

2. Methodik, Hintergründe und postanarchistische Theorie

In diesem Kapitel werde ich verschiedene Aspekte zur darauffolgenden politisch-ideengeschichtlichen und politisch-theoretischen Betrachtung des anarchistischen Politikbegriffs und der damit verbundenen Paradoxität anarchistischen Denkens umreißen. Zunächst beschreibe ich das Verhältnis von Anarchismus zu Wissenschaften (→ 2.1.1) und nehme eine philosophische Annäherung an Paradoxität vor (→ 2.1.2). Bei der Frage nach einer paradoxen Struktur anarchistischen Denkens knüpfe ich an Proudhon an (→ 2.2.1), dessen Theorie in eine andere Richtung zum Umgang mit der sozialistischen Spannung im Politikbegriff (→ 2.2.2) weist als etwa jene von Marx. Daraufhin stelle ich die Verwendung des Politikbegriffs im zeitgenössischen Anarchismus vor (→ 2.2.3). Dieser ist von der liberalen Thematisierung von Antipolitik¹ (→ 2.3.1) wie auch von antipolitischen Aspekten anderer Traditionen abzugrenzen (→ 2.3.2). Im Anschluss nehme ich eine politikwissenschaftliche Arbeitsdefinition des methodisch vorausgesetzten Politikbegriffs vor (→ 2.4.1). Schließlich führen Grundfiguren poststrukturalistischer radikaler Demokratietheorien (→ 2.4.2) zum Postanarchismus (→ 2.4.3) und damit zum theoretischen Rahmen dieser Arbeit ausgehend von Saul Newman (→ 2.4.4).

2.1 Anarchismus, Wissenschaften und Metatheorie

2.1.1 Zum Verhältnis von Anarchismus und Wissenschaften

Die Tradition modernen anarchistischen Denkens ist weithin in der europäischen Aufklärung zu verorten, kann als eine Variante ihrer Radikalisierung angesehen werden und reflektiert in diesem Zuge auch ihre interne Widersprüchlichkeit (Mümken 2005: 16).

1 »Antipolitik« wird in der zusammengeschriebenen Schreibweise verwendet, wenn sie auf die nicht-anarchistische Verwendung des Begriffs verweist, während die durch Bindestrich getrennt »Anti-Politik« den hier mit Inhalt zu füllenden und zu untersuchenden Arbeitsbegriff in der anarchistischen Theorie beschreibt.

Das Verhältnis von Anarchismus zu Wissenschaften ist dabei keineswegs geklärt, sondern zu problematisieren.² Es kann – wie das Schema unten verdeutlicht (→ Fig. 5) – auf mehrfache Weise bestimmt und besprochen werden. Zunächst kann darunter eine *wissenschaftliche Betrachtung des Anarchismus* verstanden werden, in dem Sinne, dass anarchistische soziale Praktiken, Denkweisen, Organisationsformen und dergleichen einer wissenschaftlichen Untersuchung unterzogen werden, wie es insbesondere in der politischen Theorie und Ideengeschichte, der Anthropologie, der Soziologie, der Geschichtswissenschaft oder der Sozialpsychologie vorstellbar ist. Zweitens könnte darunter gefasst werden, dass *Anarchist*innen wissenschaftlich tätig sind*. Demnach ist davon auszugehen, dass sie ihre Interessensgebiete (bspw. kooperatives Sozialverhalten) und Perspektiven (bspw. eine grundlegende Kooperationsfähigkeit von Menschen) zur Untersuchung bestimmter Gegenstände einbringen. Darunter fällt auch eine mögliche *wissenschaftspolitische* Aktivität, wenn sie etwa Zugänge zu akademischem Wissen eröffnen, partizipative Lernformate einbringen und zur selbstorganisierten Aneignung von Bildungsinstitutionen anregen. Drittens werden *anarchistische Ansätze* in verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen vorgeschlagen und diskutiert u.a. für die Geographie (Springer 2016), Anthropologie und Ethnologie (Graeber 2004), Archäologie (Black Trowel Collective 2016) oder Soziologie (Restivo 2011). Hinsichtlich dieses Anliegens wäre zu benennen, was anarchistische Forschungsansätze von marxistischen, feministischen, postkolonialen, radikal-ökologischen Ansätzen oder der Kritischen Theorie unterscheidet und welche Kriterien sie dementsprechend aufweisen müssen. Eine vierte Herangehensweise betrifft die Erarbeitung eines »*wissenschaftlichen Anarchismus*«, wie ihn insbesondere Kropotkin – analog zum Vorhaben von Marx, einen »*wissenschaftlichen Sozialismus*« zu begründen – zu formulieren versuchte (Kropotkin 1896). Das Anliegen bestünde im Wesentlichen darin, den Anarchismus als soziale Bewegung und Bündel von Lebensformen mit einer wissenschaftlichen Grundlage zu unterfüttern. Fünftens bestehen Ansätze einer *anarchistischen Wissenschaftskritik*, welche auf die Interessen eines »bürgerlichen« Wissenschaftssystems und -apparates sowie auf die funktionale Ausdifferenzierung von Wissenschaft als entkoppelter gesellschaftlicher Sphäre abzielt. Darüber hinaus weist sie Potenziale auf, um die Form von Wissens- und Wahrheitsproduktion der eurozentrischen Moderne zu kritisieren. Schließlich wäre, sechstens, eine *wissenschaftliche Kritik an anarchistischen Positionen oder Praktiken* vorstellbar, die freilich nie selbst wertfrei geübt werden, aber z.B. einen unzulässigen Umgang mit empirischen Fakten oder verkürzte Darstellungen nachweisen könnte.³

- 2 Von 2015 bis 2019 wurde im Herbst an der Universität Hamburg der Kongress »Anarchistische Perspektiven auf Wissenschaft« organisiert. Interessierten wurde dabei jeweils ein lohnenswertes Programm zu verschiedenen anarchistischen Themen geboten. Das Verhältnis von »Anarchismus zu Wissenschaften« war dabei selbst jedoch nicht Gegenstand des Kongresses, was angesichts des Titels durchaus irritieren könnte.
- 3 Um ein Beispiel zu nennen: Der anarchistische Aktivist Peter Gelderloos veröffentlichte eine Darstellung der frühen Entwicklung von Staaten. Diese ist durchaus fundiert und bezieht diverse Fachliteratur zum Thema ein (Gelderloos 2016). Eine nähere Betrachtung ergibt allerdings, dass die Darstellung vom anthropologischen/ethnologischen Standpunkt aus als unzulänglich gelten muss. Eine daran anschließende Kritik ist nicht an der populärwissenschaftlichen Literatur als solcher festzumachen, sondern an der Behauptung, wissenschaftlichen Standards zu entsprechen.

Diese sechs hier archetypisch getrennten Möglichkeiten einer Beschreibung des Verhältnisses von Anarchismus und Wissenschaften gehen ineinander über. Für diese Dissertationsschrift sind v.a. der erste und zweite Punkt relevant. Inwiefern es Sinn ergibt, anarchistische Ansätze in verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen hervorzubringen und was ihre Kriterien sein müssten, wäre an anderer Stelle zu diskutieren, wird hier jedoch nicht verfolgt. Gleichwohl färbt der Inhalt des Gegenstandes sehr wohl auf seine Bearbeitung ab, weshalb im Folgenden u.a. ein Ansatz zum Denken in Paradoxien und Spannungsfeldern umrissen wird. Kropotkins Anliegen einen »wissenschaftlichen Anarchismus« zu erarbeiten, ist für die Theoriegeschichte des Anarchismus bedeutend, wird an dieser Stelle aber aus denselben Gründen wie ein vermeintlich »wissenschaftlicher Sozialismus« verworfen. Selbstverständlich lassen sich aus den theoretischen Überlegungen verschiedener anarchistischer Denker*innen durchaus Inspirationen für kritische Sozial- und Geisteswissenschaften ziehen.⁴ Ebenso ist das Anliegen nachvollziehbar, emanzipatorische soziale Bewegungen an empirisch feststellbaren gesellschaftlichen Gegebenheiten und sozialen Phänomenen zu orientieren. Anarchismus und Sozialismus selbst können und sollten aber meiner Ansicht nach nicht (mehr) den Anspruch erheben, Gesellschaft *grundsätzlich* nach objektiv und rational bestimmbar sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen zu gestalten, weil dies dem ethischen Kern dieser Projekte nicht gerecht werden und zudem auf einem problematischen Wahrheitsanspruch beruhen würde.⁵ Dennoch wird damit keiner »postmodernen Beliebigkeit« oder gar einer Postfaktizität in der Politik, wie sie als Kehrseite technokratischen Regierungshandelns und der Pluralisierung der Wissensgenerierung durch soziale Medien neu befördert wurde, das Wort geredet.

Der letzte Punkt, also eine *wissenschaftliche Kritik am Anarchismus*, wird in dieser Arbeit nicht verfolgt. Auch die *anarchistische Wissenschaftskritik* ist nicht Thema dieser Arbeit. Dennoch sei in diesem Zusammenhang insbesondere auf Michail Bakunins Kritik der Autoritätsansprüche von »Wissenschaftler*innen« innerhalb des Sozialismus hingewiesen, die mit einer Vorform eines sozialkonstruktivistischen Verständnisses von Wahrheit in den Sozialwissenschaften und einem Glauben an die absolute Gültigkeit von Naturgesetzen korrespondiert (Bakunin 1999: 282–336, vgl. Bakunin 1969: 352ff., Bakunin 1975: 104–113, Lausberg 2012: 30). Diese Position wird von den meisten

4 Bspw. können z.B. Michael Tomasellos (2010) evolutionsbiologische und sozialpsychologische Untersuchungen zu kooperativem Sozialverhalten ganz im Sinne Kropotkins (2011) verstanden werden und gründet sich Eva von Redeckers Revolutionsverständnis (2020) maßgeblich in ihrer Beschäftigung mit Gustav Landauer (1907).

In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass sich der moderne Anarchismus etwa zeitgleich mit der Disziplin der Soziologie formiert. Auguste Comte, Herbert Spencer, Henri de Saint-Simon, Émile Durkheim und andere wurden von anarchistischen Denker*innen rezipiert wie sich mindestens bei Proudhon und Kropotkin feststellen lässt.

5 So argumentiert bspw. auch Rocker gegen den historischen Materialismus, mit welchem auf unzulässige Weise naturwissenschaftliche Rationalität auf den Bereich der Sozialwissenschaften übertragen wurde. Zugleich wendet er sich gegen den romantischen Geschichtspessimismus, der u.a. bei Oswald Spengler zum Ausdruck kommt und Grundlage des irrationalen Nationalismus ist. Vielmehr entspräche die Gestaltung der Gesellschaften »menschlichen Absichten und Zielsetzungen« und somit auch die ihnen zu Grunde liegenden theoretischen, ethischen und politischen etc. Annahmen (Rocker 1949: 33f.).

Anarchist*innen seiner Zeit bzw. auch anschließend geteilt.⁶ Auch der philosophische Relativismus wie ihn Paul Feyerabend (1986) vertritt, kann als Weiterentwicklung dieser Herangehensweise verstanden werden. Zu erwähnen ist auch eine individual-anarchistische Kritik an einer vermeintlich »rationalen« Einrichtung gesellschaftlicher Ordnung (z.B. Stirner 2008: 373ff.), wie auch Landauers nietzscheanischer Kulturpessimismus, der mit einer mystisch aufgeladenen Formulierung einer alternativen Moderne einhergeht (Landauer 1977: 7ff., vgl. Landauer 1967: 57–68).⁷ Die in ihren variierenden Ausprägungen unter Anarchist*innen verbreitete *skeptische* Haltung, kommt gut bei Malatesta zum Ausdruck, welcher schreibt, auch in anderen sozialistischen Strömungen gäbe es

»gewiss Menschen, die den Interessen des Volkes nicht weniger aufrichtig verpflichtet sind als die Besten unter uns. Was uns als Anarchisten auszeichnet und von allen anderen unterscheidet, ist, dass wir uns nicht im Besitz einer absoluten Wahrheit wähnen; wir halten uns weder für unfehlbar noch allwissend – was alle Gesetzgeber und politischen Kandidaten implizit zu sein vorgeben; und folglich halten wir uns nicht für berufen, die Menschen zu lenken und zu führen« (Malatesta 1894: 36f.).

Die *wissenschaftliche Betrachtung des Anarchismus* wird in dieser Arbeit wie erwähnt in den Fachgebieten der politischen Theorie und Ideengeschichte sowie der Gesellschaftstheorie vorgenommen. Demnach sind sie auch einer akademischen Begutachtung und Diskussion zu unterziehen, wie sie den zeitgenössischen Ausprägungen und Standards der Sozial- und Politikwissenschaften entsprechen. Dieser Rahmen gibt gleichermaßen spezifische Möglichkeiten, wie auch Einschränkungen vor. Insofern bereits die Wahl des Untersuchungsgegenstandes wie auch die Fragestellung einer akademischen Arbeit eine Positionierung des Wissenschaftlers darstellen, ist auch das zweite angesprochene Verhältnis von Anarchismus und Wissenschaften von Belang. Die persönlichen Beweggründe des Forschers zur Untersuchung des spezifischen Gegenstandes interessieren dabei wenig und nur bedingt seine eigenen Erfahrungen. Zu thematisieren ist jedoch die Involviertheit eines Autors, wenn seine Verstrickung mit dem Gegenstand leicht nachzuweisen ist und daher Befürchtungen nähren könnte, diesen nicht weitgehend wertfrei und objektiv betrachten zu können. Freilich ist dies bei sozialwissenschaftlichen Themen und solchen der politischen Theorie häufig der Fall. Einem Verdacht sehen sich Personen, die sich öffentlich zum Anarchismus bekennen, besonders ausgesetzt: Wissenschaftlichen Kriterien nicht gerecht werden zu können, da sie Wissenschaft missbrauchen würden, etwa um »Ideologie« zu verbreiten. Meines Erachtens nach verlangt dies umso mehr die

-
- 6 Mit anderen Worten richtet sich die anarchistische Kritik an »Wissenschaftlichkeit« im Wesentlichen gegen die Privilegierung akademisch geprägter Personen gegenüber allen anderen sozialistischen Aktivist*innen, wie auch gegen den Avantgardeanspruch, der in sozialistischen Ideologien formuliert wird. Damit steht hinter der Wissenschaftskritik im Grunde genommen die Kritik an einer Indienstnahme wissenschaftlicher Wahrheitsansprüche zur »autoritären« Formulierung und Durchsetzung eines Führungsanspruches.
 - 7 Löwy greift die Charakterisierung Landauers als »revolutionären Romantiker« auf, welche sein Denken so besonders macht (Löwy 2021: 190) und inspiriert, was ich hier als *alternative Moderne* bezeichne.

Kennzeichnung eigener Positionen, der Transparenz und Nachvollziehbarkeit von Argumentationsgängen.

Warum ist es darüber hinaus offenbar schwierig, anarchistische Theorie zu entwickeln? Bereits eine theoretische,⁸ v.a. aber eine wissenschaftliche und insbesondere eine akademische Beschäftigung mit Anarchismus löst in anarchistischen Szenen immer wieder Abwehrreflexe aus. Grundsätzliche Gefahren bei einer anarchistischen Theoriebildung werden gesehen in Hinblick auf: a) die als »autoritär« erachtete *Vereinheitlichung* des (pluralistischen) anarchistischen Denkens; b) Führungsbestrebungen einzelner Personen und *Avantgarde-Ansprüche* bestimmter Gruppen statt einer »Spontaneität der Massen« und ihrer akephalen Selbstorganisation; c) die ungenügende *Zugänglichkeit, Transparenz und Verständlichkeit*, sei es gegenüber der Allgemeinheit oder auch der anarchistischen Szene selbst; d) die *Integration, Verharmlosung und Versöhnung* anarchistischer Perspektiven mit den Bedingungen der herrschaftsförmigen Gesellschaftsform, in welcher sie hervorgebracht werden; e) die *Entradikalisierung und Einhegung* der subversiven, rebellischen und sozial-revolutionären Implikationen des Anarchismus durch den akademischen Betrieb. Diese Probleme einer anarchistischen Theorieproduktion liegen nicht etwa in einem generellen Antiintellektualismus einer spezifischen soziale Szene begründet, sondern gehen aus einem anarchistischen Engagement selbst hervor. Daher sind auch diese Überlegungen für die verfolgte Vorgehensweise mitzubedenken.

- 8 Der Begriff *Theorie* wird hier in dem Sinne verwendet, dass Theorieentwicklung auch außerhalb eines wissenschaftlichen Rahmens vorstellbar ist. Bei Unkenntnis des Anarchismus wird bisweilen die Frage aufgeworfen, ob »anarchistische Theorie« nicht ein Oxymoron sei. Diesem Vorurteil liegt die Vorstellung zugrunde Anarchist*innen würden ihre Annahmen allein aus praktischen und subjektiven Erfahrungen ableiten und sich daher theoretischen Denkens verweigern, insofern sie keine dafür notwendige Distanz zum Erkenntnisgegenstand aufbauen könnten. Ein Überblick über theoretische Schriften des Anarchismus wie er in dieser Arbeit gewagt wird, entkräftet dieses Vorurteil schnell. Es gab und gibt anarchistische Theorie, wenngleich sie eine spezifische Ausprägung aufweist.

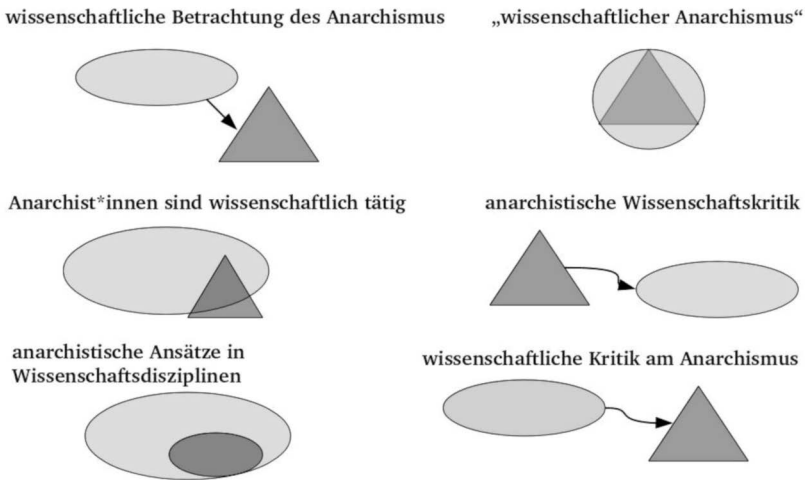
Zugleich treffen einige der hier genannten Punkte der anarchistischen Skepsis gegenüber akademischer Wissenschaft ebenfalls auf Versuche, anarchistische Theorie zu bilden, zu. Bspw. geschieht die Zurückweisung von Avantgarde-Ansprüchen relativ unabhängig von der Kritik an akademischen Wissenschaften. Ebenso werden Tendenzen der Entkoppelung von theoretischer Beschäftigung und lebensweltlichen Tätigkeiten kritisiert und zu überbrücken versucht. Jene ergeben sich vornehmlich aus einer arbeitsteiligen und ausdifferenzierten Gesellschaftsform, welche den Eindruck einer (notwendigen) Trennung von Theorie und Praxis reproduziert. Vor allem mit zwei konkreten Ansatzpunkten soll diese gesellschaftlich bedingte Trennung unterlaufen bzw. perspektivisch aufgehoben werden: Mit einer »integralen Bildung« (Kropotkin 1901: 6, 184–212), welche das gleichrangige Erlernen handwerklicher, landwirtschaftlicher und intellektueller Tätigkeiten für alle Gesellschaftsmitglieder ermöglichen soll. Und mit der Abwechslung dieser Tätigkeiten nach eigenen Interessen und gesellschaftlichen Erfordernissen.

Dem widerspricht weder zwangsläufig per se die Spezialisierung auf bestimmte Tätigkeiten nach eigenen Fähigkeiten und Interessen, noch die gesellschaftliche Ausdifferenzierung nach präferierten Tätigkeiten. Entscheidend ist dabei, dass spezielle Tätigkeiten nicht die Selbständigkeit von Individuen in anderen Bereichen völlig einschränken. Mit der Ausdifferenzierung sozialer Zusammenhänge nach spezialisierten Tätigkeiten soll darüber hinaus nicht das Grundverständnis für andere Aktivitäten verloren gehen als auch der Bezug zu einem gesellschaftlichen Ganzen verstellt werden.

Die Merkmale einer anarchistischen Theorieentwicklung und einige gängige Kritikpunkte an ihr aus anarchistischen Szenen wurden hier genannt, um die Herausforderungen und den Hintergrund zumindest anzudeuten, vor welchen diese Promotionsarbeit steht. Damit setze ich freilich methodische Überlegungen fort, wie sie zuvor schon angestellt wurden. So lautet bspw. ein Schlüsselargument zweier US-amerikanischer politischer Theoretiker:

»The method of anarchism enacts the very decentralization [...]. Against the liberal preference or need for central nodes from which to explain and organize the political system, we argue that anarchism accepts and even constitutes a radical dispersion of these elements. Dispersion does not mean elimination; anarchists do not subscribe to a supposedly nihilistic denial of the political but rather to an appreciation for how the political can in fact incite (rather than overwrite) the myriad forms and capacities of human existence. The anarchist method holds that politics should encourage expressions of human diversity rather than seek to control and explain it; that political association and economic activity thrive by adaptability, contingency, and mutliplicity; that these social units (which we have generically referred to as associations and activities) that the anarchist method itself frames are nonidentical« (Klausen/Martel 2011: xv).

Fig. 5: Verhältnisse zwischen Anarchismus und Wissenschaft



2.1.2 Philosophische Annäherungen an Paradoxität

Mit diesen Überlegungen für ein *Denken in Paradoxien* einzutreten, ruft erfahrungsgemäß starke Abwehrreflexe hervor. Spannungen, Ungewissheiten und Ambivalenzen auszuhalten, fällt Menschen umso schwerer, je komplexer und faktisch widersprüchlicher

sich ihnen die gesellschaftlichen Verhältnisse – in denen sie sich immerhin orientieren müssen – darstellen und je stärker die Verdrängungsmechanismen ausgeprägt sind, die erforderlich sind, um individuelle Psychen zu integrieren. In modernen Herrschaftsordnungen werden Menschen angehalten, *flexibel* auf diese Bedingungen zu reagieren, statt die potenzielle *Plastizität* ihrer Gehirne zu nutzen, um Gesellschaft neu zu gestalten, wozu die Philosophin Catherine Malabou (2021) anregt. Trennungen, Ausblendung und Abgrenzung sind auch wesentlicher und notwendiger Bestandteile der staatlich-kapitalistischen Gesellschaftsform. Inspiration für diese gesellschaftstheoretische Sichtweise lässt sich bspw. bei den Konzepten der »Wunschmaschinen« und »Schizoanalyse« finden (vgl. Deleuze/Guattari 1977a: 35–48, Ott 2005: 97–124). Vertreten Personen im gesamtgesellschaftlichen Diskurs marginale und/oder marginalisierte Positionen, wie bspw. anarchistische oder linksradikale Ansichten, ist der Druck ihre Perspektive anderen gegenüber zu erklären und zu legitimieren nochmals höher. Dies erschwert es zusätzlich, Ambivalenzen in der eigenen Weltsicht einzugestehen und Paradoxien zuzulassen. Zynismus (vgl. Schmidt-Salomon 2006: 146f.), Fatalismus, krampfhaftes Rationalisierung oder Romantizismus sind oftmals Folgen eines grundsätzlich vorhandenen Bewusstseins über verdrängte gesellschaftliche Widersprüche, gekoppelt an das subjektive Empfinden der dringlichen, notwendigen und grundsätzlichen Veränderung derselben. Sie werden von der eigenen Betroffenheit abgespalten, damit die betreffenden Subjekte bei begrenzten individuellen Handlungsmöglichkeiten und trotz ihrer Ohnmachtserfahrungen handlungsfähig bleiben.

Doch dies ist keine Zwangsläufigkeit. So thematisiert etwa Zygmunt Bauman die Problematik der Erlangung von Handlungsfähigkeit in komplexen modernen Gesellschaften (Bauman 2005: 11–14). Das Andersartige und Fremde werde in der Moderne auf ausschließende, unterdrückende und gewaltsame Weise konstruiert, wodurch sich die Angst vor dem Unbestimmten aber nicht auflösen lasse (Ebd.: 92–129). Baumans Hoffnung ist, dass postmoderne Menschen lernen könnten, mit Ambivalenzen zu leben und von der Toleranz zur Solidarität zu gelangen (Ebd.: 369–374). Thomas Bauer beschäftigt sich anhand kulturwissenschaftlicher Studien zum Islam mit Mehrdeutigkeiten, welche er mit dem Begriff der Ambiguität thematisiert (Bauer 2018: 13, vgl. Bauer 2019: 17). Mit Vieldeutigkeiten könnten potenziell verschiedene Bedeutungen vermittelt werden (Bauer 2018: 50). Dagegen sei das moderne Leben durch Ambiguitätsfeindschaft (Bauer 2019: 36ff.), Wahrheitsobsession, Geschichtsverneinung, Reinheitsstreben (Ebd.: 50), Authentizitätswahn (Ebd.: 60–72) und der problematischen Überzeugung von der eigenen »Meinung« (Ebd.: 87–97) geprägt und damit die vielfältige Realität der Welt geleugnet (Ebd.: 12). Eine weitere Inspirationsquelle für den hier entfaltenen Ansatz kann bei Wolf Dietrich Schmied-Kowarzki gesehen werden, welche sich mit einer interessanten Interpretation der marxschen Dialektik beschäftigt und damit nach einer brauchbaren Praxisphilosophie jenseits von dogmatischer »Weltanschauungs-Dialektik« und reformistischer Sozialtheorie sucht (Schmied-Kowarzki 2018). Die folgende Ausarbeitung eines Denkens in *Paradoxien und Spannungsfeldern* ist analog zur Intention zu begreifen, mit der Marx seine Praxisphilosophie entwickelt. Unterschiede bestehen allerdings hinsichtlich den Verständnissen von *Theorie und Praxis* und *gesellschaftlicher Totalität*. Weiterhin wird von *immanent* vorhandenen, erstrebenswerten gesellschaftlichen Verhältnissen ausgegangen und damit über die *Funktion der Philosophie* als Kritik hin-

ausgegangen. Ob dies einen Gegensatz zu Marx' Dialektik darstellt oder als spezifische Interpretation von ihr angesehen werden kann, wäre an anderer Stelle zu diskutieren, dazu bietet Schmied-Kowarzki aber schon Ansatzpunkte (Ebd.: 319). In diesem Abschnitt verweile ich noch bei philosophischen Überlegungen zum dialektischen Denken, zu denen auch der Logiker Guido Kreis in seiner Auseinandersetzung mit Kant, Hegel und Georg Cantor einige interessante Gedanken entfaltet und letztendlich auf die Begrenztheit des menschlichen Verstandes stößt (Kreis 2015).

