbereiche in den verschiedenen Phasen der sozialen Entwicklung variieren. Wenn die Autonomisten sich damit begnügen, zu sagen, daß die soziale Organisation der Zukunft die Autorität einzig und allein auf jene Grenzen beschränken wird, in denen die Produktionsbedingungen sie unvermeidlich machen, so könnte man sich verständigen; sie sind indessen blind für alle Tatsachen, die die Sache notwendig machen, und stürzen sich auf das Wort¹¹³.«

Ursprünglich also gegen die Anarchisten gerichtet, wurde dieser Text später wichtig für die revisionistischen Fraktionen im Marxismus, welche eine Politik der kleinen Schritte, auch im parlamentarischen Raum, propagierten, einen langen Marsch, an dessen Ende eine qualitative Wende zum Sozialismus stehen sollte. Zweifellos wurde hier der Vorwurf gegen die »Antiautoritären«: nur allgemeine, aber keine bestimmte Kritik (mit anderen Worten: die konkrete Analyse historischer Verhältnisse) zu formulieren, ernst genommen. Doch wird man die sogenannten Revisionisten danach fragen müssen, ob sie, den unmittelbar gegebenen Tatsachen zugewandt, nicht stillschweigend den Blick vom Ziel abzogen und dem Weg blind sich überließen¹¹⁴. Sofern diese Auffassung richtig ist, ließe sich Anarchismus als notwendiger Stachel im Fleische jedes revisionistischen Sozialismus begreifen. Beide Seiten würden sich gegenseitig zur Raison rufen; der Revisionist würde insistieren auf jener Anstrengung, welche die immanenten Widersprüche des Bestehenden beim Namen nennt und präzise beschreiben kann, der Anarchist widersprüche angesichts kleiner Schritte jeder Beruhigung, eingedenk seiner Vision gelungener Befreiung. Über beides, den Weg und das Ziel, ließe sich nur im freien Dialog über konkrete Fragen unter den jeweiligen Bedingungen etwas ausmachen. Anarchismus wäre »nicht nur falsch«, sofern er an dieser Diskussion sich beteiligte und so zum Bewußtsein seiner wahren Möglichkeiten käme.

6. UNGEKLÄRTER ANARCHISMUS: KRITIK DER GEWALT

Daß Anarchisten an freier Kommunikation sich beteiligen könnten, wird gemeinhin bestritten mit dem Hinweis auf deren terroristische und gänzlich willkürliche Aktionen. Diese verbreitete Auffassung verkennt jedoch die Spannweite anarchistischer Verhaltensweisen, welche vom Netschajewismus als besonders krasser Verherrlichung individueller Gewalttaten bis zu prinzipieller Gewaltlosigkeit sich erstrecken; nach einem möglichen verbindenden Moment wird dann erst recht nicht mehr gefragt.

Am Paradigma der Gewalt und deren Beurteilung soll daher abschließend die Ambivalenz anarchistischen Denkens untersucht werden. Für *Bakunin* ist, aller Glorifizierung der »Lust der Zerstörung« zum Trotz¹¹⁵, letztlich Gewalt ein politisches Adiaphoron; begründet in der anthropologischen Kategorie der Empörung, welche jeder Autorität sich widersetzt, ist die Revolution, besser: Revolte, nicht so sehr ein bewußt herbeigeführter

113. *Engels*, I. c., S. 307 f.

114. Zur Dialektik von Ziel und Weg cf. *H. H. Holz*: Utopie und Anarchismus. Zur Kritik der kritischen Theorie Herbert Marcuses, Köln 1968, bes. Kap. IV (S. 60–68); ferner *W. F. Haug*: Das Ganze und das ganz Andere. Zur Kritik der reinen revolutionären Transzendenz, in: Antworten auf Herbert Marcuse (ed. *J. Habermas*), Frankfurt am Main 1968, S. 50–72.