Über diese Inspirationsquellen hinausgehend, widme ich mich im Folgenden der Einführung in Paradoxien von **Margaret Cuonzo**. Dabei erweist sich die Suche nach alternativen Lösungsansätzen als spannend, wie die Philosophin ausführt. Ermunternd schreibt sie:

»Indem sie Widersprüche zwischen einigen unserer rigidesten Überzeugungen ans Licht bringen, verlangen uns Paradoxien wichtige Antworten ab. Wenn wir ein vernunftgeleitetes Leben führen möchten, müssen wir auf paradoxe Widersprüche zwischen Überzeugungen reagieren, die wir für wahr halten. [...] [Das] ist der Grund, warum es bei unserer Beschäftigung mit Paradoxien und ihren Lösungen um mehr geht als um bloßes Rätseln. Wir bemühen uns damit um ein gedankenvolleres, ein stärker von unserer Vernunft geleitetes Leben« (Cuonzo 2015: 28).

Das Feststellen oder Aufstellen von Paradoxien ist älter als jene berühmten philosophischen Paradoxien des Zenon von Elea aus dem 5. Jh. v. u. Z., welche Aristoteles als logisch erscheinende Fehlschlüsse aus fehlerhaften Gedankengängen betrachtete. Ob auf den Gebieten der Logik, der Statistik, in der Astronomie oder Biologie, den Wirtschaftswissenschaften oder in Kunstwerken, führen sie auf »der Grundlage einleuchtender Prämissen [...] mit Hilfe einer plausiblen Überlegung manchmal zu unerwartet absurden Schlüssen. Paradoxien stoßen uns auf ein Problem unserer Schlussfolgerungen oder der Aussagen, die wir als Prämissen annehmen, oder der grundlegenden Begriffe, die der jeweiligen Paradoxie zugrunde liegen« (Ebd.: 24). Und weiterhin

»bergen Paradoxien inmitten scheinbar unproblematischer Bestandteile Konflikte. Paradoxien zwingen uns neu zu überdenken, wie wir die Dinge sehen, weil sie aufdecken, dass sich zwei oder mehr alltägliche Auffassungen widersprechen, und uns mit der Nase darauf stoßen, dass uns eine scheinbar makellose Argumentation in einen Widerspruch oder einen offenkundigen Irrtum verstricken kann. Mit anderen Worten, Paradoxien zwingen uns infrage zu stellen, ob unser intuitives Verständnis der Welt wirklich zutrifft« (Ebd.: 33f.).⁹

Dies kommt bereits in der griechischen Wortbedeutung zum Ausdruck. In einem Fachwörterbuch-Eintrag wird »Paradox« etymologisch hergeleitet aus dem Griechischen von »*para* ›wider‹ und »*doxa* ›Meinung‹, wider die gewöhnliche Meinung gehend, unerwartet, unglaublich, sonderbar; dazu das **Paradox(on)**, die **Paradoxie**, das dem Geglaubten,

9 Simon Critchleys Überlegungen zu Humor weisen hierbei eine nennenswerte Analogie zur Wirkungsweise von Paradoxien auf (Critchley 2004: 9f.).

Gemeinten Zuwiderlaufende, das scheinbar Widersinnige; ein Befund, der übliche Ansichten auf eine überraschende Weise zuwiderläuft. Dabei kann es sich um zutreffende oder nichtzutreffende Befunde handeln« (Regenbogen/Meyer: 482). Basale Überzeugungen oder Urteile gewinnen demnach in neuen Situationen und durch ihre Kombination andere Bedeutungen, weswegen Paradoxien auf subjektiv angenommenen Wahrscheinlichkeiten beruhen, mit denen Menschen die Welt deuten. Jene berufen sich aber nicht auf völlig subjektive Maßstäbe, sondern auf intersubjektiv geteilte Erfahrungswerte und Annahmen, welche gemeinhin als rational angesehen werden. Je höher die subjektive Wahrscheinlichkeit bewertet wird und je valider ein Argumentationsgang ist, desto tiefer ist der Grad der vorgefundenen Paradoxie (Cuonzo 2015: 37–45). »Wirkliche Paradoxien sind nach dieser Definition Argumente, bei denen der Gedankengang rundum korrekt erscheint. Je offensichtlicher richtig die Argumentation, desto paradoxer das Argument einer Paradoxie« (Ebd.: 46). Weiterhin sind sie von nicht-paradoxen Argumentationen und solchen mit schlichtweg falschen Prämissen zu unterscheiden. Sie bestehen in wechselseitig unvereinbaren Aussagen, die in sich jeweils wiederum paradox sein können (Ebd.: 51–61).

Cuonzo bezieht sich maßgeblich auf die Philosophen Mark Sainsbury, John Mackie und Nicholas Rescher und stellt heraus, dass die Ansätze zur Lösung von Paradoxien gewöhnlich in der Senkung des intuitiven Verständnisses einer Annahme bestehen, wodurch die Intuition geschult wird (Ebd.: 66ff.). Nach der ausführlichen Darstellung und Diskussion von sechs verschiedenen Lösungswegen gibt Cuonzo zu bedenken, dass die meisten Varianten mit zunehmender Paradoxität meist nur unplausibel angewendet werden können. Damit wird umso deutlicher, dass die Lösung echter Paradoxien weniger eine Angelegenheit logischen Durchdenkens darstellt, weil sie mit Vorstellungsvermögen und somit Sprachpraktiken verknüpft sind, die Vagheit zulassen und sogar manchmal Widersprüche erlauben (Ebd.: 154ff.). Überzeugungen können zurückgewiesen werden und Vorstellungen in sich zusammenbrechen, was nichts daran ändert, dass sie in ihrer Ungenauigkeit und Fehlerhaftigkeit für eine Orientierung im Alltag erforderlich sind. Damit hält die Philosophin fest:

»Obwohl im Alltag nützlich, lässt sich leicht zeigen, dass ihnen die Genauigkeit fehlt und sie letztlich zu Widersprüchen führen. [...] Wenn wir diese Vorstellungen nur stark genug belasten, werden sie früher oder später nachgeben und zu sehr kontraintuitiven Ergebnissen oder gar Widersprüchen führen. Bedeutet diese Brüchigkeit, dass diese Vorstellungen im alltäglichen Leben weniger nützlich sind? Durchaus nicht. [...] Die beste Lösung für alle bis auf die flachsten philosophischen Paradoxien erfordert, die fundamentalen Fehler in den Begriffen und Vorstellungen zu akzeptieren, die sie verursachen. Dann können alternative Konzepte an ihre Stelle treten, mit denen sich einige der misslichen Folgen der ursprünglichen Paradoxien umschiffen lassen. Doch direkte Lösungen in dem Sinn, dass sie auf Irrtümer in der Paradoxie weisen, gibt es nicht. Man kann ein anderes System einführen, in dessen Rahmen sich die Prämissen als falsch erweisen, die Schlussfolgerungen als wahr oder die Argumentation als ungültig, aber dieses Konstrukt bedeutet die Schaffung eines Ersatzkonzepts, dass sich von demjenigen, dass zur Paradoxie geführt hat, unterscheidet. Und darin liegt letztendlich die Hinnahme der Paradoxie« (Ebd.: 160ff.).

Da hier im Weiteren Paradoxien betrachtet werden, die aus *gesellschaftlichen* Widersprüchen hervorgehen, geht es tatsächlich um Überzeugungen, die fortwährend miteinander in Konflikt geraten (Ebd.: 101). Eine wissenschaftsgeschichtliche Beschäftigung mit Paradoxien zeigt, dass Menschen sich zu ihrer Lösung herausgefordert sehen, dies aber zu unterschiedlichen Graden als problematisch begreifen. Sainsburg und Rescher sehen in ihnen »unannehmable Schlussfolgerungen« und »offenkundig falsche oder widersprüchliche Schlussfolgerungen« (Ebd.: 170) und vertreten damit einen modernen philosophischen Rationalismus. Mit Cuonzo wird dieser Ansatz im vorliegenden Zusammenhang in Frage gestellt und zurückgewiesen. Er unterscheidet sich von der durch Aristoteles eingeführten dialektischen Methode deutlich. So zeigt Zenon, dass Argumentationsgänge nach »gesundem Menschenverstand« (altgriech.: εὐδὸξία) selbst zu Paradoxien führen, während eine Lektüre von Eubulides zum Schluss führt, dass Paradoxien in der Antike nicht aufgestellt wurden, um gelöst zu werden, eher mit dem Ziel allgemeine Annahmen – also den Alltagsverstand – zu kritisieren. Hingegen wurden im Mittelalter sogenannte »Insolubilien« (lat.: »unlösbare Rätsel«) entworfen, deren Ziel es aber nicht war, Denkweisen oder etablierte Theorien in Frage zu stellen (Ebd.: 187–202). Immanuel Kants *Antinomien*, die er in *Kritik der reinen Vernunft* (Kant 2010) formuliert (und die offenbar Proudhons Denken beeinflusst haben, s.u.) können als eine Variante von Paradoxien angesehen werden (vgl. Kreis 2015: 11). Damit durchdenkt er v.a. den Zusammenhang zwischen sinnlichen Erfahrungen und der Objektivität oder Totalität der letztlich für Menschen nur auszugsweise erkennbaren Welt (Cuonzo 2015: 203–215). Abschließend zeichnet Cuonzo nach, dass nach Imre Lakatos in modernen Wissenschaften das Auftreten einzelner Falsifikationen oder Paradoxien in Theorien noch keineswegs zu ihrer Widerlegung führen muss und sich Paradigmenwechsel häufig durch andere als rein rationale und experimentell gestützte Faktoren vollziehen. Paul Feyerabend ist in diesem Punkt noch radikaler. Trotz ihrer innovativen Funktionsweise würden Paradoxien im Rahmen herkömmlicher Wissenschaften an den Rand gedrängt, wie Thomas Kuhn darstellt (Ebd.: 218–224). »Die Art, wie in Kuhns Phase der »normalen Wissenschaft« Rätsel gelöst werden, wirft auch Licht auf unsere normale Reaktion auf Paradoxien. Weil sie unsere grundlegenden Intuitionen infrage stellen, Vorstellungen, die nicht leicht ersetzbar sind, ist es nur natürlich, dass wir in einer ersten Reaktion versuchen, sie auszuräumen, um den Glauben an die Tragfähigkeit unserer alltäglichen Vorstellungen zu bewahren« (Ebd.: 227f.). Nach der Betrachtung verschiedener wissenschaftstheoretischer Ansätze bliebe deswegen festzuhalten, dass bei der Lösung tiefgreifender Paradoxien oftmals kaum Fortschritte erzielt wurden. Dabei machten Forscher*innen, die sich an Paradoxien den Kopf zerbrechen, immer wieder die Erfahrung, dass ihre Beschäftigung mit diesen das Denken und Wissen erweitert, anstatt Ausdruck ihrer Unzulänglichkeit zu sein (Ebd.: 239–241). Allgemein haben »Paradoxien die Funktion, überraschende Sachverhalte gründlich bewußt zu machen und eine tiefere Auseinandersetzung mit ihnen zu provozieren« (Regenbogen/Meyer 2013: 483).

Nach der Lektüre von Cuonzos Buch kann zusammenfassend betont werden, (a) dass Intuition und subjektive Wahrscheinlichkeiten eine entscheidende Rolle zum Verständnis von Paradoxien spielen; (b) dass die meisten Versuche echte Paradoxien zu lösen und die gängigen Lösungsansätze nicht besonders überzeugend sind; (c) dass Paradoxien oftmals unbewusst von alltagsweltlichen Vorstellungen durchzogen sind, anhand derer

Menschen sich orientieren (und subjektivieren); (d) dass sie dort, wo sie bewusst gemacht werden, Beunruhigung hervorrufen und zu ihrer Lösung anspornen; (e) dass es keine Kriterien gibt, wonach Paradoxien *per se* als »problematisch« oder »unlogisch« anzusehen sind, sondern solche Einschätzungen von den historisch-kontextuellen Rationalitätsvorstellungen abhängen; (f) dass die Aufstellung von Paradoxien nicht zwangsläufig ihre Lösung erfordert, ihr erkenntnistheoretischer Gewinn indessen in der Bewusstwerdung über bereits vorhandene (implizite) Prämissen und Überzeugungen sowie in deren Hinterfragung liegt.

2.2 Sozialistische Spannung und Verwendung des Politikbegriffs

2.2.1 Eine paradoxe Struktur anarchistischen Denkens?

In der Philosophie wurde das Denken von Widersprüchen, welches seit Aristoteles als Methodik bestand, durch Kants Antinomien aktualisiert und durch Hegels Wiedereinführung der Dialektik auch auf gesellschaftliche Vorgänge angewendet. Die »Herr-Knecht-Dialektik«, die familiäre Triade von Mutter-Vater-Kind oder auch die Verwirklichung bürgerlicher Freiheit und Gleichheit unter ökonomisch und sozial ungleichen Bedingungen, sind dafür bekannte Beispiele. Grundannahme ist, dass durch die Vermittlung des Widerspruchs aus seiner Synthese etwas Drittes, Neues, hervorgehe, womit Fortschritte und Entwicklungen generell erklärt werden. Durch die Junghegelianer fand das dialektische Denken Eingang in die sozialistischen Bewegungen. Neben der Philosophie Fichtes prägte und bestimmte es so auch Bakunins Denken (Lausberg 2012: 13–19). Dagegen lehnten bspw. Kropotkin und Landauer die dialektische Denkweise ab (Kropotkin 1896: 3, 14, 29; Landauer 1967: 78ff.), bewegten sich aber gleichwohl zwischen dualistischen Polen (Herrschaft/Freiheit, Topie/Utopie), deren sinnvolle Vermittlung sich allerdings nicht aus historischen, ökonomischen oder logischen Gesetzmäßigkeiten ableiten lasse. Dies führt zur Vermutung, dass Theoretiker*innen des Anarchismus versuchten, auf anderen Wegen mit gesellschaftlichen Widersprüchen umgehen, als jenem der Dialektik.¹⁰ Dies erklärt Otthein Rammstedt zutreffend, den Michael Lausberg ungekennzeichnet zitiert hat:

»Im Anarchismus ist die Praxis der Theorie vorgeordnet wie die extensionale Welt der verbalen. Daher ist für die Anarchisten nicht nur eine Theorie ohne Praxisbezogenheit unwissenschaftlich und als Theorie nicht vorstellbar, sondern es erscheint ihnen überhaupt unmöglich, die Komplexität der Welt in ihrer Gesamtheit zu erkennen und theoretische Aussagen darüber zu geben, wie sie sein sollte. Deshalb gibt es keine rein theoretischen Schriften des Anarchismus, und hierin liegt auch die Schwierigkeit, ihn immanent zu beurteilen: jede Abhandlung müsste formalistisch bleiben. Die anarchistische Lehre weist Widersprüche auf, die sich nicht aus einem theoretischen Unvermögen ergeben, sondern die in der Welt selbst sind und sich daher auch in der Theorie niederschlagen. Die Welt wird von den Anarchisten als ›pluralité d'éléments irréductibles

10 Demgegenüber betont John Clark in Anschluss an Murray Bookchin die Bedeutung dialektischen Denkens für den Anarchismus (Clark 2013: 13–25).

et antagoniques« (Proudhon) verstanden; dagegen erscheint sie paradoxal, wenn aus universalistischer Sicht verschiedene Systeme, die such ›Sinn‹ begrenzt sind, zusammen in den Blick genommen werden« (Rammstedt 1969: 9, vgl. Lausberg 2012: 12).

Diese Wahrnehmung wird auch von weiteren Autoren geteilt. So betont George Woodcock in seinem Einführungswerk, mit welchem er den Anarchismus in Nordamerika wieder bekannt machte, dieser sei »a creed inspired and ridden by paradox, and thus, while its advocates theoretically reject tradition, they are nevertheless very much concerned with the ancestry of their doctrine« (Woodcock 1962: 36).¹¹ Herbert Read sieht den Anarchismus auf einem grundlegenden Paradox beruhen, weil dessen Grundkonzeption von *freien Vereinbarungen* aus Jean-Jacques Rousseaus Theorie des Sozialvertrages hervorgehen würde. Mit jener verstricke Rousseau sich wie die meisten politischen Denker*innen in der Abstraktion idealtypischer Menschen, woraus er die Annahme eines Allgemeinwillens ableitet, welcher durch eine ideal angeordnete Gesellschaftsform erfüllt werden könnte. Dies stehe konträr zur Verhandlung divergierender Interessen in einer Demokratie, weswegen der Aufklärer sich umso mehr getrieben fühlte, die republikanischen Ideal-Bürger*innen erst erziehen und sie mittels einer Zivilreligion integrieren zu müssen. Dagegen bestehe die anarchistische Gesellschaftskonzeption in einer grundlegend pluralen Föderation dezentraler und autonomer Kommunen,¹² welche mit dem modernen Staat verständlicherweise in Konflikt stünde und den es daher zu überwinden gälte – angefangen beim deutschen Staat als Inbegriff eines fanatisch verfolgten zentralistischen Projekts eines vermeintlich homogenen Volkes (Read 1945/1971: 129–137, vgl. Graham 1989).

Mit dem Paradox, gesellschaftliche Ordnung *durch* Anarchie zu erreichen,¹³ korrespondiert jenes, dass Herrschaft nur durch die Aneignung von Macht überwunden und

11 Dementsprechend gibt Woodcock Proudhon in einem Kapitel über diesen auch den beschreibenden Beinamen »The Man of Paradox« (Woodcock 1962: 106–143). Woodcocks Ansicht nach wäre auch Proudhons Ausspruch »Anarchie ist Ordnung« gewollt paradox (»willful paradoxical«) (Ebd.: 275).

12 In diesem Zusammenhang wird die unabgeschlossene Promotionsarbeit von Ferdinand Stenglein tiefere Einblicke in den umfassenden Begriff der *Kommune* bzw. des *Gemeinwesens* geben. Der Titel des Vorhabens lautet: »Die Praxis der Anarchistischen Kommune: Deproprietisierung und interstitielle Autonomie«.

13 Nicht zu Letzt darin erweist sich der Anarchismus als *spezifisch modernes Phänomen*, insofern gegen die herrschende Ordnung *Chaos* gesucht und hervorgerufen, andererseits aber (selbstorganisierte) Ordnung hergestellt werden soll. Der Entwurf einer libertär-sozialistischen Gesellschaftsform dürfe demnach weder *bestimmt* noch dem *Zufall* überlassen werden. Siehe dazu auch Baumanns Ausführungen zu Ordnung und Chaos (Bauman 2005: 15–36).

Als *paradoxes* Vorhaben, kann dies auch in Anschluss an Bourdieu bezeichnet werden, der schreibt: »Es gibt keine vollkommenere Anerkennung als die Anerkennung der *doxa*, weil sie sich als Anerkennung nicht wahrnimmt. *Doxa* heißt eine Frage bejahen, die ich nicht gestellt habe. Die Bindung an die *doxa* ist die vollkommenste Bindung, die eine soziale Ordnung erreichen kann, weil sie sich noch jenseits der Konstitution der Möglichkeit, anders zu handeln, ansiedelt: Das trennt die *doxa* von der Orthodoxie« (Bourdieu 2014: 326). Diese Überlegung weitergedacht, ist der Anarchismus zwar auch *heterodox*, kann aber nicht lediglich als eine unter verschiedenen Heterodoxien gefasst werden, da er das Prinzip der *doxa* selbst angreift und sich *zugleich* auf eine libertär-sozialistische (implizite und nicht-gesetzliche) Heterodoxie beziehen muss, um dies tun zu können.

ersetzt werden kann, diese sich jedoch wiederum nicht zu neuen Herrschaftsformen verdichten dürfe (vgl. Leonhardt 2019).¹⁴ Darüber hinaus können bereits bei einer geringen Kenntnis des Anarchismus weitere Vermutungen über derartige Paradoxien in ihm angestellt werden. Dies betrifft bspw. die Integration sozialistischer und liberaler politisch-theoretischer Vorstellungen bei der Genese des Anarchismus, welche sich ebenfalls in dessen Freiheitsvorstellung widerspiegeln. Von Bakunin werden sie zum anarchistischen Verständnis von *sozialer Freiheit* synthetisiert, einer Freiheit, welche für ihre Realisierung nicht nur auf die Ablehnung von staatlicher Herrschaft und religiös-ideologischer Autorität, sondern darüber hinaus auf die Überschreitung der gesellschaftlichen Bedingungen und Normen angewiesen ist, in deren Rahmen sie entsteht (Bakunin 1969). Historische und zeitgenössische Kontroversen innerhalb anarchistischer Szenen verdeutlichen allerdings, dass die Synthese offenbar bisher nie abgeschlossen wurde (resp. nie abgeschlossen werden kann). Ihr entspricht die Bestrebung, Gleichheit und Freiheit miteinander verwirklichen zu wollen.

Grundlegende weitere Paradoxa finden sich offensichtlich im Anspruch, in einer durchstaatlichten Gesellschaftsform nach Autonomie zu streben (→ 3). Dies könnte neben dem Staat auch auf andere Herrschaftsverhältnisse und -institutionen, wie auf den Kapitalismus, das Patriarchat, die weiße Vorherrschaft oder die Naturbeherrschung bezogen werden. Das *Spannungsfeld zwischen Individualismus und Kollektivismus* (→ 4) kann ebenso als augenscheinliches Paradoxon gelten, insofern es dauerhaft Gegenstand anarchistischer Diskussionen ist. Weil es aus widersprüchlichen gesellschaftlichen Verhältnissen hervorgeht, werde ich zeigen, dass dafür tatsächlich bislang keine Lösung in Aussicht steht. Darüber hinaus führt die Untersuchung des Begriffs der *sozialen Revolution* (→ 5) – neben dem Nachweis eines Zwischenraumes zwischen sozialer Evolution und politischer Revolution – rasch zu weiteren Paradoxien im anarchistischen Denken. Dies betrifft etwa das Verhältnis zwischen *Negation und Konstruktion* und den Anspruch, eine radikale und umfassende Gesellschaftstransformation – in-gegen-und-jenseits¹⁵ einer von Herrschaft geprägten Gesellschaft – anzustreben. Gerade daraus entspringt

14 Dass im Anarchismus jegliche Form von *Macht* abgelehnt wurde oder wird ist ein Mythos, welcher sich selbst unter Anarchist*innen aufgrund historischer und theoretischer Unkenntnis, wie auch antiautoritären Reflexen hartnäckig hält. Dennoch ist die zeitgenössische Verwendung des Adjektivs *machtkritisch* sinnvoll, da mit ihm die gesamtgesellschaftliche Ungleichverteilung von Macht, die sich auf die Beziehungen zwischen sozialen Gruppen und Einzelnen konkret auswirkt, wie auch von diesen oft reproduziert wird, thematisiert wird. Dies ist der Fall, weil Herrschaftsverhältnisse notwendigerweise zu einer hierarchischen Strukturierung der Gesellschaft führen.

In allen folgend betrachteten, klassisch-anarchistischen Quellentexten geht es – was dieses Thema angeht – in einer Doppelbewegung um die *Ermächtigung* von Individuen, unterdrückten sozialen Gruppen, ausgebeuteten Klassen, selbstorganisierten Kommunen etc. und die *Entmachtung* von politisch, ökonomisch, geschlechtlich, kulturell usw. privilegierten Klassen und Gruppen. Erwähnenswert ist, dass bspw. Bakunin auch *Autorität* nicht ablehnte. Diese sei ein *soziales Phänomen*, kein natürliches. Wenn Autorität freiwillig und auf Zeit übertragen, an Kompetenz festgemacht und daraus keine Privilegien abgeleitet werden, ist sie – wie die Arbeitsteilung – *sozial funktional* (Bakunin 1975: 108–113). Dies ist eines der Missverständnisse, die leider auch (Loick 2017: 105) reproduziert.

15 Die Formulierung »in-gegen-jenseits« entnehme ich von John Holloway (2005: 220, 235f.), der sie auf das Agieren in Brüchen der kapitalistischen Gesellschaftsform bezieht.

das Anliegen, *konkrete Utopien* zu schaffen sowie *präfiguratives* Handeln im »Hier & Jetzt« zu intendieren. Schließlich mögen Versuche, *gewählte Mittel und angestrebte Ziele* in einen harmonischen Einklang und in eine adäquate Entsprechung zu bringen, zwar einer hehren Absicht in der anarchistischen Theorie folgen, erweisen sich allerdings in der Praxis innerhalb widersprüchlicher gesellschaftlicher Bedingungen notwendigerweise als permanente Herausforderung. Dabei gilt es aber aus der Paradoxie selbst kein Dogma zu machen, dagegen vielmehr auch das in Frage zu stellen, was Pierre Bourdieu als »Paradox der *doxa*« bezeichnet, nämlich die

»Tatsache, daß die Weltordnung, so wie sie ist, mit ihren Einbahnstraßen und Durchfahrverboten [...] ihren Verpflichtungen und Sanktionen *grosso modo* respektiert wird und daß es nicht zu mehr Zuwiderhandlungen oder Subversionen, Delikten und ›Verrücktheiten‹ kommt [...]. Oder daß sich, was noch erstaunlicher ist, die bestehende Ordnung mit ihren Herrschaftsverhältnissen, ihren Rechten und Bevorzugungen, ihren Privilegien und Ungerechtigkeiten, von einigen historischen Zufällen abgesehen, letzten Endes mit solcher Mühelosigkeit erhält und daß die unerträglichen Lebensbedingungen so häufig als akzeptabel oder sogar natürlich erscheinen können« (Bourdieu 2005: 7).

Derartige Phänomene werden im Verlauf der Arbeit betrachtet. Doch zunächst gehe ich auf die wohl markanteste Benennung der Paradoxität im Anarchismus ein: dem Vorwurf von Marx an Proudhon. Marx kritisiert Proudhon zutreffend für dessen verkürzte Beschreibung des Kapitalismus, mit welcher er die Form des bürgerlichen Privateigentums als konkrete historische Eigentumsbeziehung nicht verstehe. Für den vorliegenden Zusammenhang interessant ist der Vorwurf, dies resultiere aus Proudhons »kleinbürgerlichen« Denkstrukturen. Diese Ansicht verkam zu einem dauerhaft wiederholten, vulgär verstandenen Klischee. Um der Frage nachzugehen, inwiefern hinter dieser Auseinandersetzung unterschiedliche Umgangsweisen mit gesellschaftlichen Widersprüchen stehen, sind die politischen Zerrbilder loszulassen, mit welchen auf anachronistische Weise Identität gebildet und Autorität behauptet werden sollen. So erläutert Marx dem Publizisten Pawel Annenkow seine Kritik an Proudhons Buch *Philosophie der Staatsökonomie oder Notwendigkeit des Elends* (1847/1966) und stellt dessen »bürgerliche« – mit anderen Worten »idealistische«¹⁶ – Denkweise heraus, mittels derer Proudhon Kategorien und Ideen von materiellen Verhältnissen entkoppelt und als immerwährend ansehen würde. Jene Gegensätze – namentlich von Besitzenden und Mittellosen –, die Proudhon analy-

16 Der Vorwurf des »Idealismus« wurde von Marxist*innen regelmäßig angewandt, um anarchistische Positionen zu diskreditieren, und war als dieser Kampfbegriff lange Zeit mit einem totalen Wahrheitsanspruch verknüpft. Dagegen beginnt Bakunin sein Buch *Gott und der Staat* direkt mit einem Plädoyer für den Materialismus und leitet gerade aus diesem aber die Bedeutung menschlichen Denkens, Wollens und Entscheidens ab, wobei er sich auf Proudhon bezieht (Bakunin 2013: 33).

Die Debatte um Idealismus-Materialismus kann hier nicht weiterverfolgt werden, spielt für das anarchistische Denken aber insofern eine Rolle, als dass sie bei der Genese des Anarchismus einer der größten philosophischen Streite darstellte.

siert und in ein *gutes Gleichgewicht* bringen will, möchte Marx in der sozialen Revolution mit dem Sozialismus überwinden. Am Ende des Briefes schreibt er:

»Herr Proudhon ist von Kopf bis Fuß Philosoph, Ökonom des Kleinbürgertums. In einer fortgeschrittenen Gesellschaft und durch den Zwang seiner Lage wird der Kleinbürger einesteils Sozialist, andernteils Ökonom, d.h., er ist geblendet von der Herrlichkeit der großen Bourgeoisie und hat Mitgefühl für die Leiden des Volkes. Er ist Bourgeois und Volk zugleich. Im Innersten seines Gewissens schmeichelt er sich, unparteiisch zu sein, das rechte Gleichgewicht gefunden zu haben, das den Anspruch erhebt, etwas anderes zu sein, als das rechte *juste-milieu*. Ein solcher Kleinbürger vergöttlicht den Widerspruch, weil der Widerspruch der Kern seines Wesens ist. Er selber ist bloß der soziale Widerspruch in Aktion. Er muß durch die Theorie rechtfertigen, was er in der Praxis ist, und Herr Proudhon hat das Verdienst, der wissenschaftliche Interpret des französischen Kleinbürgertums zu sein, was ein wirkliches Verdienst ist, da das Kleinbürgertum ein integrierender Bestandteil aller sich vorbereitenden sozialen Revolutionen sein wird« (MEW 27: 462).

Worauf Marx in diesem Zusammenhang im Wesentlichen hinaus möchte, ist, dass die soziale Position des Theoretikers sein Denken maßgeblich prägt und im Falle Proudhons (der sich selbst aus ärmlichen Verhältnissen hochgearbeitet hatte, seine Werke als Autodidakt schrieb und veröffentlichte) dessen »Vergöttlichung des Widerspruchs« erklären würde. Proudhon löse den Widerspruch – welcher im Eigentum als konkreter historischer Form und gesellschaftlicher Beziehung begründet liegt – daher nicht auf, verwirft hingegen das Eigentum an sich, während er gleichzeitig eine Umverteilung der Produktionsmittel fordert, in der Annahme, damit wäre der Kapitalismus überwunden.¹⁷ Er bediene sich der *Antinomien* Kants um Gegensätze zu konstruieren, die er gleichwohl nicht aufzulösen anstrebe. »Danach haben alle Dinge in der wirklichen Welt ihre schlechte und gute Seite, sie bewegen sich in einem ›Einerseits – Andererseits‹, ohne daß diese beiden Seiten als Momente einer unauflösbaren Totalität begriffen würden« (Lenk 1973: 93). Als selbst erklärter Wissenschaftler bilde sich Proudhon ein, über den materiellen Verhältnissen zu schweben und sie beurteilen zu können – ein Vorwurf, den Marx keineswegs auf sich selbst anwendet, schließlich stehe seine Theorie auf dem Boden des »wissenschaftlichen Sozialismus«. Interessanterweise schrieb Marx fast 20 Jahre nach dem Brief an Annenkow einen zweiten, anlässlich des Todes von Proudhon, an den sozialistischen Redakteur Johann Baptist Schweitzer. Darin wiederholt er seine Kritik an Proudhons Eigentumsbegriff, weist aber auch auf dessen Verdienste und Popularität hin. In Bezug auf Umgangsweisen mit gesellschaftlichen Widersprüchen endet er mit:

»Proudhon neigte von Natur zur Dialektik. Da er aber nie die wirkliche wissenschaftliche Dialektik begriff, brachte er es nur zur Sophistik. In der Tat hing das mit seinem kleinbürgerlichen Standpunkt zusammen. Der Kleinbürger ist [...] zusammengesetzt aus einerseits und andererseits. So in seinen ökonomischen Interessen, und *daher* in seiner Politik, seinen religiösen, wissenschaftlichen und künstlerischen Anschauungen.

17 Der inhaltlichen Kritik von Marx an Proudhon wird hier weitestgehend zugestimmt. In seinen Polemiken gegen den Anarchismus diskreditiert sich Marx weitgehend selbst.

So in der Moral, so in everything. Er ist der lebendige Widerspruch. Ist er dabei, wie Proudhon, ein geistreicher Mann, so wird er bald mit seinen eigenen Widersprüchen spielen lernen und sie je nach Umständen zu auffallenden, geräuschvollen, manchmal skandalösen, manchmal brillanten Paradoxen ausarbeiten. Wissenschaftlicher Scharlatanismus und politische Akkomodation [= Anpassung] sind von solchem Standpunkt unzertrennlich« (MEW 16: 31f., Anmerk.: J.E.).

Wiederum stellt Marx das »sophistische«, antinomische Denken Proudhons als eines seiner wesentlichen Stilelemente heraus und erklärt dieses aus dessen widersprüchlicher sozialstruktureller Position. Aus diesem Grund sei er – zur Rechtfertigung seiner eigenen Position – gezwungen, mit den Widersprüchen zu spielen, sie zu vermitteln und gewissermaßen zu affirmieren. Er arbeite sie zu *Paradoxien* aus, welche er für unauflöslich halte und unterschiedlichen Situationen entsprechend anpassen würde.¹⁸ Dahingehend beachtlich ist Marx' Lob im ersten Zitat, es sei Proudhons Verdienst, »wissenschaftlicher Interpret des französischen Kleinbürgertums zu sein [...] [da dieses] ein integrierender Bestandteil aller sich vorbereitenden sozialen Revolutionen sein« (Marx 1846: 105) werde. Demnach sieht Marx eine Notwendigkeit gegeben, von der Konstitution des Bewusstseins der jeweiligen Zeit und sozialen Klassen auszugehen, um gesamtgesellschaftliche Veränderungen zu initiieren. Die wirkliche Leistung Proudhons bestünde weitergedacht also darin, aus einer bestimmten gesellschaftlichen Position heraus nach Möglichkeiten des Umgangs mit gesellschaftlichen Widersprüchen zu suchen.¹⁹ Dieser Versuch ist offensichtlich anders gestaltet als jener von Marx selbst, der im Sozialismus als Gesellschaftsform die dialektische Synthese des ökonomischen Widerspruchs sieht. Dabei bleibt unklar, ob er als zentralen Widerspruch jenen zwischen der Entfaltung der Produktivkräfte bei den ihnen hinterher hinkenden Produktionsverhältnissen, oder eher einen *politischen* zwischen den bürgerlichen Klassen und ihren Feinden ansieht (Reitz 2013: 118). In jedem Fall begnüge Marx sich nicht mit paradoxen Gedankenspielerien, wie Proudhon es tue. Im Übrigen geht Proudhon selbst auf die Kritik ein und schreibt, der »Leser hüte sich davor, in diesem Antagonismus, diesen Gedankensätzen, diesen Ausgleichungen nur eine geistige Sophisterei von mir zu sehen. Ich weiß, dass eine einfältige Theorie wie Kommunismus oder Staatsabsolutismus viel leichter zu fassen ist als die Untersuchung der Antinomien. Aber der Fehler liegt nicht bei mir, der ich nur einfacher Beobachter und Erforscher der Reihen bin« (Proudhon 1866/1963c: 333).

Was also, wenn in Proudhons Denkweise wirklich zumindest eine Variante anarchistischen Denkens insgesamt zum Ausdruck kommt? Was, wenn ein Denken in Paradoxien tatsächlich als Merkmal auch der politischen Theorie des Anarchismus gelten müsste? Zumindest Bernard Voyenne lädt in seiner Darstellung des Proudhon'schen Denkens dazu ein, diese Herangehensweise zu verfolgen:

18 Vor diesem Problem sieht sich auch Christoph Spehr mit seiner *Theorie der freien Kooperation* gestellt (Spehr 2003: 63ff.).

19 Bezeichnenderweise beschäftigt sich Proudhon jedoch im Wesentlichen mit dem ökonomischen Widerspruch, während er das patriarchale Geschlechterverhältnis leugnet und sich als Antifeminist zeigt.

»Proudhon verneint das Prinzip des Nicht-Widerspruchs, zumindest in seiner banalen Form, und eben das hat ihm die ständige Anklage wegen Paradox-Verbrechens eingetragen. In seinen Augen ist es die Wirklichkeit selbst, die widersprüchlich ist, weil sie aus dem Konflikt zwischen gegensätzlichen Werten besteht. [...] Proudhon denkt in Widersprüchen; das ist eine Tatsache: er wendet sich gegen ein für allemal empfangene Ideen [...] [und versucht] Widerspruch auszudrücken. [...] Den Anspruch zu erheben, Widersprüche zu lösen – anders gesagt: die Bewegung des Fortschritts irgendwo anzuhalten – heißt unweigerlich die Herrschaft eines neuen Absolutismus und infolgedessen der Intoleranz und des Todes zu öffnen. Es gibt keine definitive Wahrheit, sondern nur Teilwahrheiten, die ohne ihre Komplementärwahrheiten höchstens Halbwahrheiten sind« (Voyenne 1982: 19–22).

Um einen Gedankensprung in aktuellere Debatten zu wagen, in denen sich diese Problematik fortsetzt: Bini Adamczak schreibt, im Marxismus habe es Debatten über den »richtigen Zeitpunkt« der Revolution, die zwischen (ökonomischen und historischen) Determinismus und (politischen) Voluntarismus oszillierten, gegeben (Adamczak 2017: 89). Dabei übersieht Adamczak, dass sie für die *voluntaristische* und für die *deterministische* Herangehensweise an diese Problematik jeweils ein Zitat von Marx anführen kann, nicht jedoch für jene *dritte Option*, also der Entfaltung des sozial-revolutionären Potenzials durch »Produktionsverhältnissen und Verkehrsformen, die sich parallel zu den dominanten entwickeln, um sie schließlich zu ersetzen« (Ebd., → 5.4.2). Die Schaffung von parallel existierenden Organisationsformen zu den bestehenden der vorgegebenen Herrschaftsordnung, ist keineswegs ein zu vernachlässigender strategischer Ansatz innerhalb der Arbeiter*innenbewegung oder anderen oppositionellen Strömungen. Vielmehr lag darin eine wesentlichste Strategie sozialistischer Bewegungen, die sich in selbstorganisierten Grund- und Volkshochschulen, Sportvereinen und Freizeitheimen, Kollektivbetrieben, Konsumgenossenschaften, Wohnungsgenossenschaften, Sparkassen und Volksbanken sowie partizipativen Mitbestimmungsgremien in Form von Räten, anschaulich manifestierte und institutionalisierte. Entgegen Adamczaks Behauptung handelt es sich beim Aufbauen und Ausweiten von erstrebenswerten Parallelorganisationen und sozialen Beziehungen eben nicht um eine dritte *marxistisch inspirierte* Strategie. Vielmehr kann diese *Freiraumstrategie* als genuin anarchistisch bezeichnet werden, wie Erik Olin Wright plausibel herausarbeitet (Wright 2017: 414f., 435–452). Sie ist daher gleichermaßen von den Strategien revolutionärer Avantgardegruppierungen (Parteikommunismus) und reformorientierter Parteien (Sozialdemokratie) zu unterscheiden, die sich stark auf marxistische theoretische Annahmen bzw. deren ideologischer Fragmente beziehen und ihre Politik dem Staat zuordnen. Darüber hinaus sind anarchistische Strategien auch etwas anderes als evolutionäre Verbandspolitik und Aufklärungsarbeit (Linksliberalismus).

Proudhon selbst hatte Anteil an der Schaffung lebendiger Parallelorganisationen, indem er an der Gründung proto-gewerkschaftlicher *Arbeiterbörsen* mitwirkte, in welchen Arbeiter*innen sich gemeinsam organisierten, sich gegenseitig Aufträge vermittelten, in Kassen zur Unterstützung von Arbeitslosen einzahlten und Selbstbildung betrieben. Insofern stellten diese Formen selbstorganisierter gegenseitiger Hilfe und praktischer Solidarität einen naheliegenden Umgangsversuch mit den Widersprüchen der kapita-

listischen Gesellschaft dar, der für den bürgerlichen Staat eine weit größere Bedrohung darstellte, als gelegentliche Hungeraufstände oder die bloße Forderung nach politischen Mitspracherechten. Überlegungen, wie die grundlegenden Widersprüche möglicherweise aufgelöst oder zumindest transzendiert werden könnten, schließen diese Ansätze der Selbstorganisation nicht aus. Jene konzentrieren sich aber auf Versuche zur Milderung bestimmter Probleme und die Erfüllung konkreter Bedürfnisse. Dass dies in einer von Herrschaftsverhältnissen durchzogenen Gesellschaft selbst nur auf widersprüchliche, gebrochene und experimentelle Weise geschehen oder ansonsten gar nicht gelingen kann, ist dabei evident. Um dies theoretisieren zu können, wird dem Denken in Paradoxien nachgegangen.

2.2.2 Die sozialistische Spannung im Politikbegriff

Im *Manifest der Kommunistischen Partei* schreiben Marx und Engels in einer berühmten Passage:

»Sind im Laufe der Entwicklung die Klassenunterschiede verschwunden und ist alle Produktion in den Händen der assoziierten Individuen konzentriert, so verliert die öffentliche Gewalt den politischen Charakter. Die politische Gewalt im eigentlichen Sinne ist die organisierte Gewalt einer Klasse zur Unterdrückung einer andern. Wenn das Proletariat [...] die alten Produktionsverhältnisse aufhebt, so [...] [tritt an] die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen [...] eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist« (Marx/Engels 1844/2009: 43).

Gelesen als historisches Dokument, welches von einem spezifischen Standpunkt heraus mit klarer Intention formuliert wurde, verdichtet sich darin beispielhaft eine Auseinandersetzung, welche seinerzeit im sozialistischen Lager geführt wurde. Marx und Engels analysieren *Politik* als politisches Herrschaftsverhältnis, weswegen Kommunist*innen sich politisch (in einer Partei) organisieren müssten, um *eine andere politische Herrschaft* ausüben zu können. Die Übernahme der Staatsmacht und die Errichtung einer *Diktatur des Proletariats* wären demnach die Vorbedingungen für die grundlegende Umgestaltung der bürgerlichen Gesellschaft, ermöglichten die Vergesellschaftung der Produktionsmittel und damit die Abschaffung der Klassenunterschiede. Letztendlich würde der Staat als Manifestation politischer Herrschaft »absterben« und einer »freien Assoziation« der Produzierenden weichen, welche zugleich eine herrschaftsfreie Form der politischen Organisation des Gemeinwesens darstellen würde (Engels 1962: 261ff., vgl. Lenin 1970: 330ff.). In diesem Sinne bezeichnete Proudhon den gegenseitigen, freien »politischen Vertrag« als *Föderation* (Proudhon 2017: 54) und meint, diese sei »sicherlich die höchste Stufe, die der politische Geist bis jetzt erklommen hat. [...] Sie löst alle Schwierigkeiten, die durch die Vereinigung der Freiheit mit der Autorität entstehen« (Ebd.: 56).

Während Gewerkschafter*innen sich auf ökonomische Kämpfe konzentrierten und im anarchistischen Syndikalismus ein Primat der Ökonomie entgegen der Parteipolitik gesetzt wurde, schlägt vornehmlich Lenin den entgegengesetzten Weg ein und formulierte ein Primat der Politik (vgl. Lenin 1970). Auch Gramsci, welcher die ökonomistische

Verengung des klassischen Marxismus maßgeblich durch eine kulturelle Dimension ergänzt und die Notwendigkeit der Machtaneignung innerhalb der Zivilgesellschaft thematisiert, geht es damit um das Erringen der politischen Herrschaft (Gramsci, in: Becker et. Al. 2013: 20–35, 241–273). Ebenso geht es Luxemburg, welche kommunistische Parteipolitik als Ausdruck organisierter Macht des Proletariats – im Sinne der Parole der Ersten Internationale »Die Befreiung der Arbeiterklasse muss das Werk der Arbeiterklasse selbst sein« – repolitisiert, um die Eroberung der Staatsmacht. Gleichwohl bleibt das ambivalente Verhältnis gegenüber der Politik, wie es im frühen Sozialismus auftrat, mit der Kritik von sozialistischen Basisbewegungen an der Institutionalisierung und Ausdehnung sozialdemokratischer Parteien bestehen. Dies zeigt sich bspw. In den rätekommunistischen Theorien von Anton Pannekoek, Paul Mattick, Karl Korsch, Otto Rühle oder Sylvia Pankurst (Klopotek 2021).²⁰ Auch in späteren Phasen, etwa bei der Entstehung der Neuen sozialen Bewegungen in den 1960er Jahren oder der autonomen Bewegung der 1980er Jahre bis hin zur globalisierungskritischen Bewegung um die Jahrtausendwende, kam immer wieder das sozialistische Unbehagen mit der Politik zum Ausdruck. Aus sozialistischer Perspektive kann Politik nicht neutral sein, weil sich in ihr die antagonistischen gesellschaftlichen Verhältnisse widerspiegeln. Darüber hinaus weist sie auch eine relative Autonomie auf, wie die marxistischen Staatstheoretiker*innen, beginnend mit Poulantzas (1978/2002) und fortgeführt u.a. von Joachim Hirsch (2005) und Bob Jessop (1990), herausarbeiten. Zudem kommt der autonome Marxismus, wie er u.a. von John Holloway (2005) vertreten wird, um den Widerspruch der Bezugnahme auf Politik bei ihrer gleichzeitigen Problematisierung nicht herum. Ferner wäre auch noch die Linie der »Wertkritik« um Robert Kurz zu nennen, in der Politik kritisiert wird (Kurz 1997). Konsequenter als diese ist allerdings Johannes Agnoli (s.u.), der schreibt, die

»wirkliche Autonomie besteht nicht in der Gestaltung von Räumen, die kapitalfrei oder für das Kapital unwichtig sind oder durch Uneinigkeit der Einzelkapitale verfügbar werden für einen vom Staat besorgten Ausgleich. Sie besteht vielmehr nur bei einer von Grund auf verwirklichten Unabhängigkeit der Politik vom allgemeinen Kapitalverhältnis. Und das will heißen: Das Politische ist wirklich autonom nur als Revolution, als Praxis, die die Logik der kapitalistischen Entwicklung durchkreuzt und alle Subsumption unter die Verwertung aufhebt« (Agnoli 1995: 22f.).

Dieser Aussage würde auch der orthodoxe marxistische Denker Wolfgang Harich in seiner *Kritik der revolutionären Ungeduld* (Harich 1971) zustimmen – wobei die daraus gezogene Schlussfolgerung entgegengesetzt zu jener Agnolis ausfällt, weil er nicht mit der 68er-Bewegung sympathisiert. Harichs bekannte Kritik am Anarchismus verfehlt diesen größtenteils, weil er sich an Strohfiguren abarbeitet (individualistisches Freiheitsverständnis), Unterstellungen tätigt (Unterstützung von Regierungspolitik im Ersten Welt-

20 In Hinblick auf den historischen Rätekommunismus ist auf die bisher unveröffentlichte Dissertation von Rhena Stürmer mit dem Titel: »Weimarer Linkskommunisten zwischen Partei und Bewegung. Eine kulturgeschichtliche Kollektivbiographie« zu verweisen. Wenngleich die Autorin damit das Problem mit der Politik beschreibt und »politische Gestaltungsmöglichkeiten jenseits der Parlamente« rekonstruiert, betrachtet sie dezidiert anarchistische Positionen wie etwa Rocker (1900, 1924c, 2010) zu diesem Thema leider nicht.

krieg), Projektionen anwendet (Anarchismus als Religionsersatz) und ihm auf unzulässige Weise die Defizite der 68er-Bewegung zuschiebt (Institutionenkritik). Weil mit dem Anarchismus das »Endziels der Revolution, unter Mißachtung ihrer objektiven gesellschaftlichen Voraussetzungen [vorwegnehmen würde, führe ihn dies zur] Entpolitisierung seiner eigenen Aktivität« (Ebd.: 31). Für Harich ist dies »keineswegs paradox«. Ferner schreibt er:

»In der Anarchie wird politisches Verhalten per definitionem gegenstandslos sein; denn Politik, der das Merkmal der Staatsbezogenheit fehlte, wäre ein Widerspruch in sich, ein hölzernes Eisen. Wer also die Anarchie übergangslos, unter Auslassung des revolutionären Staates zu verwirklichen gedenkt, dem muß es fernliegen, einer herrschenden reaktionären, konservativen oder reformistischen Politik radikale Alternativen entgegenzusetzen, die mit ihr in dem Punkt übereinstimmen, selbst noch politischer Natur zu sein. Die Liquidation jeder Art von Politik ist für ihn die einzig akzeptable Alternative, und solange diese sich nicht realisieren läßt, wird das abstrakt-pauschale Nein zum Politischen überhaupt ihm als vorläufiger Ersatz dienen. Es ist dies der Grund, aus dem der Anarchismus einerseits den wichtigsten politischen Problemen mit einer immer wieder verblüffenden Konzeptions- und Ratlosigkeit begegnet und andererseits eine merkwürdige Vorliebe dafür hat, sich fanatisch der Revolutionierung von Lebensbereichen zu widmen, die politisch dermaßen belanglos sind, daß die regulären Parteien, welcher Richtung auch immer, sie achtlos zu übergehen pflegen oder allenfalls ein nur geheucheltes Interesse für sie übrig haben« (Ebd.).

Der orthodox-marxistische Kritiker erkennt wesentliche Merkmale des Anarchismus, die er aber nicht adäquat verstehen und interpretieren kann, da er sie in den eigenen dogmatischen Kategorien misst (Ziel des politischen Umsturzes): Im Anarchismus wird Politik als dem Staat zugeordnet verstanden und deswegen abgelehnt. Als Folge der Verweigerung einer revolutionären Machtübernahme wird keine alternative Politik formuliert. Für explizit politische Themen interessieren sich Anarchist*innen kaum, dafür jedoch für Veränderungen in einer Vielzahl anderer Lebensbereiche. Trotz dieser zutreffenden Beobachtung, verkennt Harich die Spezifik des anarchistischen Denkens, welches auf die prozessuale Auflösung von Politik als Herrschaftsverhältnis und seine graduelle Ersetzung durch eine qualitativ andere Organisation von Gemeinwesen abzielt. Dass Harich den Anarchismus darin nur missverstehen kann, ist grundlegend unterschiedlichen Verständnissen von historischer Entwicklung, Utopie, Strategie und revolutionären Subjekten geschuldet.

Auch wenn die Debatten im Anarchismus anders gelagert sind und ihnen zumeist eine Kritik am marxistischen Politikverständnis – v.a. aber aus den daraus gezogenen Konsequenzen – inhärent ist, zeigt sich auch in ihnen bei näherer Betrachtung eine hochgradig ambivalente Bezugnahme auf Politik. Bei Peukert scheint das Klischee der anarchistischen Ablehnung aller Politik erfüllt, wenn er schreibt: »[W]ir Anarchisten [stehen] auf dem Standpunkte: die Arbeiterschaft habe zunächst die wirtschaftliche Umgestaltung, d.h. die Besitzergreifung der sozialen Güter [...] zu Gunsten der Gesamtheit vorzunehmen und die gesamte Staatsorganisation – mithin auch die damit verbundene politische Macht – zu zerstören« (Peukert 1887b). Auch wenn Peukerts

Formulierung propagandistisch ist, folgt sie durchaus der anarchistischen Tradition. Nach der Spaltung der Ersten Internationale, heißt es im Gründungsdokument der *Anti-Autoritären Internationale*, dem am 16.9.1872 geschlossenen *Pakt von Saint-Imier*: Die Teilnehmenden erklären,

- »1. Daß die Zerstörung jeder politischen Macht die erste Pflicht des Proletariats ist;
2. Daß jede Organisation einer sogenannten provisorischen und revolutionären politischen Macht, um diese Zerstörung herbeizuführen, nur ein Betrug mehr sein kann und für das Proletariat ebenso gefährlich wäre, als alle heute bestehenden Regierungen;
3. Daß nach Verwerfung jedes Kompromisses zur Durchführung der sozialen Revolution die Proletarier aller Länder außerhalb jeder Bourgeoisiepolitik die Solidarität der revolutionären Aktion einrichten müssen« (zitiert in: Santillián/Peiró 1986: 156f.).

Dagegen formuliert Kropotkin 20 Jahre nach dem Pakt und wenig später als Peukert 1892:

»Eine freie Gesellschaft muß sich in harmonischer Übereinstimmung mit der neuen ökonomischen Geschichtsphase eine neue Organisation freier Gruppen und freier Gruppenföderationen suchen. Jeder ökonomischen Phase entspricht eine politische Phase und es würde nicht möglich sein, das Privateigentum anzutasten, fände man nicht zugleich einen neuen Modus für das politische Leben« (Kropotkin 1973: 106).

Für kommunistische Anarchist*innen wäre demnach die Schaffung verschiedener *ökonomischer und politischer alternativer Parallelorganisationen* eine sinnvolle Strategie, gälte es das »Privateigentum anzutasten«, also den Kapitalismus insgesamt zu überwinden. Wenn es dazu aber einen »neuen Modus für das politische Leben« brauche, heißt dies letztendlich, dass eine *herrschaftsfreie politische Organisation* des Gemeinwesens²¹ prinzipiell vorstellbar ist und ausgearbeitet werden kann (→ 3.3.2 und 3.3.3). Dass der Begriff der »Politik« unter Sozialist*innen erst ab einem gewissen Zeitpunkt Verwendung fand, während er von revolutionären Sozialist*innen, aus welchen die Anarchist*innen hervorgingen, *abgelehnt* wurde, erwähnt Voltairine de Cleyre: »[T]his branch uppre Anarchist party came out uppre old Socialist party, and originally represented the revolutionary wing uppres party, as opposed to those who took up the notion of using politics« (de Cleyre 1914: 90). Sehr aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang auch das Denken Rockers. Prägnant schreibt er, wenn »die Eroberung der politischen Macht der Sozialdemokratie als die wichtigste Aufgabe erscheint, die der Verwirklichung des Sozialismus vorausgehen muß, so ist für den Anarchismus die Abschaffung jeder politischen Macht von ausschlaggebender Bedeutung« (Rocker 1900). Mit dieser Aussage bezieht er sich jedoch explizit auf sozialdemokratische Parteipolitik und kritisiert zugleich Politik im staatlichen Rahmen, nicht *Politik an sich*. Auch in der programmatischen Schrift *Prinzipienerklärung des Syndikalismus* macht er diese Haltung deutlich:

21 Friedrich Engels führt den Begriff des *Gemeinwesens* ein, um in deutscher Sprache den Inhalt des französischen Wortes »Kommune« wiederzugeben. Jenes soll eine vom Staat qualitativ verschiedene Form politischer Organisation *nach* der Revolution beschreiben. Er reagiert damit auf die von Anarchist*innen häufig vorgetragene und offenbar stichhaltige Kritik an der Errichtung eines sozialistischen »Volksstaates« (vgl. MEW19: 7).