115. S. o. S. 345, 353.

Zusammenbruch einer bestehenden gesellschaftlich-politischen Ordnung mit dem Ziel einer Änderung als vielmehr die Äußerung des spontanen Willens des schrankenlosen Ich – »Offenbarung der Tatsächlichkeit der menschlichen Freiheit«¹¹⁶. Am konsequentesten verfolgt diesen Gedanken des »Alles ist erlaubt« der »Katechismus für Revolutionäre«¹¹⁷, dessen erster Paragraph lautet: »Der Revolutionär ist einer Sache geweiht. Er hat keine persönlichen Interessen, Geschäfte, Gefühle, Bindungen, Besitztümer, er hat nicht einmal einen Namen. Alles in ihm ist aufgesogen von einem einzigen Interesse, einem einzigen Gedanken, einer einzigen Leidenschaft: der Revolution.

Gibt es nur diese zwei Prinzipien in der Welt, das Bestehende und die Revolution, beide sich total negierend, dann ist in der Tat die Frage der Verhältnismäßigkeit der Mittel erledigt. »Fortan richtet sich die Gewalt gegen alle, im Dienst einer abstrakten Idee. Die Herrschaft der Besessenen mußte anbrechen, damit mit einem Mal ausgesprochen werden konnte, die Revolution als solche habe den Vorrang vor denen, die sie retten wollte, und die Freundschaft, die bis dahin die Niederlagen verklärte, sei zu opfern und aufzuschieben bis zum unabsehbaren Tag des Sieges¹¹⁸.« Wie immer man auch Bakunins Anteil an Netschajews Katechismus einschätzen mag – die totale Verneinung und ihr einziges Gesetz, der Mord, sind als logische Konsequenz in diesem Ansatz begründet.

Doch eine mögliche Kehrseite dieses Zynismus, ein rigider Moralismus, kann ebensogut das Bild prägen. Nimmt man nämlich das Ziel der Revolte, die Anarchie, ernst und will sie rein erhalten, dann muß man, wie *Kropotkin* oder mehr noch *Tolstoj*, auch Terror als eine Herrschafts- und Zwangsmethode prinzipiell verneinen. Insistiert man derart auf der »Präsenz des Ziels in den Mitteln«¹¹⁹, hofft man auf dessen unvermitteltes Eintreten, so bleibt für die Machtverneinung am Ende nur das »Refugium absoluter Passivität«¹²⁰; pures Machen-Wollen und hinnehmendes Geschehen-Lassen liegen dicht nebeneinander.

Wie diese moralisch begründete, aber abstrakte und damit tendenziell unpolitische Machtverneinung persönliche Tragik heraufbeschwört, zeigt das Beispiel *Kropotkins*. Nach der Oktoberrevolution ging er nach Rußland zurück, mußte erleben, wie seine anarchistischen Freunde von Bolschewisten inhaftiert wurden, protestierte bei *Lenin* ohne Erfolg. Anlässlich *Kropotkins* Beisetzung sollen zum letzten Male schwarze Fahnen in Moskau geweht haben¹²¹ – wenige Tage danach kam es zum Kronstadter Aufstand, den

116. *P. Heintz*, Art. Anarchismus, RGG I, 3. Aufl., S. 354. – Cf. *A. Camus*: Der Mensch in der Revolte, Reinbek 1953, S. 160 ff.

117. Jetzt in neuer Übersetzung bei *H. Bieneke*: Bakunin, eine Invention, München 1970, S. 56 ff. (nicht zu verwechseln mit dem oben, S. 349, erwähnten »Katechismus der revolutionären Gesellschaft«). – Cf. dazu *Joll*: Die Anarchisten, S. 99 ff.

118. *Camus*, l. c., S. 174 f. – Zum Terrorismus auch *Joll*, l. c., S. 121 ff.

119. *Harich*, l. c., S. 89 u. ö. – *Harich* betont in diesem Zusammenhang zu Recht die faktisch entpolitisierende Wirkung anarchistischer Unmittelbarkeit – sei sie gewalttätig, sei sie gewaltfrei.