»Als Gegner jeder staatlichen Organisation verwerfen die Syndikalisten die sogenannte Eroberung der politischen Macht, und sehen vielmehr in der radikalen Beseitigung jeder politischen Macht die erste Vorbedingung zu einer wahrhaft sozialistischen Gesellschaftsordnung. Die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen ist aufs engste verknüpft mit der Beherrschung des Menschen durch den Menschen, so daß das Verschwinden der einen notwendigerweise zum Verschwinden der anderen führen muß« (Rocker 1919).

Dieser Perspektive bleibt Rocker auch in einer Spätschrift treu, in welcher er retrospektiv zusammenfasst, jene Parteien, »die sich einst aufgemacht hatten, die politische Macht unter der Flagge des Sozialismus zu erobern, sahen sich durch die eherne Logik der Bedingungen *gezwungen*, ihre sozialistischen Überzeugungen der Politik der Nationalstaaten zu opfern. Die politische Macht, die sie erobern wollten, hatte allmählich ihren Sozialismus erobert, bis kaum mehr übrigblieb als der Name« (Rocker 1945: 24). Seine Kritik richtet sich vorrangig darauf zu verdeutlichen, dass die sozialistischen Parteipolitiker*innen das *Wesen von Politik* im staatlichen Rahmen verkennen, ignorieren oder leugnen und damit unwissentlich oder willentlich deren Bedingungen akzeptieren und übernehmen, somit aber ihren eigenen Ansprüchen systematisch nicht genügen können. Deswegen stellt er klar:

»Es ist dem Anarchosyndikalismus oftmals vorgeworfen worden, dass seine Anhänger kein Interesse an der politischen Struktur der verschiedenen Länder und konsequenterweise kein Interesse an den tagespolitischen Kämpfen besäßen. Diese Vorstellung ist gänzlich falsch und entspringt entweder völliger Ignoranz oder vorsätzlicher Verdrehung der Tatsachen. Es ist nicht der politische Kampf als solcher, der die Anarchosyndikalisten von den modernen Arbeiterparteien grundsätzlich und taktisch unterscheidet, sondern die Form des Kampfes und die Ziele, die er anstrebt« (Rocker 1945: 29).

Von einer generellen anarchistischen Ablehnung *der* Politik im Sinne einer Form der Organisation und Regulierung von Gemeinwesen zu sprechen, ist deswegen unzulänglich.²²

22 Dennoch muss in diesem Zusammenhang benannt werden, dass durch Individualanarchist*innen oftmals eine Ablehnung »der« Politik vorgetragen wird. Außerdem besteht im insurrektionalistischen Anarchismus eine ausgeprägte Zurückweisung von »politischem« Handeln. Dies kommt zum Ausdruck in den Schriften *Die anarchistische Spannung* von Alfredo M. Bonanno (1995) und Bob Blacks *Anarchy after Leftism* (Black 1997) und in den Texten von Wolfi Landstreicher, paradigmatisch in *Von der Politik zum Leben. Anarchie vom Mühlstein der Linken befreien* (Landstreicher 2015). Ähnlich wie Black entfaltete auch Jason McQuinn sein Verständnis einer post-linken Anarchie ausgehend von der Kritik an Murray Bookchin (McQuinn, in: Black 1997). Beispielhaft lassen sich daran anschließend verschiedene Beiträge anführen, wie der italienische Text *Zehn Dolchstöße gegen die Politik* (Il Pugnale 1996), *Die Politik aus unseren Kämpfen verbannen* aus dem Pariser Szeneblatt *Guerre au Paradis* (Anonym 2010), *Nieder mit der Politik* in der Zeitschrift *Aufbruch* aus Zürich mit (Anonym 2014a) oder jener in der Zeitung *Die Erstürmung des Horizonts* veröffentlichte Text *Die Kunst der Politik oder: was ist links?* (Anonym 2014b).

Gleichwohl wird in allen Strömungen des Anarchismus das Politikmachen einer harschen Kritik unterzogen. Diese bezieht sich zwar zunächst eindeutig auf *staatliche Politik*, etwa durch eine Kritik am Souveränitätsprinzip, dem Gewaltmonopol und seiner Verknüpfung mit der »künstlichen«, imaginären Gemeinschaft der Nation (Anderson 2005). Weiterhin wird im Anarchismus die Form moderner demokratischer Parteipolitik mit ihren Prinzipien der Mehrheitsentscheidungen, der Repräsentation, ihrer Tendenz zur Hierarchisierung und homogenisierenden Meinungsbildung, kritisiert. Doch auch darüber hinaus werden *politische Logiken* kritisiert, insofern sie mit im weiteren Sinne staatlichen Prinzipien und Logiken verknüpft seien, die auch auf tendenziell selbstorganisierte Gruppierungen übertragen werden. In letzterer Hinsicht ist genauer zu prüfen, inwiefern *Politik als solche* kritisiert wird. In einem Beitrag zu den Bedingungen und Möglichkeiten sozialer Revolution formuliert Wolfram Beyer abschließend:

»Es geht um die Handlungsfähigkeit der Menschen, die Wiederaneignung der Politik durch gesellschaftliche Selbstbestimmung. Die Praxis ist dann Selbsttätigkeit statt Delegation von Verantwortung und Interessen; es ist auch Entzug sozialer ökonomischer und politischer Unterstützung, statt Wahl einer richtigen Partei. Die Perspektive der Sozialen Revolution ist eine Humanisierung der Gesellschaft, die darin liegt, daß Politik als Machtkämpfe, nämlich als real existierende Politik kritisiert und schließlich am Ende ins Museum der Geschichte gebracht wird« (Beyer 1991: 23).

Die Aussage scheint einen klaren Widerspruch zu beinhalten, wenn Beyer einerseits eine »Wiederaneignung der Politik durch gesellschaftliche Selbstbestimmung« anstrebt, während er zugleich »real existierende Politik« kritisieren und abschaffen möchte. Mit dem hier vertretenen Ansatz handelt es sich um ein Paradox, welches *Politik* in bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen auszeichnet. Beyer gibt dementsprechend wieder, was als grundsätzliche anarchistische Herangehensweise gelten kann: Eine unauflösbare Gleichzeitigkeit in der Bezugnahme auf und der Ablehnung von Politik.²³ Dies führt zum Ausgangspunkt der ambivalenten Betrachtung von und dem *Unbehagen mit Politik im Sozialismus* zurück, welche hier – Bonanno (1995) paraphrasierend – als *sozialistische Spannung* bezeichnet wird.

2.2.3 Die Verwendung des Politikbegriffs in der zeitgenössischen anarchistischen Theorie

Um der Fragestellung dieser Arbeit nachgehen zu können, ist selbstredend zu benennen, welches Politikverständnis der Untersuchung zugrunde gelegt wird. Damit geht es nicht um eine scholastische Debatte über die »richtige« oder »falsche« Verwendung von Begriffen. Intellektuelle Auseinandersetzungen, die allein auf einer definitorischen Ebene

23 Diese Denkbewegung kommt in anderer Formulierung auch bei Rolf Cantzen zum Ausdruck, der von einer »Entstaatlichung der Gesellschaft« und einer gleichzeitigen »Vergesellschaftung des Staates« als »libertäre Perspektiven aus dem Anarchismus« für eine strukturierte zeitgenössische Gesellschaftsformen schreibt (Cantzen 1997: 90–96). Ersteres wäre demnach stärker als »anti-politische«, Letzteres als »politische« Herangehensweise zu verstehen.

stattfinden, eignen sich nicht und sind nicht zielführend, um adäquate anarchistische Theorie auszuarbeiten.

Deswegen folgt zunächst ein Überblick über zeitgenössische Denker, die im überschaubaren Feld der *anarchistischen politischen Theorie* für das anarchistische Politikverständnis als relevant gelten können. Den von Sorel und de Lagasnerie inspirierten methodisch vorausgesetzten Arbeitsbegriff von Politik (→ 2.4.1) werde ich von den hier dargestellten Verständnissen unterscheiden.

Murray Bookchin, der Vordenker des *libertären Kommunalismus* und der *sozialen Ökologie*, verwendet einen ähnlichen Politikbegriff wie Hannah Arendt, der am Ideal der antiken Polis orientiert ist (Bookchin 1992: 175–184, → 3.3). Dieses *idealistische Verständnis* wird am Ausgangspunkt dieser Arbeit mit der Theoretisierung von (Anti-)Politik verworfen, um Politik umfassender problematisieren und ihre tendenzielle Zuordnung zu staatlichen Logiken und Institutionen kritisieren zu können. Darüber hinaus werden Politikkonzeptionen abgelehnt, welche sich auf abstrakt-philosophische und ahistorische Weise an antiken Vorbildern orientieren (vgl. Graeber 2007e). Um eine Abgrenzung vornehmen zu können, wird dazu Bookchins Darstellung ausführlich zitiert:

»Potentiell könnte das Gefühl der Machtlosigkeit, das zum allgemeinen Unbehagen geworden ist, auch in unserer Zeit zum Ausgangspunkt einer dualen Machtverteilung in den großen Nationalstaaten der westlichen Welt werden. Bewußte Bewegungen, die nach Wegen suchen, um von einem zentralisierten, staatlichen ›hier‹ zu einem bürgerlichen, dezentralisierten und konföderalen ›dort‹ zu gelangen – Bewegungen, die die Forderung nach kommunaler Konföderation als Alternative des Volkes zu der heutigen Machtzentralisierung erheben können – sind bisher noch nicht entstanden. Wenn wir nicht versuchen wollen – vergeblich, wie ich meine – den Mythos von der Erhebung des Proletariats wiederzubeleben [...], dann werden wir gezwungen sein, Gegen-*Institutionen* zu schaffen, die der Macht des Nationalstaats Widerstand entgegensetzen. [...]

Ich zögere nicht, hier das Wort *Politik* zu benutzen, solange es in der hellenischen Bedeutung als das Regieren der Gemeinschaft oder *Polis* durch Volksversammlungen verstanden wird und nicht als staatlicher Apparat und parlamentarische Aktivität. [...] Diese Beobachtung können wir an Gemeinschaften in der ganzen Welt machen – Gemeinschaften, deren Solidarität die Aussicht auf eine neue Politik des libertären Kommunalismus eröffnet, woraus dem Nationalstaat eines Tages eine Gegenmacht erwachsen kann. Ich muß aber als *Bedingung* betonen, daß wir hier von einer Bewegung reden und nicht von isolierten Fällen, wo Menschen in einer einzigen Gemeinde die Kontrolle über deren Verwaltungssystem erlangen und dieses auf der Grundlage von Nachbarschaftsversammlungen umstrukturieren. Wir setzen also voraus, daß eine Bewegung existiert, die eine Gemeinde nach der anderen reformiert und zwischen ihnen ein System konföderaler Beziehungen etabliert; ein System, welches dann eine eigenständige Regionalmacht verkörpert« (Bookchin 1992: 182ff.).

Der dieser Arbeit zu Grunde gelegte Gedanke ist, dass sich das von Bookchin skizzierte Modell – wie es im *demokratischen Konföderalismus* der kurdischen Autonomiebewegung²⁴

24 Bookchins Konzeption wurde von Abdullah Öcalan (2012) aufgegriffen und beeinflusste nachweislich den Versuch eines selbstverwalteten kurdischen Autonomiegebietes.

und in munizipalistischen Bewegungen (Barcelona En Comú 2019) umgesetzt wird – wenn es konsequent weitergedacht und umgesetzt werden würde, nicht als »eigentliche« oder »wirkliche« *politische Organisation* zu begreifen wäre, sondern weniger empathisch aufgeladen, inhaltlich bspw. Als *Selbstverwaltung* bezeichnet werden müsste, deren konkrete Ausprägungen wiederum ihrerseits in Frage gestellt werden.

Dagegen verwendet **David Graeber** den Politikbegriff in seinen verschiedenen gebräuchlichen Facetten²⁵ (→ 3.3). Nach Graebers Ansicht gründe sich die »politische Ontologie« der Linken auf die Fähigkeit zur »Imagination« (Ebd.: 46). Dies erweitert er in einem Essay über die subversive politische Kraft von Kunst (Graeber 2012e: 79–105). Mit diesen Überlegungen kommt Graeber zu einer Schlussfolgerung, die für sein Politikverständnis signifikant ist:

»This is the essence of politics. Politics is that dimension of social life in which things really do become true if enough people believe them. The problem is that in order to play the game effectively, one can never acknowledge its essence. No king would openly admit he is king just because people think he is. Political power has to be constantly recreated by persuading others to recognize one's power; to do so, one pretty much invariably has to convince them that one's power has some basis other than their recognition. That basis may be almost anything – divine grace, character, genealogy, national destiny. [...] In this sense politics is very similar to magic, which in most times and places [...] is simultaneously recognized as something that works because people believe that it works; but also, that only works because people do not believe it works only because people believe it works. This why magic [...] always seems to dwell in an uncertain territory somewhere between poetic expression and outright fraud. And of course the same can usually be said of politics. If so, for the art world to recognize itself as a form of politics is also to recognize itself as something both magical, and a confidence game – a kind of scam« (Graeber 2012e: 94).

25 Er wendet ihn sowohl auf die »politischen Ziele« von sozialen Bewegungen (Graeber 2012a: 12) als auch für deren Abgrenzung zur »politischen Klasse« (Ebd.: 16, 18) und die Ablehnung von »Politikern« (Ebd.: 22, 24, Graeber 2012c: 55) oder auch von »kommunistischen Parteipolitikern« (Ebd.: 29) an. Ebenso schreibt er vom »politischen Spektrum« von links bis rechts (Ebd.: 12, Graeber 2012c: 42, Graeber 2012d: 73). In der Vergangenheit hätten radikale soziale Bewegungen mit direkter Aktion und partizipatorischer Demokratie versucht, das »politische Leben« zu revolutionieren (Graeber 2012b: 33). Graeber spricht auch von der »radikalen Politik« (Graeber 2012c: 41), bspw. der Anti-Globalisierungsbewegung und von einer »Politik der direkten Aktion und des Anarchismus«, von welcher sich der Mainstream-Feminismus abgewandt habe (Ebd.: 63, 65). Eine aktive Gruppe in der Anti-Globalisierungsbewegung hätte ohne jegliche Ressourcen und Institutionalisierung in einem »purely political space« (Ebd.: 43) existiert. Das »politische Ideal« revolutionärer Politik innerhalb von Gruppierungen, die direkte Aktion anwenden, bestünde darin, die Unterscheidung zwischen einer etablierten Politik die Menschen (am Beispiel von Sorge-Arbeit) unsichtbar macht (und ausschließt) und dem damit verbundenen Unsichtbarmachen eben dieser Tätigkeiten, aufzuheben. Oder, »to put it another way, that action is seen as genuinely revolutionary when the process of production of situations is experienced as just as liberating as the situations themselves. It is an experiment one might say in the realignment of imagination, of creating truly non-alienated forms of experience« (Ebd. 64).

In einer post-situationistischen Tradition stehend, ist für Graeber die Dimension des Imaginären für Politik entscheidend, was sie daher auch grundlegend auszeichne (Graeber 2009: 509–537, Ehrenreich 2007). Demgegenüber wäre die institutionalisierte, formalisierte und bürokratische Politik des politischen Systems oder des Staates als »Verwaltung« zu begreifen – was vermutlich einer der Gründe ist, warum sich Graeber auch der (unpolitischen bzw. entpolitischierenden) Bürokratie widmet (Graeber 2015) und mit Marshall Sahlins einige anthropologische Aufsätze über die Bedeutung des Königtums veröffentlichte (vgl. Graeber/Sahlins 2017). Zweifellos ist die symbolisch-imaginäre Dimension – insbesondere in einer Gesellschaftsform, die ausgeprägte Entfremdung verursacht – von großer Wichtigkeit zum Verständnis von Politik und ein bedeutender Ansatzpunkt, um staatlich zugeordneten politischen Denkweisen und Praktiken zu entfliehen (vgl. Bourdieu 2014: 288–311). So berechtigt der von Graeber darauf gelegte Fokus ist, wird Politik in dieser Arbeit jedoch umfassender problematisiert, weswegen auch Graebers *arbiträre Verwendung* des Politikbegriffs keinen besonders brauchbaren Ansatzpunkt dargestellt.

Stärker in die Tiefe geht dagegen **Richard J. F. Day**. Anarchistische Politik ist für ihn eine »politics of minority rather than majority, of affinity than hegemony; a politics that *remains political* despite its rejection of the fundamental assumptions of (neo)liberal and (post)uppre theories of social change. Dispering and realizing this politics, however is a non-trivial problem« (Day 2005: 17). Statt einer Politik der Forderungen, Anerkennung und Integration, die auf Identitäten beruht, strebt Day die Realisierung einer *politics of the act*, motiviert (in Anschluss an Lacan) von einer *ethics of the real* an (→ 2.4.3). »This alternative ethico-political couple relies upon, and results from, getting over the hope that the state and corporate forms, as structures of domination, exploitation and division, are somehow capable of producing effects of emancipation. By avoiding making demands in the first place, it offers a way out of the cycle through which requests for freedom of rights are used to justify an intensification of the societies of discipline and control« (Ebd.: 15). Seine Kritik an der Logik der Hegemonie besteht auf den Punkt gebracht darin, dass sie mit Politik der Repräsentation, der Anerkennung und Integration verbunden wäre, welche er ablehnt (Ebd.: 18). Andere politische Modi wären dagegen erst in Abgrenzung zu (post)marxistischen und (neo)liberalen Strategien zu entfalten (Ebd.: 13–17, 45ff., 82ff., 124, 175). Diese schwer aufzufindende (weil unspektakuläre) *politics uppre act* würde allerdings sowohl intuitiv als auch systematisch von Akteur*innen aus den neuesten sozialen Bewegungen in ihren ausgeprägt anarchistischen Praktiken und Organisationsformen angewandt. Dies betreffe insbesondere die freundschaftliche Assoziation von Aktivist*innen nach Affinitäten (welche er der Hegemonie entgegenstellt) (Ebd.: 13–17, 34f., 89f., 95–113, 140–143, 154–166, 178–197) den Handlungsmodus der direkten Aktion (Ebd.: 22–34, 39–50, 190ff.) und die Präfigurierung und Erschaffung von Alternativen (Ebd.: 19, 34–44, 163f.). Um *politics uppre act* zu realisieren, gälte es daher mit der Logik *hegemonialer Politik* zu brechen:

»Clearly, the fundamental fantasy of the politics of demand is that the currently hegemonic formation will recognize the validity of the claim presented to it and respond in a way that produces an event of emancipation. Most of the time, however, it does not; instead, it defers, dissuades or provides a partial solution to one problem that exac-

erbates several others. Going through the fantasy in this case means giving up on the expectation of a non-dominating response from structures of domination; it means surprising both oneself – and the structure – by inventing responses that preclude the necessity of the demand and thereby break out of the loop« (Ebd.: 89).

Auch wenn Day attestiert werden könnte, dass er Gramscis Hegemoniebegriff verkürzt darstellt und seine Ablehnung von hegemonialer Politik daher nur bedingt greift, ist sein Buch eines der wichtigsten jüngeren Beiträge zur politischen Theorie des Anarchismus überhaupt. Für die Fragestellung in dieser Arbeit ist Day jedoch in seinem Sinne weiterzudenken: Wenn angenommen wird, dass *hegemoniale Bestrebungen* als Kriterium von Politik generell gelten müssen, so wären Formen von *gegen-hegemonialer* und *nicht-hegemonialer* Politik (Ebd.: 75, 182, 8, 19, 94, 122, 133, 155, 162ff., 187; vgl. Arditi 2007) ein Widerspruch in sich. Mit anderen Worten, ist Days *Politikbegriff unvollständig* und eine Problematisierung von Politik selbst nimmt er nicht vor. Dennoch liefert er einen wertvollen Beitrag, um die Widersprüche einer potenziellen anarchistischen Politik und den Umgang mit diesem zu theoretisieren.

Ähnlich gelagert ist auch **Giorel Currans** Betrachtung der politischen Philosophie des Anarchismus. Im Vorwort seines Buches schreibt er, diese erregte seine Aufmerksamkeit »perhaps because it had been marginalized for so long, but probably because it had some very insightful political stories and ideas to tell« (Curran 2007: ix). Die verschiedenen radikalen Stränge emanzipatorischer Bewegungen sieht er in seiner Dekade in der Politik der Anti-Globalisierungsbewegung zusammenfließen, bemängelt aber ebenfalls die Tatsache, dass oppositionelle Politik immer wieder in gegenhegemoniale Politik münde (Ebd.) und damit – so wäre in Anschluss daran zu konstatieren – immer wieder vom Rahmen und den Logiken *etablierter, tendenziell staatlicher, Politik* absorbiert werde. In seinen Augen ist der »post-ideological anarchist impulse in contemporary dissent [...] a deeply democratic one. What is most optimistic about this oppositional current is its determination to continue pushing the democratic impetus by ensuring it incorporates the principles and practices of freedom, autonomy and equality« (Ebd.). Die daraus hervorgehende autonome – oder auch »radikale« (Ebd.: 4) – *Politik* wurde oftmals als gewaltsam, utopisch oder idealistisch gebrandmarkt, weswegen es selbst Anarchist*innen schwer falle, sie ernst zu nehmen. Sie könnten nur wenige politische Erfolge im herkömmlichen Sinne verbuchen. Denn »[u]nlike most of the other ideologies, anarchism's refusal to subscribe to vanguards, political parties or parliamentary politics denies it the traditional strategies for political success« (Ebd.: 1). Andererseits hätte der Anarchismus insbesondere im Zuge der Anti-Globalisierungsbewegung neue Wirkungsmacht entfaltet:

»Post-ideological anarchism informs the impulse, culture and organization of oppositional politics today. It refers to the looser and more flexible embrace of anarchist ideas and strategies in the armoury of radical dissent. Post-ideological anarchists are inspired by anarchism's principles and ideas, drawing from them freely and openly to construct their own autonomous politics. They reject doctrinaire positions and sectarian politics, preferring to mix their anarchism with an eclectic assortment of other political ideas and traditions« (Ebd.: 2).

Bereits in den neuen sozialen Bewegungen seit den 1960er Jahren sei die Exklusivität der traditionellen Politik kritisiert und stattdessen eine inklusive »Politik der Differenz« praktiziert worden. Diese *neuen* Diskurse und Politikformen hätten auch zu einer inneren Erneuerung des Anarchismus beigetragen, die ihm unentdeckte *politische Gelegenheiten* eröffneten (Ebd.: 5). In der Folge der globalen Umbrüche nach 1989 habe sich ein neuer *politischer Raum* geöffnet, in welchem anarchistische Vorstellungen auf undogmatische Weise verbreitet werden konnten, wobei insbesondere ökologische Themen an Bedeutung gewannen (Ebd.: 7). Um dies erfassen zu können, brauche es jedoch ein weites Verständnis davon, was Anarchismus sei. Mit dieser Herangehensweise wäre der »post-ideologische« Anarchismus vom traditionellen »ideologischen« Anarchismus, ebenso wie von traditioneller linker Politik insgesamt zu unterscheiden (Ebd.: 11): »In short, anarchism – post-ideological and green – has emerged as a viable force in the oppositional politics uppre 21st century« (Ebd.: 13). In seiner Darstellung der Debatte zwischen »altem« und »neuem« Anarchismus kommt Curran zum Schluss:

»New anarchism, and post-ideological anarchism, still embrace specific political positions and promote specific values. But in going ›beyond ideology‹ and ›beyond vanguardism‹, a strict ideological conformity to these values is not demanded. This is not the same as saying that no underpinning values exist, however. There remain core values and core political ›bottom lines‹. These include a championing of autonomy, anti-authoritarianism and social freedom – and a continued determination to see the state as the problem rather than the solution. Many of these core values are derived from old anarchism and made more relevant to the current political landscape by new anarchism« (Ebd.: 48).

Curran nutzt demnach einerseits wie Graeber einen eher *alltagsweltlichen Politikbegriff* und wendet ihn wie Day insbesondere auf radikale oppositionelle Strömungen und ihre Praktiken an, welche er von herkömmlichen Politikformen und etablierten herrschaftsförmigen politischen Logiken und Institutionen unterscheidet, wobei er für eine Radikalisierung der Demokratie unter einer starken Bezugnahme auf den Autonomiebegriff eintritt. Darüber hinaus ist er vom Postanarchismus Newmans beeinflusst. Dazu arbeitet er sich auch an den seinerzeit aktuellen Werken von Michael Hardt und Antonio Negri ab (Ebd.: 226ff.). Curran sieht ein starkes anarchistisches »Temperament« in zeitgenössischer radikaler Politik, mit dem anarchistische Ideen und autonome Politik weitgehend begrüßt werden würden (Ebd.: 224). Zusammenfassend stellt er fest:

»A main attraction of this post-ideological anarchism for many radicals today is the freedom it offers for the autonomous determination of what is ideologically ›best‹ and the capacity to discard the rest. Once again, it is a politics that rejects the stranglehold of ideology and draws from a broader political canvas. This is not the same as saying that post-ideological anarchism is a political ›free for all‹: as we saw, it still contains key principles and key values, including decidedly green ones. But post-ideological politics in general, and a post-ideological anarchist politics in particular, do not offer perfect models of dissent or singular visions of the good society« (Ebd.: 230).

Wenngleich Currans Argumentation stichhaltig ist und er sich mit Themen beschäftigt, welche zweifellos etwas wie *anarchistische Politik* umkreisen, geht er nicht so weit, Politik selbst in Frage zu stellen, um die Stile, Praktiken, Organisationsformen der emanzipatorischen sozialen Bewegungen und Gruppierungen, die er beschreibt, klarer von herkömmlichen Politikverständnissen abzugrenzen. Damit wird auch der Effekt der Vereinnahmung und Entradikalisierung *autonomer Politik* nicht näher erklärbar, sondern vorrangig beobachtet.

Das neueste, umfassendste und vermutlich verbreitetste Buch aus dem anarchistischen Syndikalismus stellt **Michael Schmidt und Lucien van der Walt** *Black Flame. The Revolutionary Class Politics of Anarchism and Syndicalism* (2009) dar (→ 3.4). Das im Wesentlichen als historische Darstellung angelegte Werk weist deutliche politisch-theoretische Implikationen auf. Schmidt und van der Walt konstruieren darin – in Abgrenzung zum Individualanarchismus und auf tautologische Weise – eine »broad anarchist tradition«, deren redundante Benennung schon an ihrer Stichhaltigkeit zweifeln lässt (Schmidt/van der Walt 2009: 6–27, 45, 61f., 83, 105ff., 110ff., 143, 161, 200ff., 271f., 297f.). Sie stellen dar, dass sich autonome Basisgewerkschaften vor die Frage des Umgangs mit Politik und des Verhältnisses zu dieser gestellt sahen. Mit Politik ist in diesem Zusammenhang die *politische Dimension* sozialer Kämpfe gemeint, also die Organisation in politischen Gruppen, politische Versammlungen, das Hervorbringen von politischen Kampagnen und schließlich auch die politische Organisation einer klassenlosen Gesellschaft. Im Wesentlichen habe es dazu zwei Positionen gegeben. Erstens jene der »one big union« mit der Ansicht, dass der Syndikalismus sich selbst genüge und der gewerkschaftliche Kampf den politischen in sich einschließe (Ebd.: 140f., 159ff., 226). Dabei wurde angenommen, dass das gemeinsame Klasseninteresse gegenüber politischen Differenzen überwiege (Ebd.: 229). Zweitens den »organisatorischen Dualismus«, in welchem Massengewerkschaften mit anarchistisch-kommunistischen, explizit politischen Organisationen verbunden sein sollen (Ebd.: 22f., 126, 228. 239–252), wie es archetypisch im Verhältnis der spanischen CNT und FAI zum Ausdruck kam. Schmidt und van der Walt befürworten letzteren Ansatz und zwar in der nicht selbstverständlichen Ausprägung des Plattformismus (Ebd.: 256–262). Eine dritte Herangehensweise ist eher zwischen den Zeilen herauszulesen und könnte z. B. bei Rocker rekonstruiert werden. Mit ihr müsse der Schwerpunkt selbstverständlich ebenfalls auf der Gewerkschaftsarbeit liegen, könnten aber immer wieder auch politische Mittel von den Syndikalist*innen selbst genutzt werden (Rocker 1924c).

Der Anarch@-Syndikalismus konstituiert sich in Abgrenzung zum »politischen Sozialismus«, das heißt v. a. zu politischen Parteien (Ebd.: 6f.). Die Akteur*innen der *broad anarchist tradition* brächten dagegen eine eigenständige Politik hervor, die radikal und populär sei, auf Klassen basiere und dabei vom Ansatz politischer Reformen zu unterschieden sei (Ebd.: 9–12). Ebenso stünden sie im Gegensatz zu »statist politics« (Ebd.: 26, 56, 62). Dagegen bringe der Anarchismus eine »politics of class struggle« (Ebd.: 15, 219, 298ff.) hervor. Dementsprechend schreiben sie:

»From the time of Bakunin [...] the great majority of anarchists and syndicalists advocated the formation of specific anarchist political groups in addition to mass organisations like syndicalist unions. In other words, most supported uppressent dualism: the

mass oppressen, such as unions, must work in tandem with specifically anarchist and syndicalist political organisations. Moreover, most believed that these groups should have fairly homogeneous principle, strategic, and tactical positions as well as some form of oppressent discipline« (Ebd.: 22f.).

Im anarchistischen Syndikalismus wird die politische Aktion von der direkten Aktion unterschieden (Ebd.: 138–142). Dennoch unterstellen Schmidt und van der Walt Pouget, welcher Politik (zumindest dem Begriff nach) vehement ablehnte (s.u.) »politischen Aktivismus« betrieben zu haben (Ebd.: 137). Die *broad anarchist tradition* umfasse mithin auch den Flügel der *Industrial Workers uppre World* um Daniel De Leon, dessen Anhänger*innen sich als »wahre Marxisten« verstanden und eine sozialistische Partei gründeten (wenngleich sie in dieser keineswegs aufgingen) (Ebd.: 159–164). Den marxistische Vorwurf, dass Anarch@-Syndikalist*innen keine Staatstheorie haben und Politik ignorieren, weisen Schmidt und van der Walt begründet zurück (Ebd.: 193).

Damit wird ersichtlich, dass auch Schmidt und van der Walt ihren *dogmatischen Politikbegriff* in doppelter Bedeutung einerseits zur Ablehnung von reformorientierter Politik, sozialistischer Parteipolitik und staatlicher Politik und andererseits zu Charakterisierung zumindest einer Dimension anarch@-syndikalistischer Aktivitäten verwenden. Zweifellos spiegeln sie damit eine im Anarchismus verbreitete Gleichzeitigkeit wider. Eine Klärung dieser paradox anmutenden Doppeldeutigkeit streben sie jedoch nicht an bzw. sehen diese im Ansatz des organisatorischen Dualismus gelöst.

Nach der Darstellung dieser relativ prominenten Beiträge zur politischen Theorie des Anarchismus wird deutlich, dass Bookchin, Graeber, Day, Curran und Schmidt/van der Walt jeweils von der *Politik des radikalen Flügels sozialer Bewegungen*, wenn nicht gar von *anarchistischer Politik* sprechen. Dass diese dabei im Spannungsverhältnis zur *Politik des Staates und politischen Parteien* gesehen wird, erklärt sich von selbst. Day verwendet den Politikbegriff durchdacht, aber unvollständig, während Curran und v.a. Graeber eine alltagsweltliche und arbiträre Verwendung benutzen, wie sie freilich auch bei Akteur*innen emanzipatorischer sozialer Bewegungen bzw. in »linken Szenen« gängig ist. Bookchin orientiert sich an einem ahistorischen, abstrakten Ideal – wie es auch in vielen (normativen) Demokratietheorien zum Ausgangspunkt genommen wird. Schließlich umschreiben Schmidt/van der Walt zwar Aspekte von Klassenpolitik, skizzieren diese aber eher schematisch und denken sie dogmatisch.

Beim Nachdenken über anarchistische Praktiken, ihrem Meta-Ziel einer gesamtgesellschaftlichen Heterotopie und den Möglichkeiten einer mehrdeutigen anarchistischen Gegenhegemonie, äußert auch Tadzio Müller: »In short: politics is about the construction of collective identities as the basis for action, and therefore about power. The question now is quite simple: do we think that engaging in politics is still a good idea, or not?« (Müller 2011: 85). Wäre der Sachverhalt allerdings so eindeutig, würden auch aus den Beiträgen in der politischen Theorie des Anarchismus klarere und fundierte Begriffsbestimmungen hervorgehen. Analog zu Ernesto Laclaus Theoretisierung des Populismus kann angenommen werden, dass die Vagheit des Politikbegriffs in der politischen Theorie des Anarchismus als Ausdruck bzw. Konsequenz der sozialen Realität gelten kann, deren eigene Rationalität darin besteht, dass sie die Voraussetzung für die Konstruktion von relevanten politischen Bedeutungen ist (Laclau 2007: 17f.). Und diese

Bedeutungskonstruktion vollzieht sich (auch) in Debatten über den Politikbegriff – bzw. in daran anschließenden Diskussionen – selbst.

Dahingehend kann bspw. **Agnoli** Demokratie- und Staatskritik weiterhelfen. Stephan Grigat schreibt in Anschluss an ihn:

»In dieser Kritik wird Politik einerseits als bewußte Herrschaft und andererseits als objektiver, den Trägern und Trägerinnen von Politik unbewußter historischer und gegenwärtiger Durchsetzungsmodus der Wertverwertung begriffen. Auch die scheinbar emanzipative Politik der traditionellen Arbeiter- und Arbeiterinnenbewegung und der Neuen sozialen Bewegungen muß in diesem Verständnis im wesentlichen als Beitrag zur Durchsetzung der warenproduzierenden Moderne eingeschätzt werden. Allein die Tatsache, daß alle anfänglich emanzipatorischen Bewegungen, die klassische oder auch alternative Politik betrieben haben, letztlich immer beim Staat gelandet sind und in der Regel nicht einmal dazu fähig waren (und es heute schon gar nicht mehr sind), über den Staat auch nur hinaus zu denken, rechtfertigt es, Politik, auch wenn sie sich antistaatlich gibt, als staatsfixiert zu begreifen. Die Kritik der Politik setzt daher weiterhin nicht auf die Wiederbelebung des Politischen oder auf die Rettung der Politik, sondern auf ihre Abschaffung« (Grigat 2000: 167f., vgl. Agnoli 1968).

Die aus dieser Denkweise entwickelte Fokus auf die *reine Negation* teile ich nur in einigen ihrer Ausprägungen und gehe weiterhin davon aus, dass emanzipatorische Bewegungen von ihrer Fixierung auf den Staat gelöst werden und sich jenseits und gegen ihn organisieren können. Darüber hinaus wird in der anarchistischen Theorie dem Staat eine stärkere Eigenlogik zugemessen, als es Agnoli tut, der diese freilich als »Schein« charakterisiert (Agnoli 1995: 24ff.). Doch auch dazu dient eine grundlegende Kritik der Politik. Um mit dieser Herangehensweise den liberal-demokratischen Denkhorizont zu überschreiten, werden zunächst Beiträge vorgestellt, die sich in diesem bewegen und mit Antipolitik beschäftigen.

2.3 Abgleich mit liberalen Überlegungen und antipolitischen Standpunkten weiterer Strömungen

2.3.1 Erosion oder Öffnung des Politischen? – Liberal-demokratische Überlegungen zu Antipolitik

Beiträge, in denen explizit mit dem Begriff *Antipolitik*²⁶ gearbeitet wird, sind rar gesät. Wenngleich mit dem vorliegenden Konzept von anarchistischer (Anti-)Politik die postanarchistische Denkfigur von Newman zum Ausgangspunkt für den theoretischen Rahmen genommen wird (→ 2.4.4) und zuletzt Beiträge aus der neueren anarchistischen politischen Theorie dargestellt wurden, sind Anstöße von Autor*innen aus anderen Zusammenhängen und Disziplinen zu betrachten, um die hier entfaltete Perspektive einzuordnen und abzugrenzen. Eine grundlegende Frage in Hinblick auf die überschaubaren

26 Zur Verwendung der Begriffe *Antipolitik* und anarchistischer *Anti-Politik* s. Fußnote 64.

Schriften im Kontext explizit so benannter »Antipolitik« ist, inwiefern jene eine Erosion und Stillstellung oder eine Öffnung und Erweiterung des Politischen darstellt. Unter *Antipolitik* wird wahlweise (1) eine Verringerung der Handlungsmacht staatlicher Politik durch revolutionäre, reaktionäre sowie strukturkonservative Tendenzen (Schütz 1969); (2) eine Entfremdung von der Politik, die Depolitisierung bzw. »Politikverdrossenheit« der Bevölkerung und »Populismus« als ihre Folge (Mulgan 1994, Schedler 1997, Buller et al. 2019); (3) intellektuelle Dissidenz bzw. Opposition (Konrád 1985); (4a) auf Staat oder Parteipolitik bezogene neoliberale Postdemokratie oder technokratische »Postpolitik«; (4b) die Ersetzung einer pluralistischen und liberalen Demokratie durch bürokratische und technokratische Regierungsstile und bürokratische Verfahren, als auch durch Militarismus, Autoritarismus und Nationalismus (Howard 2016); oder (5) Terrorismus radikalisierten Gruppierungen (Becker/Schreiner 1979) verstanden. Das im Kontext relevante Verständnis von György Konrád wird gesondert behandelt (→ 2.3.2). Eine Dissertation aus dem deutschsprachigen Raum von André Schmiljun im Bereich der Philosophie knüpft im Wesentlichen an dessen Gedanken an, trägt jedoch nichts zur weiteren Begriffsbildung bei (Schmiljun 2014). Des Weiteren beschreibt Kewin Repp in einer geschichtswissenschaftlichen Untersuchung ein antipolitisches Milieu in der Wilhelminischen Ära des Deutschen Reiches, verwendet dazu ebenfalls das Verständnis von Konrád und braucht daher hier nicht betrachtet zu werden (Repp 2000). Der Sammelband von Becker/Schreiner (1979) ist stark auf den Kontext der Radikalisierung der RAF bezogen. Doch die Thematik des Terrorismus übersteigt den Rahmen dieser Arbeit, weswegen sie hier nicht weiterverfolgt wird. Die Kerngedanken der anderen Autoren werden an dieser Stelle knapp dargestellt und am Ende mit einigen Überlegungen Wolfgang Fachs reflektiert. Dabei wird sich zeigen, dass das Politische in liberal-demokratischen politischen Theorien vor einer Zerreißprobe gesehen wird, für welche verschiedene innere und äußere Gründe angenommen werden, wie sie in der unten platzierten Abbildung dargestellt werden (→ Fig. 6).

Der sozial-liberale Schriftsteller und Politikberater **Wilhelm Wolfgang Schütz** schrieb in einer Phase von »Erschütterungen« und des »Unfriedens« das Buch *Antipolitik. Eine Auseinandersetzung über rivalisierende Gesellschaftsformen* (Schütz 1969). Sein Begriff der Antipolitik ist normativ stark negativ aufgeladen und steht im Verhältnis zu Politik als besonnener, technokratischer, liberaler Staats- und Parteipolitik. Ausgangspunkt von Schütz' Überlegungen ist der wahrgenommene, umfassende gesamtgesellschaftliche Transformationsbedarf, welcher von sozialen Bewegungen antizipiert wird, jedoch auf den strukturellen Konservatismus der Mehrheitsbevölkerung und des politischen Apparates trifft. In dieser Phase müsse Politik »gegen den permanenten Ansturm der Antipolitik verteidigt werden [...] Diese Auseinandersetzung ist ein verzweifelter Versuch, den Weg der Wirklichkeit zu erkennen, um aus dem Dunkel der Antipolitik herauszufinden« (Ebd.: 9). Im Zuge des antizipierten Übergangs (Ebd.: 32f., 39, 53–65, 80–87, 124ff.) zur von ihm so bezeichneten »Wissensgesellschaft« (welche besser als »Postfordismus« bezeichnet werden könnte) zielt Schütz auf eine staatlich geordnete und regulierte Transformation ab, damit dem Staat das Politische nicht entgleitet. Politik soll im Gegenteil, unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen, diesem wieder zugeordnet werden. Politik sei sachlich gestaltend und pluralistisch, versuche Konflikte zu vermitteln und sollte humanistischen Werten verpflichtet sein. Dagegen

verweigere sich Antipolitik der technologischen Sachpolitik und misstraue ihr (Ebd.: 85), gleite tendenziell ins Irrationale ab und reduziere gesellschaftliche Komplexität (Ebd.: 145). Antipolitik sei »ideologisch« (Ebd.: 15, 39, 97), würde auch auf Gewalt zurückgreifen (Ebd.: 51, 59, 71f., 88ff., 92, 132) und wäre nicht kompromissbereit (Ebd.: 142). Schließlich folgere Antipolitik »aus gesellschaftspolitischen Gegensätzen eine permanente Konfrontation. Politik ist ständig auf der Suche nach Annäherungen und Überbrückung. Denn die Gesellschaft von morgen wird wieder eine Gesellschaft sein, in der alle Gegensätze enthalten sind, ohne sich auflösen zu lassen« (Ebd.: 43). Mit diesen Annahmen macht Schütz drei Formen der Antipolitik aus: revolutionäre, reaktionäre und konservative Antipolitik. *Revolutionäre Antipolitik* reagiere auf den gesellschaftlichen Transformationsbedarf und wäre antipolitisch, insofern sie letztendlich die Frage nach einer anderen Gesellschaftsform stelle und sich staatlicher Politik verweigere. Schütz zielt darauf ab, diese »jugendlichen« Oppositionellen für sein sozial-liberales Reformvorhaben zu gewinnen, also in staatlich orientierte Politik – wenn auch nicht notwendigerweise in Parteipolitik – einzugliedern (Ebd.: 34, 53, 60, 88, 96, 110–125). Umgekehrt spricht er jenen, die diesen Weg nicht gehen wollen ab, politisch – also vernünftig und legitim – zu sein (Ebd.: 32, 132, 187). Unter *reaktionäre Antipolitik* versteht Schütz den Rechtsextremismus, also die sogenannte Konservative Revolution mit ihren eindeutig faschistischen Tendenzen: »Das Konservative wird gewalttätig, wenn umwälzende Veränderungen auf bestehende Bastionen prallen. Für die Bewahrer des Bestehenden droht eine Welt einzustürzen« (Ebd.: 51). Diese komme also nicht von einem unbestimmten Außen, sondern resultiere u.a. aus dem verbreiteten Untertanengeist, aus Ressentiments und Unselbstständigkeit. Demnach sei ein »Kernstück« reaktionärer Antipolitik »selbst in der modernen Gesellschaft die Neigung, Staatsmacht nicht nur als Absolutismus, sondern sogar als Absolution zu sehen« (Ebd.: 72). Das Hauptaugenmerk richtet Schütz allerdings auf die *konservative Antipolitik*, welche er gleichermaßen in der Bevölkerung wie im Staatsapparat verortet. Erstens bestünde eine problematische konservative Grundhaltung. Zweitens käme es zu einer Entleerung und Unbestimmtheit politischer Parteiprogramme, was wiederum zur Entfremdung der Bevölkerung vom politischen Betrieb und zu Ohnmachtserfahrungen führe (Ebd.: 45ff.). Das ausgeprägte konservative Verhalten und Denken sei zwar

»menschlich verständlich, aber für die Zukunft unhaltbar. Neue Erschütterungen brechen umso schwerer herein, wenn eine Zeit verkrampfter Ruhe vorausgeht. Der Stillstand bringt heftigere Umwälzungen hervor als der Fortschritt. Das ist der geschichtliche Hintergrund vor dem sich der Umriss gewaltiger Veränderungen abzeichnet. Das ist eine der Ursachen von Unruhe, gegen die sich bestehende Gesellschaftsordnungen durch Macht oder Wohlstand abgesichert glaubten« (Ebd.: 31).

Gerade der erklärte »Endzustand der Geschichte« führe zu einer »Spannung der Erlebnisswelten« zwischen Generationen und Milieus, die de facto gespalten sind und weiter auseinander driften (Ebd.: 36). Die konservative antipolitische Angst wäre fatal und würde letztendlich ihre eigenen Anliegen untergraben. Denn keine

»Weiterentwicklung hätte Sinn, wenn sie nicht auch Wesentliches aus den Beständen erhält, wenn sie nicht auf festen Grundlagen aufbaut. Der Vorwurf gegen alle Neuerungen, sie gefährdeten das gute Alte, soll in Wirklichkeit das schlechte Alte bewahren und das gute Neue verhindern. Doch die Politik, die sich rühmt, das Bestehende zu bewahren, ohne den Rhythmus der Entwicklung mit zu vollziehen, schürt die Furcht vieler Menschen vor dem Unbekannten. Ob sie es nun selber wissen oder nicht, diese starren Status-quo-Propheten, sie betrügen das Volk – und sie betrügen sich selbst« (Ebd.: 50).

Entgegen den ausgeprägten revolutionären, reaktionären und konservativen antipolitischen Tendenzen will Schütz staatliche Politik erneuern, legitimieren und handlungsfähig machen, um die bestehende liberale Demokratie zu erhalten. Dazu fordert er eine »permanente Reform, und zwar unter Beteiligung des Volkes, der Menschen, des einzelnen« (Ebd.: 181), wozu es gälte, die »engagierte junge Generation« zur Mitwirkung am politischen Reformprojekt zu begeistern (Ebd.: 120). Aus der von Schütz geforderten Flexibilisierung von Politik – im Sinne ihrer Erneuerung um unter Bedingungen der unvermeidlichen bzw. bereits vollzogenen gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen handlungsfähig zu bleiben – ergibt sich zugleich ihre Reduzierung und Verengung auf den Staat. Diese beruht gerade darauf, dass sie auch außerparlamentarische Gruppen und Organisationen an sich bindet. Daher wäre der Anarchismus nach Schütz' Argumentation eindeutig als »revolutionär-antipolitisch« abzulehnen und zu bekämpfen.

Bei der Betrachtung von **Geoff J. Mulgans** *Politics in an Antipolitical Age* (Mulgans 1994) beziehe ich mich auf den gleichnamigen ersten Artikel in der Aufsatzsammlung, weil sich hierin seine Grundgedanken zur Thematik verdichtet finden. Mulgan beschreibt eine Erosion der modernen Politik, die erst mit der Industriegesellschaft aufgekommen und mit Rationalismus, Aufklärung, Parteien und dem Parlamentarismus verbunden sei. Moderne Politik wurde wesentlich in Reaktion auf die sozialistische Bewegung geformt, ist um Nationalstaaten herum organisiert und stellt mit Demokratie als höchstem Wert einen fortlaufenden Transformationsprozess dar (Ebd.: 10ff.). Nach 200 Jahren moderner Politik befänden wir uns heute in einem »antipolitischen Zeitalter« (Ebd.: 13), weswegen Mulgan danach fragt, wie eine Repolitisierung der Gesellschaft unter den veränderten Bedingungen gelingen könne. Antipolitik zeige sich u.a. darin, dass sich soziale Bewegungen fast ausschließlich als Ein-Themen-Bewegungen formieren, damit jedoch keine Vision verbänden und den Anspruch auf gesamtgesellschaftliche Transformation aufgeben würden (Ebd.: 15). Sie zeige sich am Verlust einer aktiven Bürger*innenschaft, also an politischer Passivität und Partizipationsverweigerung, schließlich auch am Verlust politischer Tugenden, die sich am Gemeinwohl orientieren (Ebd.: 20–25).

Mulgans kritisiert gegenwärtige Denker*innen dafür, dass sie antipolitische Utopien konstruieren, den Hass auf Politik schüren sowie sich der Frage nach dem Umgang mit demokratischer Macht verweigern würden (Ebd.: 26). Darüber hinaus sieht Mulgan systemimmanente Gründe dafür, dass moderne Politik erodiere. So sei die klassische Auseinandersetzung von Fortschritt und Reaktion nicht mehr vorhanden, wodurch Politik gewissermaßen entzaubert werde (Ebd.: 10). Die Bindung der Demokratie an den Staat reduziere den politischen Wettbewerb um die Kontrolle desselben, während ihre Zentra-

lisierung im Nationalstaat zur Desillusionierung führe, da andere Institutionen und Gemeinschaften keine eigenständigen politischen Anliegen hervorbringen könnten (Ebd.: 14f.). Die verfassungsmäßige und von Medien geförderte Formalisierung von Politik als Regierung und Opposition führe ebenfalls zur Abwertung anderer Formen, weswegen sie als langweilig, uninteressant und unbeeinflussbar empfunden werde (Ebd.: 18). Gerade die Ausdehnung des Staates – und hier insbesondere seiner Bürokratie – führe, wie bei niedergegangenen, implodierten Imperien, zum Bedeutungsverlust von Politik, die ihren Platz verliere, wenn sie in alle gesellschaftlichen Sphären eingreife (Ebd.: 19f.). Schließlich habe sich die politische Klasse als professionelle, technokratische Elite verselbständigt und biete keine Großserzählungen mehr an, weswegen Bürger*innen nicht mehr an politischer Gestaltung des Gemeinwesens partizipieren wollen, weil sie keine Entwicklungsmöglichkeiten mehr in ihm wahrnehmen würden (Ebd.: 22ff.).

Mulgan geht davon aus, dass es immer Macht und damit auch Herrschaft geben werde (Ebd.: 26), weswegen die Gründe, um Gesellschaft politisch zu organisieren, bestehen blieben. Diese könne nicht nach vermeintlich natürlichen Regeln oder Traditionen organisiert werden (Ebd.: 28f.). Da weder Parteien noch politische Bewegungen oder etablierte Institutionen überzeugende Angebote, Programme und Visionen formulierten, um die gesellschaftlichen Probleme zu lösen, sieht Mulgan drei Handlungsoptionen für Politiker*innen, von denen er die beiden ersten – »business as usual« und charismatischen Populismus – pro forma vorträgt. Er plädiert für die dritte Form, den »politician as social creator [...] [who] represents a conscious rejection of the three dimensions – national state, ideology, class or interest constituency – within whose space the modern politician had to function, while at the same time remaining in tune with the most fundamental idea of politics, the expression of a self-conscious collectivity« (Ebd.: 31). Damit würde die Verbindung von Themen und die politische Arbeit an den Schnittstellen von sozialen Milieus möglich, wobei sich Politik selbst dann nicht mehr im herkömmlichen Rahmen von Souveränität und politischer Macht bewege (Ebd.: 32ff.).

Deutlich wird, dass Mulgan keinen eigenständigen Begriff von Antipolitik entwickelt, sondern diese lediglich als Diagnose einer Erosion des Politischen begreift. Es handle sich bei Antipolitik gewissermaßen um die Aufgabe des Anspruchs, gesellschaftliche Probleme kollektiv und demokratisch zu bearbeiten. Unter den veränderten Bedingungen gälte es diesen Entwicklungen gegenzusteuern und neuen politischen Formen Raum zu geben.