120. *Harich*, l. c., S. 88. – Es erscheint durchaus sinnvoll und angemessen, wenn *P. Urban* in der Einführung zu seiner Ausgabe von *Tolstojs* Rede gegen den Krieg. Politische Flugschriften, Frankfurt am Main 1968, die Verbindung des Anarchismus zur Tolstojschen Gewaltlosigkeit zieht (S. 20 f.). Als Beleg für Tolstojs grundsätzliche Verneinung von Herrschaft cf. dort: Aufruf an die Russen, bes. S. 129 ff. – Zu Beziehungen Tolstoj – Kropotkin cf. *Woodcock/Avakumovic*, S. 59 f., 350 ff. u. ö., ferner das Nachwort von *Woodcock* zu *Kropotkin*: Memoiren, S. 595 ff.

121. Cf. *Woodcock/Avakumovic*, S. 397 ff.

Lenin niederwerfen ließ. Angesichts dieses Scheiterns hat man gelegentlich *Kropotkins* Verhältnis zum sowjetischen Staat mit dem *Tolstoj*s zum Zarenreich verglichen¹²². Zwei wesentliche Differenzen jedoch, eine prinzipielle und eine graduelle, trennen beide: *Tolstoj* verwirft rigoros jede Gewalt, während *Kropotkin* das gewalttätige Aufbegehren Unterdrückter verstehend akzeptiert und lediglich eine theoretische Rechtfertigung verwirft¹²³; graduell ist der Unterschied zwischen beiden in der Frage, wieweit innerhalb des Bestehenden verändernd eingegriffen werden könne. *Kropotkins* Vertrauen auf die vermeintliche anthropologische Konstante der gegenseitigen Hilfe ließ ihn an die Möglichkeit, schrittweise besseres Leben zu verwirklichen, glauben. So realistisch dieses Konzept gegenüber dem blinden Aktionismus von *Bakunin* sich ausnimmt, so hilflos mußte es im Kampf um gesellschaftliche Macht bleiben, wenn es nicht seine eigenen moralischen Ansprüche verraten wollte.

Marx und Engels haben sowohl den Gewaltbegriff der »reinen revolutionären Transzendenz« (*W. F. Haug*) als auch das abstrakt bleibende Prinzip der Gewaltlosigkeit immer abgelehnt. Nicht individuelle Gewaltakte oder die persönliche moralische Integrität, sondern die inneren Widersprüche der bestehenden Gesellschaftsstrukturen führen die Revolution herauf, bei der lediglich Gewalt als Geburtshelferin der Geschichte fungiert¹²⁴. Hingegen wird Gewalt, für *Marx* und *Engels* an ihrer strategischen Funktion für die Befreiung der Arbeiterklasse gemessen, im terroristischen Anarchismus zum Selbstzweck und im gewaltlosen Anarchismus zum Tabu; in beiden Fällen wird die Reinheit des Prinzips streng von der historischen Funktion des Mittels gesondert. Anarchisten haben kaum je aus diesem Dilemma einen Ausweg gefunden, der nicht den Knoten mit einem Gewaltstreich durchschlagen hätte. Doch bevor man deshalb Anarchismus einfach für falsch erklärt, gilt es, eben dieses Dilemma zu verstehen.

Man hat wiederholt diese Einstellung gegenüber der Gewalt, die hier in ihren Extremen vorgeführt werden sollte, so zu begreifen versucht, daß man diese unvermittelte Negation als Angst vor der Mehrdeutigkeit der Welt und der Weltauffassungen deutete. *Max Weber* zum Beispiel hat in »Politik als Beruf«¹²⁵ seine Begriffe von Macht, Herrschaft und Gewalt eingangs in der Gegenüberstellung zur Anarchie entwickelt. Am Schluß des Vortrages kehrt er zu diesem Ausgang zurück, nunmehr unter dem Aspekt der Handlungsorientierung, und zeichnet den Gesinnungsethiker, der »die ethische Irrationalität der Welt« nicht erträgt, als jemanden, welcher schließlich »zur letzten Gewalt, die dann den Zustand der Vernichtung aller Gewaltsamkeit bringen würde«¹²⁶, greift. Durch diese eine