Andreas Schedler knüpft mit der Einleitung des Sammelbandes *The End of Politics? Explorations into Modern Antipolitics* (Schedler 1997) beim Gedankengang Mulgans an, begreift Antipolitik jedoch nicht vorrangig als (problematische) Antwort auf die Krise des Politischen, wie jener es tut, sondern gesteht ihr eine eigene Logik zu. Die Versuchung sei groß, »to view antipolitics as a mere response to these critical developments, as an ideological superstructure derived from contradictions which have arisen in the foundations of politics. In contrast the contributors that make up this volume do not treat antipolitical discourses as simple dependent variables caused by political failure and crisis. Instead they comprehend them as variables of their own logics and weight« (Ebd.: 2). Dennoch entstünde Antipolitik zweifellos durch die allseits proklamierten politischen Krise als »crisis of governability, crisis of the nation state, crisis of democracy, crisis of representation, crisis of political parties, crisis of ideology, crisis of confidence and

of course, crisis of politics« (Ebd.). Um Antipolitik definieren zu können, bedient sich Schedler einer relativ klaren Definition von Politik. Sie umfasse im Wesentlichen drei Dinge: »the definition of societal problems and conflicts, the elaboration of binding decisions and the uppressment of its own rules. Politics delineates the realm of common affairs. It manages these collective affairs in an authoritative way. And it determines the rules and metarules which govern these operations« (Ebd.). Damit verwendet er eine funktionale, ahistorische und amoralische Definition. Politik »presupposes the uppress of a community whose members are aware of their mutual interdependence as well as of their internal differences, who are able to act in concert and who are willing to accept authoritative decisions« (Ebd.: 3).²⁷

Schedler geht mit Habermas von der Unterscheidung des Privaten und der Öffentlichkeit als entscheidendes Merkmal von Politik aus, die sich erst im politischen Prozess und in der konflikthaften Abgrenzung zu anderen Sphären ausbilde. Diese stehe im Gegensatz zur Annahme einer grundsätzlichen Polarität von politischer Macht oder einer fundamentalen antagonistischen Struktur von Konflikt. Die Autonomie des Politischen musste immer behauptet werden und wurde insbesondere durch die neoliberale Technokratie geschwächt (Ebd.: 5ff.). Politik »is called upon to recognize, protect and reconcile these differences, to diffuse them and at the same time to assure their coexistence« (Ebd.: 6). Dies würde von antipolitischen Theorien abgelehnt, welche »contain the temptation to uppress the differences they ignore, to manufacture with violent means the societal unity they assume« (Ebd.: 6). Eine vollständig homogene Gesellschaft, wie sie Populismus, Nationalismus, Marxismus und religiöser Fundamentalismus anstreben würden, brauche keine Politik, wäre in der Realität aber nicht vorzufinden. Hierbei widerspricht Schedler sich, wenn er gleichzeitig feststellt, dass auch der klassische Liberalismus einen antipolitischen Kern aufweise, da dieser sich z.B. auf die Metapher der unsichtbaren Hand eines sich selbstregulierenden Marktes beziehe (Ebd.: 5). Er weist die verbreitete Sprache einer permanenten Krisenhaftigkeit von Politik zurück, mit welcher einige Autor*innen ihre Entmachtung und ihr Verschwinden feiern würden (Ebd.: 7). Statt der – nach seiner Ansicht gängigen Problematisierung – von politischer Macht, Zwang und Autorität tritt er für ein konsensuales, horizontales und kooperatives Machtverständnis in Anschluss an Arendt ein (Ebd.: 8). Im Unterschied zu dieser geht Schedler davon aus, dass Politik nicht vorab normativ bestimmt, wobei ihre Merkmale dennoch beschrieben werden könnten (Ebd.: 11f.). Neben den »ideologischen« Projekten beschreibt Schedler vier Formen von Antipolitik, namentlich instrumentelle (technokrati-

27 Der Anarchismus setzt ebenfalls eine Gemeinschaft voraus, deren Mitglieder sich ihrer gegenseitigen Abhängigkeit wie auch ihrer Unterschiede bewusst sind, strebt aber kein übereinstimmendes Handeln und keinen Willen an, autoritative Entscheidungen zu akzeptieren. Wenn antipolitische Ideologien diese Basisprinzipien von Politik zurückweisen würden, stellt sich die Frage, inwiefern Anarchismus nach Schedlers Beschreibung als eine solche zu gelten hat. »Instead of collective problems they see a self-regulating order; instead of plurality they perceive uniformity; instead of contingency they state necessity; and instead of political power they proclaim individual liberty« (Ebd.: 3). Von diesen vier Kriterien erfüllt der Anarchismus zwei und die anderen beiden nicht: Er geht von einer sich selbst regulierenden Ordnung aus und gibt der individuellen Freiheit tendenziell den Vorrang vor politischer Macht, während er gleichzeitig durchaus für Pluralität statt Uniformität und für Kontingenz statt Notwendigkeit eintritt.

sche), amoralische (auf Rational-Choice-Ansätzen beruhende), moralische (auf fundamentalistischen Überzeugungen gründende) und ästhetische (d.h. populistisch inszenierte) Antipolitik. Während auf den Anarchismus keine dieser Herangehensweisen in Reinform zutrifft, bleibt allerdings zu fragen, ob diese antipolitischen Formen nicht in unterschiedlichen Graden und Ausprägungen Teil jeder Politik sind. Damit zeigt sich, dass Schedler die grundlegende Umkämpftheit des Politischen, welche er selbst benannt hat, relativiert und ihre demokratisch-liberale Form als normativ bewertetes Idealbild und Maßstab zur Bestimmung von Antipolitik zugrunde legt. Immerhin lässt sich nur damit seine These begründen, es fände eine antipolitische Ablehnung und Verwerfung von Politik und zugleich ihre Kolonialisierung durch verschiedene andere Rationalitäten statt.

Schließlich entwickelt **Dick Howard** in *Between Politics and Antipolitics* (Howard 2016) noch eine andere Perspektive auf die Thematik, indem er Politik und Antipolitik als in einem dialektischen Verhältnis aufeinander bezogen betrachtet. Antipolitik würde in ihren Formen als staatliche Bürokratie, der Technokratie, des Kommunismus oder auch des unregulierten Kapitalismus selbst politisch wirken und somit in einer kontinuierlichen Spannung zu Politik stehen. Howard verortet sie ähnlich wie die zuvor genannten Autoren in einem liberal-demokratischen Rahmen und bezieht sich dabei ebenfalls auf Habermas und Arendt. Dabei interessiert Howard stärker *das Politische* im Weiteren als *die* (staatliche) Politik im engeren Sinne (Howard 2016a: iv).

Eine wichtige Einsicht sei, dass sich die Annahme, aus dem Zusammenbruch des Staatskommunismus würde automatisch Demokratie in den osteuropäischen und asiatischen Ländern hervorgehen, als falsch erwiesen habe. Vielmehr sei die UdSSR ein politisches Regime gewesen, welches die Autonomie des Politischen (in Form der Zivilgesellschaft) geleugnet und Politik allein an den Staat gebunden habe. Als diese Variante der Antipolitik verfiel, sei das Politische aufgebrochen und habe in einer historischen Situation der allgemeinen Verunsicherung zu verschiedenen Optionen der Stabilisierung geführt, darunter den Autoritarismus, die Bezugnahme auf nationale/ethnische Identitäten und den entfesselten globalen Kapitalismus, welche sich als Antipolitik paradoxerweise im selben Zuge politisch formierten. Dadurch bestünden zugleich die Möglichkeiten einer Öffnung und einer Schließung des Politischen:

»The overthrow of the totalitarian state opens the domain that I call the political. This is a universe of possibilities which, because they are only possible, are sometimes intoxicating, at other times sobering, and always precarious. [...] Once that political choice is exercised, whatever it may be, the domain of the political has been de facto closed; antipolitics now stands on the horizon. A horizon may point beyond the present but it can also close it off. Although some forms of antipolitics may be more open and thus more desirable than others, the dialectic of the political and antipolitics will perdure. The trick is to articulate a self-critical politics that avoids being fixated as an antipolitics in order to preserve the open horizon of the political« (Ebd.: 3).

Hierbei lässt Howard außer Acht, dass auch die Entscheidung für die liberale Demokratie den Raum des Politischen verengt, zumindest wenn ökonomische Ungleichheit und asymmetrische Machtbeziehungen ausgeblendet werden, wie er es tut. Dass nach den

Anschlägen auf das World Trade Center der »War on terror« gegen den (ebenfalls antipolitischen) islamistischen Terrorismus ausgerufen wurde, stellt für Howard ebenfalls einen Verfall in die Antipolitik dar, insofern entgrenzte Gewalt gegen einen unscharf definierten Gegner zur Untergrabung des Politischen führe (Ebd.: 4). Auch Tendenzen zur Militarisierung politischer Sprache (»war on poverty« etc.) verwiesen auf antipolitische Elemente im Politischen, die Howard problematisiert (Ebd.: 5). Wichtig ist für ihn, die Begrenztheit politischen und staatlichen Handelns und auch ihre Notwendigkeiten zu bestimmen – vermutlich um aufzuzeigen, welche politischen Spielräume bestehen.

Einen weiteren Aspekt führt Howard in seinem dritten Aufsatz ein, indem er das Verhältnis des Politischen zur Moral bestimmt und dabei herausstellt, dass moralische Bestrebungen im Grunde genommen – im Unterschied zu politischen – nicht verhandelbar wären, woraus sich eine grundsätzlich paradoxe Spannung zwischen Politischem und Moralischem ergäbe (Howard 2016b: 38–42). Diese These ist insofern relevant, als dass sie jener Newmans ähnelt, welcher Politik ebenfalls in einer Spannung zu Ethik sieht (s.u.). Ferner schreibt Howard, der Totalitarismus zielen auf die Abschaffung grundlegender Antagonismen ab und wäre daher die extremste Form von Antipolitik. Der Anarchismus, welcher ebenfalls die antagonistische Struktur der Gesellschaft, nicht jedoch ihren konfliktuellen Charakter und ihre Pluralität, beseitigen will, ließe sich in dieser Denkweise nicht wiederfinden. Wie erwähnt, sieht Howard im Kapitalismus eine antipolitische Tendenz aufgrund seiner Universalisierung aller Güter auf Warenwerte. Daraus ergäbe sich die Frage nach der Kompatibilität von Kapitalismus und Demokratie, welcher er leider nicht weiter nachgeht. Schließlich begründet Howard, dass es notwendigerweise eine Autonomie des Politischen vom Sozialen brauche, denn dieses sei »the principle that organizes the relations among these particular groups [...] It establishes a hierarchy among these groups, which can be challenged and replaced if it loses its ability to maintain the unity binding this diversity. In this way, the political can be said to define the grammar and the syntax that govern relations among the members of society« (Ebd.: 43).

Das Paradox des Politischen bestünde darin, dass es von den sozialen Beziehungen abstrahiere, welche es organisiere, während seine Legitimität darin bestehe, dass die Mitglieder der Gesellschaft es als Ausdruck ihres eigenen Willens begreifen würden (Ebd.: 43). Die grundlegende Spannung zwischen Politischem und Sozialem gälte es für Howard aufrechtzuerhalten, anstatt entweder Transzendenz (als eine abgekoppelte, sich selbst legitimierende und rechtfertigende Herrschaft) oder Immanenz (d.h. die vollständige Selbstregierung) absolut zu setzen, denn beides führe zu Antipolitik (Ebd.: 44). In Hinblick auf dieses Argument, müsste Anarchie als umfassende Selbstorganisation eindeutig als antipolitisch angesehen werden und würde im Grunde genommen nach der Auflösung von Politik insgesamt streben. Auch wenn seine Begründung schwammig bleibt, dürfe laut Howard das Politische keinesfalls vollständig realisiert werden, sondern müsste eine kritische Distanz zum Sozialen bewahren, um es organisieren zu können. In seinen Worten:

»[S]overeignty belongs to the people; yet the people are subject to the government that they establish. When the political principle is said to be realized wholly within society, the social and the political have become identical; the separation that had existed in

previous forms of the political is overcome. But this same movement that overcomes the opposition destroys the political, which is replaced by antipolitics. The political has lost the critical distance that legitimated social relations or served to criticize them for not being adequate to their own principle. The result is an instability due to the uncertainty about which relations are legitimate. While this instability may result ultimately in a crisis, at best it is a recipe for stagnation and opens the possibility of domination by force« (Ebd.: 46).

Da ökonomische und politische Ungleichheitsverhältnisse bei Howard ausgeblendet werden und er von einem demokratischen Ideal auszugehen scheint, welches so nie verwirklicht wurde, gleicht diese Annahme eher einer bloßen Behauptung, die eine schwache Legitimation politischer Herrschaft darstellt. In einem erwähnenswerten Unterschied zur These von Mulgan sieht Howard in den 200 Jahren vor 1989 allerdings im Wesentlichen verschiedene Formen von Antipolitik als dominant an (Ebd.: 204), deutet also die Möglichkeit an, dass die Unsicherheiten der Gegenwart auf eine stabilere politische Zukunft hoffen lassen.

Die vier vorgestellten Beiträge zur Antipolitik stellen jeweils Positionen dar, welche sich auf die liberale Demokratie als Grundlage beziehen und mit den Konzepten permanenter Verhandlung, Pluralität, Partizipation und Gemeinwohlorientierung verbunden sind. Zu unterschiedlichen Graden verorten sie Politik im staatlichen Rahmen oder direkt auf diesen bezogen (Schütz) oder gehen eher von einer abstrakten Funktionsweise des Politischen aus (Howard), grenzen es jedoch jeweils von Antipolitik ab. Diese wird von Schütz gewissermaßen als von außen kommendes Problem dargestellt und grundsätzlich abgelehnt, während Mulgan sie als Verfallserscheinung von Politik begreift. Schedler beschreibt Antipolitik als Anfechtung von wünschenswerter Politik, wohingegen sie für Howard weniger stark wertend in einem paradoxen Spannungsfeld zu Politik steht. Letztendlich blenden die genannten Autoren verschiedene – v.a. ökonomische – Ungleichheitsverhältnisse aus, was ihre jeweiligen Überlegungen über die Autonomie der Politik (sowie Aufforderungen zu ihrer Wiedergewinnung) letztendlich als unzureichend erscheinen lässt.

Einen Zusammenhang der Thematisierung von *Antipolitik* von liberaler Seite her rekonstruiert **Wolfgang Fach** in *Das Verschwinden der Politik* (Fach 2008). Darin geht er der Frage nach, warum liberale Demokratien (und Theorien) immanente Tendenzen zur Unterminierung der politischen Sphäre aufweisen, wie sie in sogenannter »Politikverdrossenheit« als Oberflächenerscheinung zum Ausdruck kommen. Fach zeigt dazu ein allgemein verbreitetes, widersprüchliches Politikverständnis von einerseits »wahrer« oder »hoher« und andererseits »gemeiner« oder »niedriger« Politik auf. Erstere sei imaginär und gleichwohl wirksam, um Letztere – als unspektakuläres, bürokratisches und oft schmutziges Alltagsgeschäft – zu verschleiern und »verschwinden« zu lassen, damit Souveränität sich als mächtig und moralisch gut inszenieren könne (Fach 2008: 7–12). Die verschiedenen Mechanismen moderner Herrschaft (charismatische und repräsentative, plebiszitäre und bürokratische Institutionen und Diskurse) wären demnach nicht in der Lage, sich den ihnen inhärenten antipolitischen Tendenzen entgegenzustellen.

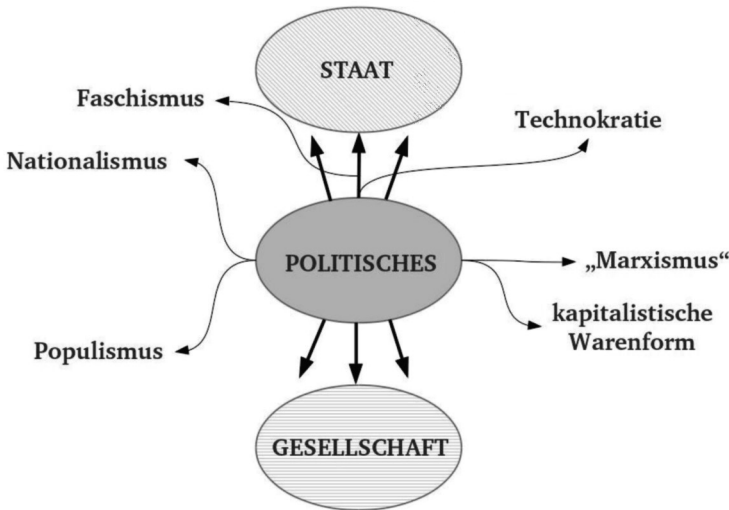
»Wenn davon die Rede war, daß mit dem ›verwalteten Volk‹ eine ganz neue Politik-Welt sich eröffnen würde, dann kann man jetzt präziser sagen, was damit gemeint ist: Politik (die ordinäre) wird nicht ›veredelt‹ (durch charismatische Führer) noch ›gereinigt‹ (durchs abstimmende Volk), noch ›entlastet‹ (durch eine bindende Verfassung), sondern *entwertet* (zum Transmissionsriemen in die Verwaltung hinein), ja sogar *entsorgt* – erst dort, wo schachernde ›Politiker‹ vollkommen verschwinden und professionelle ›Verwalter‹ nach dem Rechten sehen, wird *Regieren zur Kunst oder Wissenschaft*« (Ebd.: 186).

Dies führe zu Forderungen danach, den Parteien- durch einen Beamtenstaat zu ersetzen oder neoliberales (New) Public Management einzuführen. »Beide setzen auf das disziplinierende Potential antipolitischer Gegenmachtbildung, freilich entlang unterschiedlicher Fronten: Politik steht entweder gegen *Ethos* oder *Effizienz*« (Ebd.). Diese Ambivalenz sedimentiert sich wiederum in den liberal-demokratischen Institutionen. Für Managementexperten wie Peter Drucker und Staatsrechtler wie Carl Schmitt bestünde laut Fach der

»gemeinsame Nenner [...] [im] Prinzip *Anti-Politik*. Positiv gewendet geht es um die Idee einer erhabenen, entschiedenen, enthobenen, eben ›heterogenen‹ Gegenwelt zur gemeinen Betriebsamkeit krämerhafter Parteigenossen – in grellem Kontrast zu dieser markiert durch *Distanz* (gegenüber kleinkarierten Interessengruppen), *Konsequenz* (im Gegensatz zum parlamentarischen Kuhhandel) und *Konstanz* (verglichen mit dem wendigen Opportunismus des parteilichen Betriebs)« (Ebd.: 208).

Anknüpfend hieran thematisiert Fach, dass die neoliberale Ideologie von Friedrich August von Hayek auf ein »Dethronement of Politics« abziele und damit als inhärent antipolitisch zu verstehen sei. Die neoliberale »Entsorgung« und »Entmachtung« des Staates, aufgrund der Verschiebung von Politik hin zu Marktlogiken oder privatisierter (individueller) Selbstregulierung, stehe der Allmachtsfiktion des Staates und seinen massiven Interventionen beim Abbau von Bürger*innenrechten dabei keineswegs entgegen (Ebd.: 214–224). Wenn Politik, um als solche bezeichnet werden zu können, konstitutiv auf Heterogenität angewiesen ist, wäre sie – in Anlehnung an George Bataille – die Kehrseite einer »homogenisierten« (auf den ökonomischen Wert reduzierten) kapitalistischen Gesellschaftsform (Ebd.: 238). Aus diesem Grund ist die Thematisierung von *Antipolitik* durch die erwähnten liberalen Denker*innen als Phänomen und Ausdruck einer inhärenten Spannung von *Politik* in modernen kapitalistischen Gesellschaften zu begreifen. Ohne dies eindeutig zu benennen und ohne einen Ausweg daraus aufzuzeigen, folgt Fach dieser Argumentation auch in seinem jüngeren Buch *Regieren: Die Geschichte einer Zumutung* (Fach 2016). Darin beschreibt er die Ausdehnung und Vertiefung von Staatlichkeit sowie die Akzeptanz des Regiertwerdens durch die Regierten als historischen Prozess, welcher zwar veränderte Formen annimmt, aber nie abgeschlossen ist. Damit verweist Fach auf die prinzipielle Unabgeschlossenheit und die fortwährenden Instituierungsprozesse von Politik. Diese spielen wiederum eine wichtige Rolle für ihre Infragestellung als auch für die Möglichkeit eines »revolutionären Entwurfs« (Castoriadis 1990: 121–172).

Fig. 6: Das Politische vor der Zerreißprobe in liberal-demokratischen Verndnissen



2.3.2 Antipolitische Aspekte anderer Ausprägungen

Um dem Schema der (Anti-)Politik weitere Plausibilität zukommen zu lassen, ist es erforderlich, anarchistische Anti-Politik von anderen Ausprägungen potenziell als antipolitisch zu interpretierenden Standpunkten abzugrenzen. Wenn Anti-Politik nach Newman zwangsläufig als Unbewusstes und Außerhalb der Politik entsteht und – zunächst völlig wertfrei – *das Andere* der politischen Logik darstellt (s.u.), ist ebenfalls davon auszugehen, dass verschiedene politisch-weltanschauliche Strömungen dafür Ausdrucksformen entwickeln. Dargestellt und mit anarchistischer Anti-Politik verglichen werden nun die potenziell als antipolitisch zu verstehenden Tendenzen (a) der intellektuellen Dissidenz in den Ostblock-Staaten, (b) der Postdemokratie bzw. neoliberalen Technokratie, (c) der hyper-liberalen, marktradikalen Utopie, (d) der quasi-faschistischen Metapolitik sowie € jene »populistischer« antielitrer Protestbewegungen.²⁸

28 Dabei stehen Konrd, Rothbard und de Benoist als Vertreter *für* bestimmte antipolitische Ausprägungen, während Crouch und de Saint-Victor aus bestimmten Positionen heraus *ber* solche schreiben. Die Ebene ist somit nicht dieselbe. Da die Positionen der jeweiligen Autoren mitgedacht und kontextualisiert werden, lässt sich das Thema aber adäquat darstellen.

Der Begriff »Antipolitik« wird dabei von Konrd positiv für seine Haltung, von de Saint-Victor warnend gegenüber den neuen »populistischen« Protestbewegungen verwendet. In den Theorien zur Postdemokratie, quasi-faschistischen Metapolitik und dem hyper-liberalen »Anarcho-Kapitalismus« kommen sie nicht vor. Die Fluchtbewegung aus dem liberal-demokratischen Politikverständnis erlaubt dennoch ihre Erfassung als »antipolitisch« im vorliegenden Zusammenhang.

Für die Verwendung des Begriffs *Antipolitik* ist eine Beschäftigung mit **György Konrád** unumgänglich.²⁹ In seinem Buch *Antipolitik. Mitteleuropäische Meditationen* (Konrád 1985) wendet er sich gegen das atomare Wettrüsten einer verkrusteten Politikerkaste in beiden Zentren der bipolaren Weltordnung des Kalten Krieges. Dieses diene nicht zuletzt dazu, ihre jeweilige politische Herrschaft zu legitimieren und gegenüber Kritik abzuschotten. Dissidente, kritische Intellektuelle – v.a. vom Staat unabhängige Schriftsteller*innen wie er selbst – würden aus diesem Grund überwacht, bedroht und zensiert. Konrád deutet an, dass Ungarn sich in seiner mitteleuropäischen Lage in einer »paradoxen Mitte« (Ebd.: 112ff.) befinde und darum ein Vorbild für einen gesellschaftlichen Transformationsprozess und eine Emanzipation von staatssozialistischer Bürokratie, Partei- und Polizeistaatlichkeit werden könne.

Die oppositionellen Intellektuellen sollen sich dazu politisch und materiell unabhängig von jeglichen ideologisch geprägten Vorhaben machen – insbesondere von dem Staat zugeordneten (Ebd.: 206ff.). Die »wahre« geistige Betätigung widerspreche fundamental der staatlichen Logik (Ebd.: 203). Das Nachdenken des Schriftstellers mündet in eine Art antipolitisches Bekenntnis, dass sich für den vorliegenden Zusammenhang lohnt, in einem längeren Auszug zu zitieren:

»Antipolitik ist das Politisieren von Menschen, die keine Politiker werden und keinen Anteil an der Macht übernehmen wollen. Antipolitik betreibt das Zustandekommen von unabhängigen Instanzen gegenüber der politischen Macht, Antipolitik ist eine Gegenmacht, die nicht an die Macht kommen kann und das auch nicht will. Die Antipolitik besitzt auch so schon und bereits jetzt Macht, nämlich aufgrund ihres moralisch-kulturellen Gewichts [...] Die Antipolitik ist in anderen Dimensionen und anderen Gefilden tätig als die Regierung. Die Antipolitik ist weder Stütze noch Opposition der Regierung, sie ist anders. Ihre Leute sind dort, wo sie sind, an der richtigen Stelle, und sie kontrollieren die politische Macht nicht durch parlamentarische Legitimation, sondern lediglich durch ihren kulturell-moralischen Rang, dessen fein gesponnenes Netz Druck ausübt. [...]

Antipolitik heißt Verneinung des Machtmonopols der politischen Klasse. [...] Wenn die politische Opposition an die Macht gelangt, bewahrt die Antipolitik auch gegenüber der neuen Regierung ihre Distanz und Unabhängigkeit. Und das selbst dann, wenn diese neue Regierung aus sympathischen Leuten, vielleicht aus Freunden besteht. Im Gegenteil, erst dann sind diese Distanz und Unabhängigkeit wirklich notwendig.

Der Antipolitiker ist in seinem Denken nicht »politisch«. Er fragt nicht danach, ob es zweckmäßig, nützlich und politisch ist, gerade jetzt öffentlich seine Meinung kundzutun. Antipolitik bedeutet gegenüber der Geheimniskrämerei der Führung Öffentlichkeit, unmittelbar – auf dem Weg der Zivilcourage – ausgeübte Macht der Gesellschaft, die sich nach ihrer Definition wesentlich von der gegenwärtigen oder zukünftigen Macht des Staates unterscheidet« (Ebd.: 213f.).

29 So lautet etwa auch der Name eines 2016 und 2019 erschienenen anarchistischen Magazins aus den Balkan-Ländern »Antipolitika«, wobei der Begriff vermutlich in der Linie von Konrád zu sehen ist (vgl. Antipolitika 2016).

Demnach ist es nur konsequent, wenn Konrád weiterhin äußert, er fordere

»keine andere Politik, sondern ich fordere ganz einfach überhaupt keine Politik. [...] Da uns die Politik in fast allen Ecken und Enden des Lebens überschwemmt hat, wünsche ich mir den Rückgang der Flut. Wir müssen unser Leben entpolitisieren, wir müssen uns von der Politik befreien wie von einer Heuschreckenplage. Wir müssen unsere eigentlich einfachen Angelegenheiten von der Wichtigtuerei der Politiker befreien. [...] Aufgrund all dessen würde ich die demokratische Opposition der staatssozialistischen Gesellschaften nicht als politische, sondern als antipolitische Opposition bezeichnen. Substantieller Aufgabenbereich dieser Opposition: Entstaatlichung der Gesellschaft« (Ebd.: 212f.).

Nach Konrád strebe Antipolitik nicht nach der Übernahme der Staatsmacht, eher danach, Unabhängigkeit und Distanz zu ihr zu erlangen und zu bewahren. Sie stehe in ihrer Macht und Logik jener des Staates entgegen und verorte sich somit eher »diagonal« als vertikal oder horizontal zu staatlicher Politik. Weiterhin gründe sie sich nicht auf Zweckrationalität, sondern auf moralische Prinzipien und nehme dabei künstlerische Ausdrucksformen an. Mit diesen Kriterien hat Konráds Verständnis durchaus einen anarchistischen Anschein. Allerdings räumt er der liberalen Demokratie den »Vorrang« vor dem Sozialismus ein und verneint die Existenz grundlegender gesellschaftlicher Antagonismen (Ebd.: 174–178), befürwortet aber keineswegs den Kapitalismus als Gesellschaftssystem (Ebd.: 219) oder den westlichen Typ politischer Elitenherrschaft (Ebd.: 21–27). In einigen Punkten ist Konráds Verständnis von Antipolitik daher auch für eine anarchistische Interpretation brauchbar.

Dennoch unterscheiden sich beide Herangehensweisen in gewisser Hinsicht grundlegend. Zunächst distanziert er sich von sozialen Bewegungen (Ebd.: 112). Um Missverständnisse zu vermeiden, schreibt er deutlich:

»Ich denke nicht an irgendeinen anarchistisch-romantischen Aufruhr, für so etwas ist die Zeit abgelaufen. Die Bewegung der intellektuellen Autonomie muß keine Massen auf die Straßen bringen. Es müssen keine Steine geworfen werden, die mit Schild und Tränengas ausgerüsteten Polizisten zu verwunden. Die wesentlichen Fragen werden nicht im Handgemenge zwischen Polizisten und Demonstranten entschieden, das Straßentheater ist ein ziemlich äußerliches Symbol« (Ebd.: 207).