122. L. c., S. 408.

123. Cf. *Kropotkins* Brief an Mrs. *Dryhurst* von 1893; zit. bei *Woodcock/Avakumovic*, S. 248.

124. Dazu jüngst *H. Arendt*: Reflexionen über die Gewalt, in: *Merkur* 261 (24. Jg., 1970), S. 1–24 (hier bes. S. 7 ff.). – Cf. *Marx*: Kapital I (Werke IV, ed. Lieber), S. 912.

125. In: *Gesammelte Politische Schriften*, 2. erw. Aufl., Tübingen 1958 (ed. *J. Winckelmann*), S. 493–548.

126. L. c., S. 541. – Neben *Weber* dürfte es unter Nicht-Marxisten *Nietzsche* gewesen sein, der den schärfsten Blick für die Schwäche von Anarchisten gehabt hat: »der Christ und der Anarchist – beide sind décadents« (Werke, ed. *Schlechta*, II, S. 1009). – Höchst spekulativ, aber nicht ganz zu unterdrücken ist die Vermutung, daß *Weber* dem von ihm getadelten Anarchismus in einem Punkt näher war, als ihm lieb sein konnte: seine Reduktion sozialen Verhaltens auf das von Individuen, die schicksalhaft und zugleich subjektiv frei handeln und der Summe und des Ergebnisses ihrer Bewirkungen am Ende doch nicht

Tat will auch ein Anarchist sich dem Zwielficht hartnäckig verändernder Praxis entziehen. Die Empörung ließe sich dann verstehen als gewaltsamer oder gewaltloser Anspruch auf eindeutige Sinnsetzung in den verwirrenden Wechselbädern der Geschichte. Anarchistische Revolte hieße dann: verzettelte Gewalt oder illusionäre Gewaltfreiheit, unvermittelter Protest, ohnmächtige Negation.

Unter dem Aspekt der Identitätsgewinnung auf der personalen Ebene umgangssprachlicher Kommunikation hat *Klaus Heinrich*¹²⁷ versucht, die inneren Schwierigkeiten solchen Nein-Sagens, des Protestes, aufzuweisen. Er macht die Gefahr anarchistischer Selbstzerstörung deutlich, die in jeder Negation liegt, welche das Negierte zum Nichtigen herabsetzt und nicht, als Negiertes, festhält, sich unverändert und so erst aufhebt. Wenn man der blinden Wut der Empörung in der Revolte das Attribut »schäumend« beilegt, so ist die Nähe zur Auslegung der Metapher »Schaum« bei *Heinrich*¹²⁸ frappierend. Beides ist Beispiel noch nicht gewonnener Identität, hilflose Geste im Grunde, welche verzweifelt Solidarität erzwingen will und so gerade verspielt. Die Balance von Mut und Angst, Trennung und Festhalten am Abgetrennten, gelingt nicht. Im zwangshaften Nein des Anarchisten, der sich empört, fallen nicht nur in der Deutung *Heinrichs*, sondern auch historisch nur zu oft Zerstörung und Selbstzerstörung zusammen¹²⁹.

Eine soziologische Erklärung für diesen anarchistischen Protest und den korrespondierenden Gewaltbegriff hat *O. Rammstedt*¹³⁰ zu geben versucht. Er geht von der Systemtheorie *Niklas Luhmanns*¹³¹ aus. Konstitutiv ist die Unterscheidung von Umwelt und

mächtig sind, erinnert entfernt an *Bakunins*, ebenfalls aufs nahezu archaische Subjekt bezogenen Geschichtsfatalismus. Nur wollte *Bakunin* auch da noch mit Gewalt den Bann lösen, wo *Weber* angesichts der Vieldeutigkeit der Welt in der aristokratischen Skepsis des untergehenden bürgerlichen Subjekts verharrte, so seine Verzweiflung akzeptierend und daran leidend, nicht aber ausbrechend wie jener.