Anarchistische Anti-Politik entspringt dagegen aus sozialen Bewegungen und ihren Konfrontationslinien. Treten darin »Berufsrevolutionär*innen« auf, heißt dies nicht – wie Konrád behauptet –, dass diese zwangsläufig später zu Parteibürokrat*innen werden, wenn sie Erfolge erzielen (Ebd.: 219). Eine differenziertere Betrachtung Einzelner, mittels des kritischen Denkens und der reflektierten Distanz zur Macht, wie er sie sonst einfordert, lässt er in diesem Fall offenbar nicht gelten. Stattdessen beinhaltet seine Ansicht ein tendenziell exklusives Verständnis derjenigen, welche antipolitisch handeln (können). Nicht umsonst verwendet Konrád in diesem Zusammenhang auch die Formulierung der »intellektuellen Aristokratie« und nimmt dafür Leo Tolstoi als Vorbild (Ebd.: 207f.). Auch wenn dies nicht mit einer Verachtung der einfachen Bevölkerung einhergeht, wird doch ein Abstand zu dieser deutlich, den eine anarchistische Perspektive auf

diese Weise nicht teilt. In Bezug auf einen potenziell kritischen Geist und den Genuss eigener Arbeitsleistung, behauptet Konrád hingegen eine Gemeinsamkeit zwischen schöpferischen Intellektuellen und selbstständigen Arbeiter*innen.

Aus seinem humanistischen Empfinden heraus mag dies redlich sein; sozialstrukturell betrachtet ist es jedoch problematisch, vorhandene Unterschiede auf eine Frage der persönlichen Haltung zu reduzieren. Ein anarchistisches Verständnis von Anti-Politik bezieht sich zudem im Gegensatz zu Konráds Vorstellungen auf gesellschaftliche Antagonismen und entspringt sogar aus ihrer Artikulation und nicht aus einer »geistigen Distanz« zu staatlichen Institutionen und Logiken, welche nicht einfach postuliert werden kann. Schließlich prangert Konrád empört die Staatsbürokratie an, zeigt sich darin allerdings deutlich weniger radikal als anarchistische Anti-Politiker*innen, wenn er formuliert: »Ich wünsche mir vom Staat, daß er sich um seine Angelegenheiten kümmert, daß er sich darum gut kümmert. Er soll sich überhaupt nicht um Dinge kümmern, die nicht seine Sache sind, sondern Sache der Gesellschaft« (Ebd.: 212). Hierbei bezieht er sich auf *Zivilgesellschaft*, welche von Anarchist*innen eher als Korrektiv der bestehenden gesellschaftlich-politischen Ordnung angesehen wird, denn als Ausgangspunkt zu ihrer Überwindung. Nach Konrád will die Antipolitik

»die Politik, diese Sprache auf ihren Platz verweisen und wacht darüber, daß sie selbst sich nicht über ihren Zuständigkeitsbereich hinaus ausdehnt, nämlich nicht über die Verteidigung und Läuterung der Spielregeln in der zivilen Gesellschaft hinaus. Die Antipolitik ist das Ethos der zivilen Gesellschaft. Die zivile Gesellschaft ist der Gegensatz zur Militärgesellschaft. Die zivile Gesellschaft ist Utopie, die Militärgesellschaft ist Realität« (Ebd.: 89).

Dass die ausgemachten gesellschaftlichen Sphären einen notwendigen Zusammenhang bilden, scheint Konrád nicht so zu sehen. Der geistigen Macht entspricht bei ihm keine politische Macht, weswegen er sie logisch als antipolitische bezeichnen kann. Die Unterscheidungen zu anarchistischen Positionen verweisen auf die Paradoxie in jenen selbst. Da sie sich mit einer bloß intellektuellen Antipolitik nicht zufriedengeben, wollen sie als (destituierende) Anti-Macht auch (konstruierende) Gegen-Macht sein.

Die Kehrseite der gerontokratischen Ein-Parteiherrschaft bildet in gewisser Hinsicht die Entwicklung von neuen Regierungsformen und -technologien seit den 1970er Jahren in den westlich-kapitalistischen Staaten, welche **Colin Crouch** als *Postdemokratie* (Crouch 2008) bezeichnet. Dieser verwendet den Begriff Antipolitik nicht. Dennoch können seine Überlegungen als ein antipolitischer Standpunkt der Postdemokratie besprochen werden, weil sie die gleichen Problematiken umkreisen. Nach Crouch bestünden in der Umsetzung neoliberaler Forderungen und einem massiven Staatsumbau zugunsten der Kapital-Eigner im Zuge der Globalisierung, die Hauptursachen für eine Ausrichtung von Regierungs- und Parteipolitik nach Marktlogiken, die Verlagerung von Entscheidungen in nicht-demokratische Gremien und von staatlichen Kompetenzen an nicht-staatliche NGOs, Lobbyorganisationen und transnationale Gremien (Crouch 2011). Postdemokratie bezeichne demnach

»ein Gemeinwesen, in dem zwar nach wie vor Wahlen abgehalten werden, Wahlen, die sogar dazu führen, dass Regierungen ihren Abschied nehmen müssen, in dem allerdings konkurrierende Teams professioneller PR-Experten die öffentliche Debatte während der Wahlkämpfe so stark kontrollieren, dass sie zu einem reinen Spektakel verkommt, bei dem man nur über eine Reihe von Problemen diskutiert, die die Experten zuvor ausgewählt haben. Die Mehrheit der Bürger spielt dabei eine passive, schweigende, ja sogar apathische Rolle, sie reagiert nur auf Signale, die man ihnen gibt« (Crouch 2008: 10).

Unterdessen fände die »reale Politik« hinter verschlossenen Türen statt. Die im 20. Jahrhundert erkämpften Rechte der Arbeiter*innenklasse sieht er ebenso wie die liberale Demokratie insgesamt im Abflauen, während der Einfluss privilegierter Eliten zunimmt. Dabei trauert Crouch dem Produktionsregime des Fordismus, dem Klassenkompromiss der 1950er und keynesianscher Wirtschaftspolitik hinterher (Ebd.: 15). Mächtige Interessengruppen aus der Wirtschaft griffen seit den 1980er-Jahren zu einem vorher unvorstellbaren Grad in die Politik ein, während die gesellschaftlichen Eliten ihre Techniken zur Manipulation stark weiterentwickelten. Der (politisch forcierte) Rückzug des Staates mit der Konsequenz der politischen Apathie der Bevölkerung und ihrer Ausnutzung durch Wirtschaftsverbände (Ebd.: 30), kann im vorliegenden Zusammenhang als antipolitische Tendenz gefasst werden. Immerhin würden Politiker*innen dabei in ihrer Rolle »degradiert« werden, worauf sie mit Manipulation der öffentlichen Meinung reagieren und dabei Konzepte des Showbusiness und des Marketings imitieren würden (Ebd.: 32).

Paradox sei die Postdemokratie, da sie durchaus demokratische Elemente aufrechterhalte und kein eindeutig nicht-demokratisches System an seine Stelle getreten wäre, während es auf der einen Seite teilweise eine zunehmend kritische Zivilgesellschaft und politische Apathie andererseits, sowie das intransparente verstärkte Eingreifen der Eliten gäbe (Ebd.: 32ff.). Zudem sei die politische Sprache verschoben, an kommerzielle Werbung angelehnt und würden mit ihr Bürger*innen als Kund*innen adressiert (Ebd.: 36ff.). Mit diesen Annahmen kommt Crouch in seiner Darstellung zur Schlussfolgerung, die Regierung werde »zu einer Art institutionellem Idioten, gewiefte Marktakteure sehen jede ihrer linkischen Schritte voraus, wodurch sie von Anfang an unwirksam sind. Damit ist man schnell bei der wichtigsten Empfehlung der zeitgenössischen ökonomischen Orthodoxie an die Politik: Der Staat sollte am besten überhaupt nichts tun, außer die Freiheit der Märkte zu garantieren« (Ebd.: 58). Es sei somit »keine Überraschung, dass Regierungspolitik inzwischen als eine Mischung aus Inkompetenz (in Hinblick auf die effiziente Bereitstellung von Leistungen), parasitärer Strippenzieherei und Wahlpropaganda betrachtet wird« (Ebd.: 59f.). Das marktradikale Projekt des Neoliberalismus bedrohe nach dieser Lesart die Politik und das Politische, weswegen Crouch den »Begriff Klasse ernstnimmt« (Ebd.: 70) und sogar den Kapitalismus problematisiert (Ebd.: 142). Dies tut er als Gegengewicht u.a. zur vorherigen Politik der sozialdemokratischen Labour-Partei, welche selbst die neoliberale Agenda übernommen hatte (Ebd.: 84ff.), und wendet sich somit gegen das Programm eines sogenannten »Dritten Weges« (Giddens 1999). Demnach erscheint es plausibel, dass die Partei Forza Italia unter Silvio Berlusconi für Crouch als Musterbeispiel dieser antipolitischen elitären Unternehmer-Vertretung neuen Typs im 21. Jahrhundert gilt (Crouch 2008: 96f., vgl. de Saint Victor 2015: 12).

Das schlechte Gewissen der Sozialdemokratie formuliert Crouch ferner, indem er sich gegen die Kommerzialisierung öffentlicher Güter wendet und den Ansprüchen der Bürger*innen wieder gerecht werden möchte, wo nun sogar »der öffentliche Dienst im postdemokratischen Zeitalter angekommen [ist]: die Regierung ist gegenüber dem *demos* nur noch für die groben Richtlinien der Politik verantwortlich, nicht mehr für ihre konkrete Umsetzung« (Crouch 2008: 129). Die Lösungsvorschläge von Crouch orientieren sich daran, *wieder Politik zu machen*, indem er fordert:

»Wir müssen alternative Möglichkeiten der Artikulation von Unzufriedenheit und der politischen Mobilisierung finden, die jenen, die von den Populisten manipuliert werden, Konkurrenz machen und sie in Frage stellen. [...] Es muss gelingen, die Unzufriedenheit auf die wahre Ursache dieser Probleme zu lenken: die großen Unternehmen und ihr ausschließlich profitorientiertes Verhalten, das Gemeinschaftsleben zerstört und auf der ganzen Welt die Verhältnisse instabil werden lässt« (Ebd.: 151f.).

Für die Theoretisierung der antipolitischen Tendenz des neoliberalen Projektes wurde hier das Konzept *Postdemokratie* von Crouch angeführt, um zu verdeutlichen, dass die gesellschaftlichen Verwerfungen und institutionellen Verschiebungen das gesamte politische System betreffen und sehr von verschiedenen Akteur*innen beschrieben und verständlicherweise sehr unterschiedlich bewertet werden. Weiterhin wird damit aufgezeigt, dass jene Prozesse, die als »Aushöhlung« der Politik wahrgenommen werden, nicht von außen in das politische System einbrechen, sondern gleichsam in seinem Inneren stattfinden und dort forciert werden. Zweifellos sind es die politischen Verantwortungsträger*innen selbst, welche die hergebrachten politischen Institutionen, Rechte und Diskurse unterminieren. Gegen diese Antipolitik der ökonomischen und politischen Eliten fordern Akteur*innen der politischen Linken, *wieder Politik zu machen*.

Ohne an dieser Stelle die Theorie der Postdemokratie einer differenzierten Kritik zu unterziehen, sei zumindest angemerkt, dass die darin enthaltenen Vorstellungen einer *Trennung von Staat und Wirtschaft* als Konstruktion anzusehen ist, mit der für eine konservative Sehnsucht nach einem keynesianistischen Wohlfahrtsstaat eingetreten wird. Dabei bezieht sich ihr Begriff von Gleichheit auf ein Verständnis von »Chancengleichheit« und kaum direkt auf die materielle Dimension. Politik wird eindeutig dem Staat zugeordnet und soziale Bewegungen werden höchstens als ihr Korrektiv verstanden (Ebd.: 150f.). Bürger*innen werden als für staatliche Politik zu aktivieren betrachtet und globale Konzerne, deren Interessenvertretungen und die Orientierung von Parteien am Medienspektakel für die Depolitisierung verantwortlich gemacht. In diesem Sinne kann durchaus von einer Antipolitik postdemokratischer Regierungen gesprochen werden, zumal, wenn eigentlich in parlamentarischen Gremien zu verhandelnde Gesetzespakete der Regierung ohne Verhandlungsoption beschlossen werden oder die Regierungen eines Nationalstaates dem Diktat eines Austeritätsregimes unterstellt werden, wie im Falle der seit 2009 andauernden Wirtschaftskrise Griechenlands. All diese vom Konzept der Postdemokratie her als *antipolitisch* zu verstehenden Entwicklungen werden aus einer anarchistischen Perspektive hingegen als durchweg *politisch* angesehen.

Deutlich formuliert werden die potenziell antipolitischen Tendenzen des Hyper-Liberalismus bei den Strömungen der Rechts-Libertären, die – über Adam Smith weit

hinausgehend – in einer Linie mit Friedrich August von Hayek einen Nachtwächterstaat (Minarchismus) oder sogar seine vollständige Abschaffung zugunsten der Fiktion des dann vermeintlich *absolut freien Marktes* fordern, wie es die sogenannten »Anarcho-Kapitalist*innen« tun. Ihr Haupttheoretiker **Murray Rothbard** führt die wesentlichen Gedanken dieser vorgeblich staatskritischen Strömung in seinem Buch *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto* (Rothbard 1978/2006) aus.³⁰ Darin wendet er sich gegen das staatliche, respektive öffentliche, Schulsystem (Ebd.: 93; 145–173), gegen eine staatliche Reglementierung von Drogenhandel, Prostitution, Glücksspiel, Pornografie oder sexuellen Praktiken (Ebd.: 127–144), sowie gegen Wehrpflicht und Zwangsrekrutierung (Ebd.: 27–56; 97–110) sowie gegen den Wohlfahrtsstaat (Ebd.: 175–209). Rothbard bezeichnet den Staat als Aggressor (Ebd.: 55–86) und kritisiert die Annahme von Grenzen ökonomischen Wachstums (Ebd.: 304–306). Hinter dieser Position steht keineswegs eine Solidarisierung mit prekären oder marginalisierten sozialen Gruppen, sondern vorrangig die Empörung gegen alle Beschränkungen, welchen dem weißen, männlichen, bürgerlichen Subjekt auferlegt werden könnten. Seine theoretischen Überlegungen überführt Rothbard in politische Forderungen und strategische Überlegungen, deren Quintessenz lautet:

»Libertarianism is the logical culmination of the now forgotten ›Old Right‹ (of the 1930s and ›40s) opposition to the New Deal, war, centralization, and State intervention. Only we wish to break with all aspects of the liberal State: with its welfare and its warfare, its monopoly privileges and its egalitarianism, its repression of victimless crimes whether personal or economic. Only we offer technology without technocracy, growth without pollution, liberty without chaos, law without tyranny, the defense of property rights in one's person and in one's material possessions« (Rothbard 1973: 402).

Für die von ihm gegründete, neurechte Zeitschrift *eigentümlich frei* schrieb Stefan Blankertz 2001 ein in einfacher Sprache und Logik gehaltenes *Libertäres Manifest* um den »Anarcho-Kapitalismus« im deutschsprachigen Raum zu verbreiten. In seinen Kernaussagen orientiert er sich dabei an der von Rothbard vorgegebenen Richtung, unterstützt ebenso die Naturrechts-Argumentation, nach welcher Recht auf Eigentum basiere (Blankertz 2001: 104), wendet sich aber interessanterweise gegen naturalisierende Argumentationen (Ebd.: 15–52) und propagiert einen Klassenkampf der als moralisch gerechtfertigten und als »unterdrückt« angesehenen »produktiven Kapitalist*innen« gegen die vermeintlich herrschenden »unproduktiven Enteigner*innen« (Ebd.: 10f.). Letztere würden durch den Staat schmarotzen, sei es, weil sie ungerechtfertigte Subventionen oder Sozialleistungen beziehen würden oder weil der Staat ihr Arbeitgeber sei. Sie verhinderten so die freie Entfaltung der in der Gesellschaft angelegten und für »gut« – da »frei« – erklärten, kapitalistischen Beziehungen. Gleich auf der ersten Seite fällt dabei die Feindseligkeit gegenüber Politiker*innen ins Auge, die anschlussfähig für

30 Der Ökonom Max Oppol schrieb interessanterweise schon 1931 ein Buch mit dem Titel *Antipolitik – Die Welt ohne Grenzen*, in welchem er die Dominanz des Ökonomischen über die Politik und in der Konsequenz die Abschaffung letzterer forderte. In einem verselbstständigten Wirtschaftssystem sollten sich die »natürlichen Wirtschaftsströme« frei entfalten können, statt aktuell durch das Eingreifen der Politik zu »erkranken« (Scholl 2016: 385).

antifeministische, rassistische und antisemitische Denkmuster sind (Blankertz 2001: 8).

Besonders perfide und in dieser Hinsicht über Rothbard hinausgehend, wechselte Blankertz von einem anarchistischen Weltbild zum »Anarcho-Kapitalismus« über. Er beruft sich dementsprechend auf Denker wie Paul Avrich, Bakunin, Paul Goodman, Kropotkin, Landauer und Proudhon, deren Grundbegriffe er sämtlich missversteht bzw. bewusst falsch interpretiert, angefangen bei jenem der Kooperation, die er in kapitalistischen Beziehungen gewährleistet sieht (Ebd.: 22f.: 349).

Blankertz bezieht sich bei der Betrachtung von Politik unter dem Stichwort »Konformitätspolitik« auf eine Idee Howard Blooms. Sie sei die repressive, normierende Kehrseite des natürlichen Bedürfnisses nach Gesellschaft (Ebd.: 26) und eine anthropologische Grundlage der Staatlichkeit (Ebd.: 45). Weiterhin betrachtet er die Geldpolitik des Staates, die es diesem ermögliche, Überschüsse abzuschöpfen, Banken an sich zu binden und in die Wirtschaft einzugreifen (Ebd.: 107). Dies gründet er auf die falsche Annahme, eine Sphäre des Handels oder Marktes wäre ursprünglich unabhängig vom Staat entstanden. Politik wird insgesamt dem Staat zugeordnet und dahingehend auch mit Militarismus (Ebd.: 136f.), wirtschaftlicher Intervention zur Privilegierung bestimmter Interessen (Ebd.: 108) und allgemein mit der Durchsetzung eines gleichmachenden Konformismus und Egalitarismus assoziiert. Aufgrund dieser Rahmung kann zurecht von einem antipolitischen Standpunkt der hyper-liberalen Strömung gesprochen werden. Dazu passt, dass diese auch Vorstellungen von territorialen Abspaltungen für die Verwirklichung ihrer marktfundamentalistischen Utopie hervorbringen (de Saint Victor 2015: 46).³¹

Bei der Entstehung des Liberalismus wurden im Zuge der Entwicklung eines Verständnisses von Gesellschaft, marktförmige Beziehungen tatsächlich als Gesellschaftlichkeit stiftend und somit als nicht-staatlich verstanden (Reitz 2013: 91). Zum klassischen anarchistischen Denken bestehen in dieser Hinsicht theoretische Schnittpunkte, weil in diesem gewissermaßen von einem *Laissez-faire des Sozialen* ausgegangen wird. Dennoch findet sich im »Anarcho-Kapitalismus« außer Rudimenten in Form stumpfer Ressentiments keinerlei Herrschaftskritik, die anarchistischen Vorstellungen entsprechen würde. Zudem werden die Verständnisse von »freiem Markt« und staatlicher Politik normativ auf- bzw. abgewertet und ethisch-anthropologisch begründet. Dies mündet bei Blankertz in schlecht verschleierte ideologischen Konstruktionen, deren Fehlinterpretationen in Verbindung mit der krampfhaften Rechtfertigung der eigenen Positionierung in einer hierarchischen Gesellschaft, verschwörungstheoretische Züge tragen. Was dem hyper-liberalen Ansatz im Unterschied zum anarchistischen abgeht, ist jegliches Verstehen gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse, welche durch staatliche Politik aufrechterhalten werden.

Eines der Grundlagenwerke der Neuen Rechten ist **Alain de Benoists** Werk *Kulturrevolution von rechts* (de Benoist 1985/2017). De Benoists Anliegen ist die Erneuerung und

31 Siehe dazu auch neuere hyper-liberale Utopien, wie etwa staatenfreie künstliche Inseln für Reiche unter dem Schlagwort »Seasteading Islands«, für die sich maßgeblich Patri Friedman einsetzt (Seasteading) oder vermeintlich allein auf Marktprinzipien basierende »Free Private Cities«, wie sie Titus Gebel entwirft (Free Private Cities, vgl. Kemper 2022).

Unterfütterung rechtsradikaler Positionen, für die er den Begriff »konservativ« reklamiert und damit zugleich in Richtung neofaschistischer Gruppierungen und des eigentlich konservativen Lagers zu wirken beabsichtigt. Relevanz hat de Benoists Denken im vorliegenden Kontext insbesondere durch seine Beschäftigung mit der gramscianischen Hegemonietheorie, welche er für sein Verständnis von quasi-faschistischer Metapolitik adaptiert (vgl. Bellermann 2021: 195–203). Hierbei betont er die Bedeutung der »ideologischen« oder auch »kulturellen Arbeit« (de Benoist 2017: 74) für die Ausweitung einer Gegenmacht, gerade unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen wie der Demokratisierung des Bildungswesens und der gewachsenen Bedeutung von Freizeit (Ebd.: 78). Schließlich offenbart er eine instrumentelle Herangehensweise, indem er die »Anfälligkeit der öffentlichen Meinung für eine metapolitische Botschaft [betont], wobei letztere umso wirkungsvoller ist und um so besser aufgenommen wird, als ihr direkter und suggestiver Charakter nicht klar als solcher erkannt wird und folglich nicht auf dieselben rationalen und bewußten Widerstände stößt wie eine Botschaft mit einem direkt politischen Charakter« (Ebd.: 78). Aufgrund ihrer Befürwortung des Pluralismus wären es in westlichen Gesellschaften »genau die liberalen Regime, wo die *Intelligenzija* über die größte Freiheit verfügt, ihre kritische Rolle auszuüben [...] [und somit] der Ort des schwächsten Konsenses« (Ebd.: 80). Schon auf einer theoretischen Ebene zeigt sich jedoch, dass de Benoist die Hegemonietheorie tatsächlich »von rechts« liest, wie zum Ausdruck kommt, wenn er formuliert: »Die historische und volksnahe Aktion darf die Verschiedenartigkeit der Gesellschaften nicht länger vernachlässigen, ebenso wenig wie sie vom Temperament, von den Mentalitäten, vom historische Erbe, von den Kulturen, von den Traditionen oder von den Klassenbeziehungen zwischen ihnen (einschließlich ihrer ideologischen Aspekte) abstrahieren darf« (Ebd.: 77). Seine Betonung der »Verschiedenartigkeit« oder auch der »Vielgestaltigkeit der Welt« (Ebd.: 30) ist mitnichten mit einem liberalen Pluralismus zu verwechseln, begründet demgegenüber jene quasi-faschistische Theorie, die später als »Ethnopluralismus« bezeichnet wurde. Diese bezieht sich u.a. auf einen »Tribalismus« (vgl. Ebd.: 105–115) und »Neo-Paganismus«, mit denen der Hauptfeind des »Egalitarismus« (Ebd.: 30, 44, 185ff.), für welchen Christentum, Liberalismus und Sozialismus lediglich Ausdrucksformen seien, zurückgeschlagen werden könne. Statt sich in Zeiten der Systemkonfrontation auf Seiten des Staatskommunismus oder des demokratischen Kapitalismus zu schlagen, formuliert de Benoist den Ansatz eines neofaschistischen »dritten Weges« (Ebd.: 54, 182–185). Mit diesem will er die antikommunistischen Reflexe der politischen Rechten überwinden und stattdessen das eigene Vorhaben in den Vordergrund zu stellen, wozu er einen maßgeblich von Nietzsche inspirierten Begriff von Elite entfaltet (Ebd. 121–138). Mit der damit verbundenen Einforderung »aristokratischer Werte« und einer strengen Lebensethik (Ebd.: 130–138), die er gegen Individualismus und bürgerliche »Dekadenz« (Ebd.: 193, 202) stellt, wird wiederum die metapolitische Herangehensweise de Benoists deutlich.

Mit dem rasanten Aufstieg neuartiger rechter Bewegungen und Parteien, der sich im deutschsprachigen Raum seit 2015 vollzog, gewann die metapolitische Strategie in diesem Lager zunehmend an Bedeutung und kann als ein wichtiger Faktor betrachtet werden, mit dem dieser politische Erfolg gelang. Neofaschistische Gruppierungen der Neuen Rechten wie die Identitäre Bewegung beziehen sich ausdrücklich auf den Begriff und die Strategie der Metapolitik. In ihrer Selbstbeschreibung formulieren sie:

»Wir glauben, dass politische Veränderung nicht nur in den Parlamenten und der Parteipolitik möglich ist, sondern sich ebenso im Kulturbetrieb, den öffentlichen Debatten, den Medien und auf der Straße abspielt. Wir handeln daher in einer Art »vopolitischem Raum«, der den Diskurs bestimmt und somit als Grundlage für direkte und konkrete politische Entscheidungen dient [...]. Wir wollen [...] auf die gesellschaftliche Meinungsbildung Einfluss nehmen und somit als Impulsgeber für die Wahlentscheidungen, politische Mündigkeit und die Aktivität der Menschen dienen« (IB Selbstbeschreibung).

Hierin zeigt sich allerdings bereits, dass das quasi-faschistische Verständnis von Metapolitik von Konzepten der Antipolitik abzugrenzen ist, da mit ihm im Wesentlichen auf die instrumentelle Nutzung des »vopolitischen Raumes« für dezidiert *politische* Zwecke abgezielt wird, auch wenn die Vorstellung von Letzteren ausgedehnt wird. Gleichwohl sind die Debatten der Neuen Rechten uneindeutig, wie das Beispiel der Überlegungen eines einflussreichen neu-rechten Autors und Aktivisten zeigen:

»Wir glaubten, es sei sinnvoller, unpolitische Betrachtungen anzustellen, um zum Kern der tieferliegenden Probleme vorzudringen. [...] Dieses romantisch-stürmisch-schwärmerische Denken, wie es bei uns in den ersten Jahren der Arbeit an der *Blauen Narzisse* vorherrschend war, hatte eine ausdrücklich unpolitische Stoßrichtung, weil Politik den Charakter verderbe. Zugleich schuf dieses Denken jedoch Vorbedingungen eines historischen Bewusstseins [...] Als einzige Alternative zur Gleichgültigkeit schwebte mir eine jugendliche Aktionskunst mit politischer Ethik vor. Im Modus des künstlerischen Ereignisses sollte eine neue Welt vorexerziert werden und damit die politische Forderung ausgesprochen werden, dass diese Welt in naher Zukunft realisiert werden muss« (Menzel 2014: 14–18).