So unvermittelt, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, ist dieser Rekurs auf *Weber* nicht: in dem Münchner Experiment einer Räterepublik hatte *Weber* in *Gustav Landauer* und seinen Freunden zum Teil legitime Erben *Kropotkins* vor sich, cf. dazu *Landauers* Aufsatz über *Kropotkin* (1912/13), jetzt in: *Landauer: Zwang und Befreiung*, ed. *H.-J. Heydorn*, Köln 1968, S. 135–155; ferner *Landauer: Aufruf zum Sozialismus*, ed. *H.-J. Heydorn*, Frankfurt am Main 1967, pass. – Eine Untersuchung über diese Zusammenhänge, speziell über das Verhältnis der Gedanken von *Kropotkin*, *Landauer*, *Buber*, wozu auch *Benjamin* und *Bloch* heranzuziehen wären, ist mir nicht bekannt.

127. Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, Frankfurt am Main 1964.

128. L. c., S. 73 ff. – Eine andere Metapher für Identitätsverfehlung bei *Heinrich* ist »Sog« (S. 136 ff.); das damit Gemeinte findet sich bei *Bakunin* sogar einmal terminologisch wieder: Katedismus für Revolutionäre, s. o. S. 362. »Sucht, die ins Leere geht« (*Heinrich*, S. 136) und Treibenlassen im Sog fordern Solidarität und vereiteln sie gleichzeitig.

129. *Heinrich*, I. c., bes. Kap. IV. – Inwiefern blinde Gewalt, zum Selbstzweck geworden, Anarchisten und Faschisten einen kann, betont nicht ohne Recht *Dreßen*, I. c., S. 32 ff. Wohl wichtigstes historisches Bindeglied sind *Sorels* Reflexionen über die Gewalt (neu Frankfurt am Main 1969).

130. Anarchismus. Grundtexte zur Theorie und Praxis der Gewalt, Köln und Opladen 1969 (bes. wichtig die Einleitung, S. 7–28). – Eine völlig andere soziologische Erklärung des Anarchismus hat *P. Heintz* gegeben: neben dem schon genannten Art. in RGG, 3. Aufl., ist sein Buch: Anarchismus und Gegenwart, Zürich 1951, wichtig. *Heintz* will die Desorientierung von Anarchisten in der vieldeutigen Welt der »Moderne« sozialgeschichtlich erklären durch den Nachweis von Kulturkonflikten, welche aus dem Zerfall von feudalistischen Integrationssystemen der Gesellschaft entstehen.

131. Von *Luhmann* liegen mittlerweile zahlreiche Arbeiten zur Systemtheorie vor. Hier sei nur verwiesen auf sein Buch: Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen (Soziale Forschung und Praxis, Bd. 25), Tübingen 1968.

sozialem System, wobei letzteres umfassend verstanden wird als »Sinnzusammenhang von sozialen Handlungen ..., die aufeinander verweisen und sich von einer Umwelt nicht dazugehöriger Handlungen abgrenzen lassen«¹³². Ganz allgemein gilt nach Luhmann, daß Systeme im weitesten Sinne die Funktion haben, die Komplexität der Umwelt durch eine relative Stabilisierung einer Innen/Außen-Differenz so zu erfassen und zu reduzieren, daß das betreffende System die Balance einer veränderbaren Identität im Verhältnis zur Außenwelt gewinnt. Mechanismen zur Erfassung, Selektion und Reduktion von Umweltkomplexität stellen jeweils die Subsysteme dar, in welche ein Gesamtsystem funktional differenziert ist, wie zum Beispiel das Recht, die Verwaltung, institutionalisierte Lernprozesse, religiöse und weltanschauliche Sinnsysteme etc.

Auf diesem theoretischen Hintergrund interpretiert Rammstedt die anarchistische »action directe« als Versuch, eben das Gesamtsystem einschließlich der Subsysteme samt allen Reduktionsleistungen zu negieren¹³³. Das wird damit begründet, daß die Anerkennung des Gesamtsystems einen Akt der Unterwerfung unter dessen subtilen Zwang darstellen würde.

Im Anschluß an *Walter Benjamins* »Zur Kritik der Gewalt«¹³⁴ wird der anarchistische Gewaltbegriff dahingehend präzisiert, daß er systemtranszendent gedacht werden müsse, zumindest nach der Intention derer, die ihn verwenden. Benjamin hat die Unterscheidung von Gewalt und Gewaltlosigkeit relativiert durch den Nachweis, daß eben dieser normativen Bewertung von Gewalt, die lediglich systemimmanent unterscheidet, längst Gewalt zugrunde liegt in der Form einer vorgängigen Rechtssetzung, die ihrerseits nicht mehr auf Legalität sich berufen kann. »Die Unterscheidung von »gewaltlos« und »gewaltsam« ist somit nur systemimmanent verstehbar und auf Konflikte, die das System selbst nicht in Frage stellen, anwendbar¹³⁵.« Will die Gewaltlosigkeit innerhalb des Systems, welches die Gewalt im Recht monopolisiert hat, Änderungen qualitativer Art herbeiführen, so ist nur der äußeren Gestalt nach Zwang abwesend, denn »Gewaltlosigkeit ist zumeist nur eine andere Form der Gewalt«¹³⁶. Gewaltlosigkeit, so folgert Rammstedt für genuin anarchistisches Denken, wäre dann nur dort auszumachen, wo das Bestehende prinzipiell negiert wird, was wiederum systemimmanent gar nicht erfaßt werden könnte, sondern nur als umstürzende Gewalt verstanden wird.

132. *N. Luhmann*: Soziologie als Theorie sozialer Systeme, KZfSS 19, 1967, S. 617.

133. Assoziativ sei erinnert an eine Passage in *F. Overbecks* Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie, Neudruck Darmstadt 1963, welche *K. Barth* (Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie, 1920, in: Die Theologie und die Kirche, S. 7) erwähnt: O., der den Bann der »Bibel als religiöses Denkmal« zugunsten wirklicher historischer Kritik brechen will, betont, »daß wir Menschen überhaupt nur vorwärts kommen, indem wir uns von Zeit zu Zeit in die Luft stellen und daß unser Leben unter Bedingungen verläuft, die uns nicht gestatten, uns dieses Experiment zu ersparen« (S. 77).

134. In: *Angelus Novus*, Frankfurt am Main 1966, S. 42–66. – Den verschlungenen Verbindungslinien zwischen *Benjamin* und Anarchisten nachzugehen, drängt sich von der Arbeit »Der Surrealismus« geradezu auf (l. c., S. 200–215).

135. *Rammstedt*, l. c., S. 25. – Analog hierzu hat *K. M. Michel* Entwürfe repressionsfreier Institutionen kritisiert; sie »enthalten Prämissen, die ihrerseits Zwang implizieren« (Herrschaftsfreie Institutionen?, in: Kursbuch 19, S. 163–195; Zitat S. 174).

136. *Rammstedt*, ibd.

Die Setzung einer anarchistischen Moral als systemtranszendenter aber beruht darauf, daß die Beziehungen zur systemimmanenten Macht abgebrochen sind, daß mithin zum Beispiel Staatsorgane und Revolutionäre von grundsätzlich verschiedenen, inkommensurablen Situationsdeutungen ausgehen und sich wechselseitig der Gewalt bezichtigen müssen – ohne Rücksicht auf die Form der Handlungen, die auf beiden Seiten als gewaltlos gelten mögen.

Diese systemtheoretische Deutung, die im Blick auf die Texte anarchistischer Autoren zwar überspitzt anmuten mag, wurde hier referiert, um von einem anderen Ansatz her das zu erhellen, was zuvor als »unbestimmte Negation« und »reine revolutionäre Transzendenz« am Anarchismus beschrieben und immanent kritisiert werden sollte. Am Paradigma der Gewalt zeigt sich, daß der Anarchismus, statt Bestehendes konkret zu kritisieren, in unvermittelter Distanz dazu verharret. Statt um die bestehende Welt zu kämpfen, verschreibt man sich allzuleicht der Illusion einer Gegenwelt¹³⁷.

An der anarchistischen Kritik von Herrschaft wurde schon deutlich, daß, je totaler der Repressionszusammenhang empfunden wird, dessen Negation desto umfassender sein muß – bis zur »Großen Weigerung«. Der Druck, der zunächst nur von wenigen mit unerhörter Sensibilität erfahren sein mag, ruft umfassende Kritik hervor, welche ihrerseits das Sensorium vieler schärfen und die Empörung von Massen stimulieren kann. Soweit also läßt sich Anarchismus als hochempfindlicher Seismograph für die Erschütterungen durch herrschenden Zwang und bestehende Gewalt verstehen. Wird aber dieser Zwang nur von wenigen empfunden und dennoch als solcher zur Legitimationsgrundlage der gewalttätigen Empörung Einzelner, so schneidet die direkte Umsetzung derartiger Erfahrung in Aktionen die Möglichkeit ab, zu einem von vielen geteilten Verständnis des Unrechts zu gelangen: die mögliche Stellvertretung in der Situationswahrnehmung schlägt um in die Usurpation von Handlungs- und Verständigungsmöglichkeiten¹³⁸.

Solche punktuelle Wiederherstellung des leerausgegangenen Lebens in der Empörung des Augenblicks statt in solidarischer gesellschaftlicher Praxis ist dennoch der verständliche Ausdruck dessen, der mit maßlosem Anspruch eine menschliche Solidarität einklagt, welche in Vergangenheit und Gegenwart verweigert wird. Die Maßlosigkeit der Negation folgt der Maßlosigkeit der Frage, die keine Antwort findet und sich nicht beruhigen läßt. Anarchismus ist daher so lange unabgeholten, als es Fragen gibt, die, wahnwitzig vielleicht, über alles bisher erdachte Maß hinausgehen. Der Theologe mag hier an das »Harren

137. Wie das Problem der Systemtranszendenz bei unendlicher Ausdehnung der Systemgrenzen zu einer neuen Regression des Individuums führt, zeigt eine kleine Arbeit über Normalität und Schizophrenie: R. D. Laing: Phänomenologie der Erfahrung, Frankfurt am Main 1969. Ist das »Normale« das »Schizophrene« in einer ausweglosen Welt, so bleibt nur die Flucht in beliebige private Erlebniswelten.

138. Cf. *Habermas'* Einleitung zu: Antworten auf Herbert Marcuse, I. c., S. 16: »Gewalt kann legitim nur in dem Maße *gewollt* und emanzipatorisch wirksam werden, in dem sie durch die drückende Gewalt einer als unerträglich *allgemein* ins Bewußtsein tretenden Situation *erzwungen* wird« (im Or. zum Teil kursiv). Daß dies »Allgemeine« an einer durch Gewalt definierten Situation nicht eindeutig ist (die Mehrheit allein kann schwerlich als Maßstab dienen), betont *Michel*, I. c., S. 190 ff., gegen *Habermas* zu Recht, zugleich verweist er auf dessen Postulat herrschaftsfreier Kommunikation. Wäre diese gegeben, ließe sich wohl jenes »Allgemeine« namhaft machen. Die hier unausweichliche Aporie ist dem Theologen nicht fremd: die Funktion eines Utopikums als Kriterium.

der Kreatur« erinnern oder, mit *Klaus Heinrich*, an die Frage des Buches Jona: »wie es möglich sei, weder Gott noch sich selbst noch die große Stadt Ninive zu verraten«¹³⁹.

W. Lienemann

69 Heidelberg, *Ludolf-Krehl-Straße 25*

139. L. c., S. 22.