Während Menzel sich in seiner Sturm-und-Drang-Phase als »unpolitisch« beschreibt und von dort zur Politik gelangte, vollzog sich die Bewegung vieler anderer Rechtsradikaler in die entgegengesetzte Richtung. Derartige Entwicklungen fanden bereits in den 1990er Jahren statt, als faschistische Akteure gezielt auf Subkulturen Einfluss nahmen und eigene Strömungen wie den NS black metal und Hatecore oder Sport- und Freizeitveranstaltungen hervorbrachten. Offensichtlich besteht eine weit verbreitete (neo)faschistische *Kultur*. Dennoch führt der quasi-faschistische Begriff der Metapolitik dezidiert zu *Politik* zurück. Politik sei von Moral zu unterscheiden, meint de Benoist (2017: 149f.) und konstatiert einen »Verfall der Politik« (Ebd.: 197), im Sinne ihrer Bürokratisierung und ihrer demokratischen Vermittlung. Dagegen gälte es – im Sinne Carl Schmitts – Feinde zu bestimmen und somit den Konflikt als das Wesen von Politik zu bejahen (Ebd.: 96). »Der politische Akt par excellence ist die Bezeichnung des Feindes« (Ebd.: 150). In eine ähnliche Kerbe schlägt die – an Ernst Jünger angelehnte – quasi-faschistische Aussage, es sei die Außenpolitik, welche letztendlich einzig zähle (Ebd.: 58), wobei er an einen umfassenden Staat denkt, für den auch Sozialpolitik selbstverständlich sei (vgl. Ebd.: 31). Die Diskussion um quasi-faschistische Metapolitik ist zumindest am Rande für die Theoretisierung von antipolitischen Tendenzen relevant, insofern jene hinsichtlich der Ablehnung von *demokratischer Politik* in (neo)faschistischen

Strömungen als vorhanden diskutiert werden können. Praktizierte Metapolitik gilt im liberal-demokratischen Verständnis als Antipolitik.

Weniger eindeutig einem (klassischen) politischen Lager zuzuordnen sind sogenannte »populistische« anti-elitäre bzw. anti-institutionelle Protestbewegungen. Die verbreitete Bezeichnung als *populistisch* wird zumeist als Kampfbegriff verwendet und ist irreführend, insofern mit ihr suggeriert wird, dass Populismus kein Wesensmerkmal von (demokratischer) Politik überhaupt sei (vgl. Laclau 2007: xi, 13f., Jörke/Selk 2017: 9–15, 51–79, 138–14). Die Bezeichnung zeugt eher von Abwehrreflexen machthabender politischer Gruppen, als vom Eingeständnis eines grundsätzlichen Wandels der politischen Landschaft. Jene ist indessen eine Folgeerscheinung der vormals dominierenden Politikformen. Anti-elitäre Protestparteien sind von reinen Satire-Parteien wie zum Beispiel »Die Partei« zu unterscheiden, da in ihnen tatsächlicher Protest, statt bloße politische Parodie artikuliert und organisiert wird. Außerdem sind sie von rechtspopulistischen Strömungen abzugrenzen, da sie nicht auf einer konservativ-nationalistischen, anti-egalitären Weltanschauung gründen, sondern pluraler aufgestellt sind. Auf europäischer Ebene und innerhalb Italiens arbeiten populistische Protestparteien und Rechtspopulisten dennoch partiell zusammen.

Die an dieser Stelle auf den antipolitischen Standpunkt hin zu betrachtenden Protestbewegungen werden paradigmatisch von dem zur Partei weiterentwickelten italienischen MoVimento 5 Stelle (M5S) verkörpert. Der französische Politikwissenschaftler **Jacques de Saint Victor** beschrieb das Phänomen in seinem Buch *Die Antipolitischen*, wobei das Label *antipolitisch* für den M5S allgemein verbreitet ist. »Das Wort ist zweideutig, aber treffend. Es bezeichnet eine Art moralische Entrüstung und Rebellion vonseiten wachsender Randgruppen der Öffentlichkeit, die bestrebt sind, sich von der alten Politik zu befreien, v.a. durch die Tugenden des Netzes« (de Saint Victor 2015: 10f.), schreibt de Saint Victor. Damit relativiert er, dass insbesondere die italienische Politik seit Berlusconi 1994 nicht seinem Idealbild einer repräsentativen Demokratie entspricht. »Doch die Antipolitik ist, nach Meinung italienischer Politologen, auf dem besten Weg, zu einem moderneren egalitaristischen Gegenprojekt zu werden, das beansprucht, eine neue Beziehung zum Politischen aufzubauen« (Ebd.: 11). Die Ursache für sogenannte Politikverdrossenheit wird dabei zu Teilen dem Wahlvolk selbst zugeschoben: »Die Wähler werden immer anspruchsvoller (partizipative Demokratie, Transparenz, Schutzrechte) und sind vom Angebot der Parteien zunehmend enttäuscht« (Ebd.: 14). Das Jahr 2011 macht de Saint Victor als Wendepunkt für den Aufschwung von Antipolitik aus, die mit den sozialen Bewegungen der Indignados, Aganaktismeni, Occupy Wallstreet und den Piratenparteien etabliert worden wäre. Die *populistische Antipolitik* gehe von einer vereinfachten Entgegensetzung und »vertikalen Spaltung« zwischen Bevölkerung und Eliten aus und entspringe einer vermeintlich postideologischen Zeit.

»Doch wenn das Volk weiß, dass es von einem politischen Machtwechsel nichts mehr zu erwarten hat, dann bleibt ihm nur, gegen alle Politiker ohne Unterschied zu protestieren. Und diese antielitäre Tendenz fällt umso heftiger aus, je mehr die politischen Führungskräfte dazu neigen, ihre Lage zu verschlimmern, indem sie sich an Experten oder Technokraten wenden [...], um sich aus Haushaltsschwierigkeiten zu be-

freien. Diese bequeme Haltung schürt das Misstrauen des Volkes gegenüber der Macht nur noch mehr« (Ebd.: 27).

Mit den Möglichkeiten, eigene Meinungen durch die neuen Medien weit zu verbreiten und der Diskreditierung der herkömmlichen Medien durch den »Telepopulismus« der Berlusconi-Ära, trafen sich in anti-elitären Protestbewegungen »Antipolitiker und Netztheoretiker bzw. Cyberaktivisten in dem gemeinsamen Willen, sich all derer zu entledigen, die sich seit zwei Jahrhunderten zwischen das Volk und die Macht stellen« (Ebd.: 30). Dabei würden sie aus neuen Milieus von Subalternen hervorgehen, seien es Hacker*innen und die digitale Bohème mit ihrem gelebten Separatismus oder arme Favela-Bewohner*innen, die sich über soziale Medien zu Riots verabreden. Sie hätten jedenfalls »nichts gemein mit den Proletariern von einst, die auf der Grundlage einer nicht nur politischen, sondern geistig-kulturellen Bildung ein Klassenbewusstsein entwickelten« (Ebd.: 37). Im Unterschied zum »humanistischen Populismus«, welcher Benachteiligte und Deklassierte verteidige und ermächtige und dem »kulturell-nationalistischen Populismus«, welcher sich auf die Idee des Nationalvolks stütze, berufe sich der »antiinstitutionelle Populismus« auf ein souveränes Volk, welches von den eigenen Eliten verraten werde (Ebd.: 41f.). So konstatiert der erschrockene Konservative schließlich:

»Die Infragestellung der Eliten bedient sich mittlerweile auch der neuen Technologien des Internets. Die Anarchisten sind nicht mehr nur maschinenstürmende *Ludditen* wie im frühen 19. Jahrhundert. Sie sind heutzutage den neuen technischen Erfindungen gegenüber genauso aufgeschlossen wie die große Führer dieser Welt. [...] Das ist die große Wende der Revolution 2.0. Für die »neuen Subalternen« wie für die militanten Antipolitiker ist das Netz zum Instrument einer neuen Form von Populismus geworden, einem ultramodernen *Webpopulismus*, der sich fähig hält, die Welt zu verändern« (Ebd.: 43f.).

Diese Vorstellungen würden sich paradoxerweise mit jenen der Hyper-Liberalen und Google-Manager*innen überschneiden, welche die soziale Frage leugnen und das Internet fälschlicherweise als Garant von »Freiheit« propagieren (Ebd.: 45–53). Der anti-elitäre M5S rekurrierte im Selbstverständnis und zur Mobilisierung v.a. auf die Forderung nach Transparenz. So seien die »Anhänger der Antipolitik [...] heute der Meinung, dass alles Leid der Bürger vom Fortbestehen der alten *Arcana Imperii* herrührt, der Mausecheleien und Geheimnisse der traditionellen Politik. Ihnen zufolge muss Schluss sein mit diesem Machiavelli'schem Realismus, der allen Missbräuchen Tür und Tor geöffnet habe« (Ebd.: 54). Die Ansicht und Forderung nach Transparenz lenke nach de Saint Victor jedoch von den eigentlichen Problemen ab, diene oftmals kommerziellen oder geheimdienstlichen Interessen und sei ohnehin eine Illusion (Ebd.: 55–64). Abschließend wendet er sich gegen Konzepte von direkter Demokratie, die Einführung imperativer Mandate und die Abschaffung von Parteien. Stattdessen verteidigt er das parlamentarisch-repräsentative System und hält schließlich fest: »Mehr denn je brauchen wir vermittelnde Instanzen, v.a. Parlament und Presse, um uns vor solchen Auswüchsen zu schützen« (Ebd.: 90).

Insofern sich die Antipolitik einer anti-institutionellen Bewegung wie dem M5S gegen Elitenherrschaft richtet, die Repräsentation und Parlamentarismus kritisiert, für Egalitarismus und Partizipation eintritt und auf (technische) Möglichkeiten verweist, um gesellschaftliche Regelungsprozesse anders zu organisieren, weist sie einige Schnittpunkte mit anarchistischen Vorstellungen auf. Oberflächlich betrachtet lässt sich dies an der Kritik und Anfeindung staatlicher Politik und der Politiker*innen-Kaste festmachen. Bei genauerer Überlegung beruht diese aber auf einer republikanischen Vorstellung von Bürger*innenschaft und einem eigentlich souveränen Volk, welche anarchistische Anti-Politik nicht teilt. Zudem lehnt Letztere eine einfache Spaltung zwischen Volk und Elite, Beherrschten und personalisierten Herrschenden ab, geht stattdessen eher von multiplen, miteinander verschränkten Herrschaftsverhältnissen aus und fordert auch materielle Gleichheit. Anarchistische Anti-Politik ist auch rein technisch gestützten Lösungsansätzen gegenüber skeptisch, wenn diese nicht tatsächlich zur Gestaltung ethisch erstrebenswerter sozialer Beziehungen und zur Organisation neuer gesellschaftlicher Institutionen beitragen oder diese sogar erschwere.

2.3.3 Schlussfolgerungen zur Abgrenzung anarchistischer Anti-Politik

Die *antipolitischen Standpunkte* anderer Strömungen sowie der Begriff *Antipolitik*, wie er von liberal-demokratischen Autor*innen verwendet wird, sind von *Anti-Politik* in der politischen Theorie des Anarchismus, wie auch der daraus abzuleitenden *Politik der Autonomie* zu unterscheiden. Mit den in den beiden vorherigen Abschnitten angerissenen Interpretationen, wurde bereits auf den paradoxen anarchistischen Politikbegriff vorgegriffen, wie er insbesondere im folgenden Hauptkapitel mit dem Streben nach Autonomie erarbeitet wird (→ 3). Hinsichtlich der (verschiedenen) antipolitischen Standpunkte, wie sie in anderen Strömungen aufkommen, kann festgehalten werden, dass diese in ihrer Unterschiedlichkeit, eine Gemeinsamkeit darin finden, dass in ihnen eine *Distanz von Politik und zur Politik* formuliert wird. Von den intellektuellen Dissident*innen, den hyper-liberalen Anarcho-Kapitalisten und den anti-elitären, populistischen Protestbewegungen wird diese gezielt hergestellt. Von Crouch wird sie dagegen als Verfallerscheinung des Politischen bemängelt und von de Benoist als instrumentelles Vehikel zur Formierung einer quasi-faschistischen Politik genutzt. In seiner grundlegenden Skepsis gegenüber dem politischen Betrieb und der proklamierten Distanz zum Staat, weisen Konráds Überlegungen Schnittpunkte mit anarchistischem Denken auf. In der Indifferenz gegenüber sozialen Bewegungen, der Affirmation der Zivilgesellschaft und der Zurückweisung der Existenz gesellschaftlicher Antagonismen sind diese wiederum nicht vorhanden. Der anti-elitäre populistische Protest positioniert sich wie der Anarchismus zu einem Angriff auf die machthabenden Eliten, thematisiert die gesellschaftliche Spaltung und fordert bspw. Transparenz und Selbstbestimmung. Zugleich ist er einem republikanischen Verständnis von Bürger*innenschaft verhaftet und verbleibt bei einer verkürzten Herrschaftskritik, die hinter jener des Anarchismus zurückfällt. Was die quasi-faschistische Metapolitik angeht, wird mit dieser auf die Bedeutung gesellschaftlicher Sphären außerhalb des Politischen hingewiesen, keineswegs aber eine Kritik an Politik oder Staatlichkeit generell formuliert. Anarchistische Theorie kann dahingehend von der gramscianischen Hegemonietheorie weit mehr profitieren, als von ihren primitiven Ad-

ationen. Schließlich sind die Überlegungen von Crouch ebenfalls als liberal-demokratisch zu charakterisieren (→ 2.3.1). Mit ihrer Konsequenz *wieder Politik zu machen* (Scheer 1995) – und mit der darin enthaltenen konservativen Sehnsucht – stehen sie gegen die anarchistische Anti-Politik. Letztere dockt aber an den *Krisenerscheinungen* und der wachsenden *Unübersichtlichkeit* (Abdelhamid 2017) des Politischen an, wie sie in der liberalen Demokratie kontinuierlich diskutiert werden, und *politisiert* dieselben (paradoxerweise) sogar – auf eine Weise, die im liberalen Denken nicht erfasst werden kann. Damit bezieht sich anarchistische Anti-Politik (sowohl mit ihrer Kritik als auch mit ihren Alternativvorschlägen) auch entscheidend auf die Ausgestaltung der *prozessualen Dimension* von Politik, statt lediglich ihre angeblich rein objektiv beurteilbaren Entscheidungen in den Blick zu nehmen.³²

Wie dargestellt gibt es bei den Beiträgen, mit welchen Antipolitik im liberal-demokratischen Rahmen thematisiert wird, unterschiedliche Einschätzungen darüber, inwiefern diese einen Angriff von außen oder eine Folge innerer Verfallserscheinungen darstellt. Daraus ergeben sich abweichende Ansichten darüber, ob in den konstatierten Krisenerscheinungen *Potenziale zur Erneuerung und Öffnung des Politischen* oder primär eine *zu verhindernde bzw. zu kaschierende Erosion von herkömmlicher Politik* gesehen werden. Jacques Rancière betrachtet diese beiden Pole als Kehrseiten derselben Medaille. In seiner zehnten These zur (von ihm als erstrebenswert erachteten) Politik formuliert er: »Das ›Ende der Politik‹ und die ›Rückkehr der Politik‹ sind zwei komplementäre Weisen, die Politik in einer einfachen Beziehung zwischen einem Zustand des Sozialen und einem Zustand des staatlichen Dispositivs zu annullieren. Der Vulgärname für die Annullierung lautet Konsens« (Rancière 2008: 45, vgl. Reitz 2013: 5).³³ Damit kann gesagt werden, dass der Konsens liberaler Demokratien als brüchig erachtet wird, weil Politik in einem Spannungsfeld zwischen ihrer (absoluten) Verstaatlichung und ihrer Vergesellschaftung (und damit Auflösung) gesehen wird. Dahingehend erkennen die jeweiligen liberal-demokratischen Denker*innen nur teilweise, dass sich ihre Überlegungen um die Frage nach der Einrichtung der relativen Autonomie des Politischen kreisen, welche offensichtlich als fragil wahrgenommen wird. In keinem der liberal-demokratischen Beiträge wird Politik wie im Anarchismus als Herrschaftsverhältnis zwischen Regierenden und Regierten verstanden.³⁴ Auf die Fragilität der Autonomie des Politischen reagieren sie mit der Forderung nach Ausgrenzung und Einbeziehung antipolitischer Formen (Schütz); nach einer

32 Solchen Utilitarismus befürwortet etwa Jason Brennan, der im Stil eines zeitgenössischen de Tocqueville gern auf politische Partizipation eines Großteils der (als unwissend, desinteressiert oder fanatisch angesehenen) Bevölkerung verzichten möchte (Brennan 2017).

33 Analog dazu äußert sich Alex Demirović. Entgegen der Annahme, Politik wäre eine Sphäre der Autonomie und Freiheit habe »Marx die Ansicht vertreten, dass Politik selbst heteronom ist und ihren Anteil an der gesellschaftlichen Unfreiheit hat. Die Dichotomisierung zwischen Ökonomie und Politik stellt aus seiner Sicht eines der zentralen Probleme der bürgerlichen Gesellschaftsformation dar, da kapitalistische Ökonomie und die Form der Politik nicht voneinander zu trennen sind. Der Streit darüber, ob Ökonomie und Markt Freiheit und Selbstbestimmung sichern und der Staat diese einschränkt oder ob es sich umgekehrt verhält und die Ökonomie durch die Politik zivilisiert werden sollte, ist einer innerhalb des liberalen Paradigmas. Aus emanzipatorischer Sicht wäre darüber hinauszugehen« (Demirović 2013: 462).

34 Gerhard Senft weist darauf hin, dass diese im anarchistischen Denken verbreitete Unterscheidung, wie auch der Begriff der *politischen Klasse*, vom italienischen Elitentheoretiker Gaetano Mos-

Repolitisierung der Gesellschaft durch Politiker*innen neuen Typs (Mulgan); nach einer Dekolonialisierung des Politischen (Schedler); sowie danach, die Eigenständigkeit des Politischen im grundlegenden Spannungsfeld, das es konstituiert, zu wahren (Howard). Am ehesten lassen sich wie erwähnt – von unterschiedlichen Punkten aus – in den Positionen der intellektuellen Dissidenz und des anti-elitären populistischen Protests Ansatzpunkte sehen, an denen das anarchistische Denken anknüpfen kann.

Was mit ihnen in den Fokus gerückt wird, ist die Autonomie der Gesellschaft gegenüber (verstaatlichter) Politik. Wenn dieser Gedankengang weiterverfolgt bzw. radikal gedacht wird, lässt sich die Frage aufwerfen, wie die Autonomie jener gesellschaftlichen Sphären gedacht werden kann, in denen soziale Gruppen sich ohne den Staat selbst organisieren, gegen den Staat wehren und ihn zurückdrängen. Dies ist eine andere Herangehensweise, als eine lebendige, organisierte oder kritische *Zivilgesellschaft* zu fordern – wie es prominent Habermas (1999) tut. Über eine reflexhafte Abwehrhaltung ohne spezifische ideologisch-weltanschauliche Ausrichtung hinaus, kann noch einen Schritt weiter gegangen werden. Damit lassen sich Positionen auffinden, mit welchen eine entschiedene Ablehnung von *Staatlichkeit als autoritäres, zentralisierendes und hierarchisches Prinzip und Herrschaftsverhältnis*, bei gleichzeitigen Versuchen, Alternativen zu diesen zu realisieren, angestrebt wird. Mit dieser Denkbewegung gelangt man schließlich zum Anarchismus.

Aus diesem Grund vertritt Newman die Ansicht, dass sich aus der liberal-demokratischen (relativen) *Autonomie des (dem Staat zugeordneten) Politischen* eine *Politik der Autonomie* ableiten lasse. Mit dem Postanarchismus ließe es sich – in Auseinandersetzung mit Chantal Mouffe und Carl Schmitt (vgl. Mouffe 2008: 49–67) – demnach als *politisch* beschreiben, nach Autonomie und von verstaatlichter Politik wegzustreben. Dies gelänge nicht durch die bloße Abspaltung von Ethik und Utopie vom Politischen, sondern durch ihre kontinuierliche Spannung zueinander. Damit stünde die anarchistische Politik der Autonomie auch im Widerspruch zum liberal-demokratischen Politikverständnis. Denn Letzteres steht vor der Zerreißprobe einerseits nicht *politisch genug* (durch kapitalistische Interessen und Warenform, durch die Betrachtung aller Individuen als Privatpersonen, durch technokratische Verwaltung usw.), andererseits aber nie *anti-politisch genug* (aufgrund des Festhaltens am Staat als Rahmen und Garant individueller Freiheit und kapitalistischer Marktbeziehungen usw.) sein zu können (Newman 2010: 9–12, 89–93, 98ff.). Wenngleich Newmans theoretische Darstellung von den Erfahrungen in sozialen Bewegungen abgekoppelt ist und als intellektualisierte Wortspielerei daherkommt, enthält sie wichtige Gedanken zu einer brauchbaren Theoretisierung des kaum untersuchten anarchistischen Politikverständnisses. Daher werde ich seinen Überlegungen als Zielpunkt dieses Kapitels am Ende nachgehen (→ 2.4.4). Zunächst folgen allerdings eine spezifische politikwissenschaftliche Bestimmung des Politikbegriffs, relevante Aspekte poststrukturalistischer radikaler Demokratietheorien sowie ein Exkurs zum Postanarchismus.

ca stammen (Senft 2006: 28f.). Dies ist ein weiterer Indikator dafür, um das vorher angelegte Politikverständnis als (ultra-)realistisch zu bezeichnen (s.u.).

2.4 Zum theoretischen Rahmen der Arbeit

Um die auszuführenden Überlegungen zu *anarchistischer (Anti-)Politik* verständlich zu machen, ist zunächst *Politik* zu definieren. Zweifellos handelt es sich hierbei um einen hochgradig umstrittenen Container-Begriff, dessen Bestimmung selbst eine essentiell politische Handlung und Stellungnahme in der Auseinandersetzung um seine Deutung darstellt. Die Definition dessen, was *Politik* ist, bedingt, was aus ihr notwendigerweise ausgeschlossen wird und als *Anti-Politik* bezeichnet werden kann. Wie ich in den folgenden Kapiteln zeigen werde, wird im Anarchismus – als Gegenbewegung zur Ausdifferenzierung, Verselbständigung und Verstaatlichung von Politik – nach antipolitischen Bezugspunkten gesucht. Diese finden sich in den Sphären der *Individuen*, des *Sozialen*, der *Gesellschaft*, der *Ökonomie* und der *Gemeinschaft* sowie in den Bereichen der *Utopie*, der *Ethik* und der *Kultur* (→ Fig. 3).

2.4.1 Politikwissenschaftliche Bestimmung des vorausgesetzten Politikbegriffs

Wenngleich ich *Politik* hier weitgehend deskriptiv fasse, weist die strategische Begriffsverwendung von *Anti-Politik* auch – mit George Sorel als theoretischen Ankerpunkt – eine normative Absicht auf, die ich weitgehend zurückstelle – und gerade aus diesem Grund benennen muss. Sie besteht im Anliegen einer radikalen Kritik der vorfindlichen *Politik* aufgrund ihres Charakters von spezifisch-historischer *politischer Herrschaft*, welche sich im Institutionenensemble des Staates und im gesellschaftlichen Verhältnis zwischen Regierenden und Regierten manifestiert. Damit wird nicht behauptet, dass Politik *ausschließlich* von staatlichen Institutionen betrieben wird und nur von staatlichen Logiken geprägt ist. Im Gegenteil wird mittels Politik *Staatlichkeit* – als autoritäres, hierarchisches und zentralisierendes gesellschaftliches Verhältnis – in alle weiteren gesellschaftlichen Sphären übertragen.³⁵ Betont wird, dass politische Handlungen, Denkweisen, Aussagen usw. in der gegebenen herrschaftsförmigen Gesellschaftsordnung sehr häufig mit dem relativ autonomen Staat verknüpft sind und diesem oftmals die *Zivilgesellschaft* zugeordnet wird. Selbst dort, wo sie in tendenziell selbstorganisierten Gruppen stattfindet, wird Politik – von ihrer Logik und ihrer Intention her – mit Staatlichkeit assoziiert und ist auf diese bezogen (vgl. Regier 2023: 23–50). In einem Lexikoneintrag steht, dass der

»Anwendungs- und Geltungsbereich von P[olitik] [... einem] historischem Wandel unterworfen [ist]. So können vormals als privat angesehene Angelegenheit öffentl[iche] Aufmerksamkeit erfahren und damit politisiert werden [...]. Umgekehrt werden andere Bereiche gelegentlich dem öffentl[ichen] Diskurs bzw. der staatl[ichen] Zuständigkeit entzogen [...] und damit entpolitisiert. Seit den 1960er Jahren verbanden sich Forderungen nach einer stärkeren Politisierung westl[icher] Gesellschaften meist mit einer emanzipatorischen Stoßrichtung i[m] S[inne] von stärkerer Gleichberechtigung und

35 Damit gehe ich zur Entfaltung des Arguments über Newman hinaus und problematisiere, dass eine *Politik der Autonomie* nicht einfach postuliert werden kann (→ 2.4.3). Der hier verwendeten Definition nach wird Politik mit grundlegender Skepsis begegnet, um eine wirklich kritische Diskussion über sie zu ermöglichen.

substanzieller Demokratisierung [...]. Gleichzeitig müssen im demokratischen Rechtsstaat immer gewisse Sphären des Privaten bestehen bleiben, die vor dem Zugriff der Öffentlichkeit geschützt sind [...]« (Grotz 2015: 475).

Somit ist *Anti-Politik nicht apolitisch* wie größere Bereiche des gesellschaftlichen Zusammenlebens, welche politisiert werden können. Ebenso wenig ist sie per se politisch. Sprich: *Politik* wird hier nicht pauschal verworfen oder normativ als negativ bewertet. Aber ihr wird mit einer ausgeprägten Skepsis begegnet, die nicht darauf abzielt, »mehr«, »eigentliche«, »wirkliche« oder »überhaupt wieder« Politik zu machen.

Zunächst ist allerdings festzuhalten, dass *Politik* nicht abschließend definiert werden kann (und muss). Denn ohnehin hat sie

»einen komplizierten und für viele Menschen eher verwirrenden Charakter angenommen. Aus der Willensbildung in einem konkreten, überschaubaren Gemeinwesen und aus der Führung in ebenso überschaubaren Verantwortungsbereichen auf der Basis persönlicher Ausstrahlung, Lebenserfahrung und eines ausgebildeten *common sense* sind hochspezialisierte Funktionsbereiche geworden, bei denen [...] Bewältigungszwänge für den eigenen unmittelbaren Lebensbereich und für die globale Ebene gleitend ineinander übergehen können« (Lauth/Wagner 2009: 26).

Über Wortverwendungen lohnt es sich nicht zu streiten – wohl aber über den Inhalt der mit ihnen verknüpften Konzepte, welche nie neutral, hingegen stets intentional formuliert werden. In diesem Sinne ist Wolf-Dieter Narr der Ansicht, für die wissenschaftliche Qualität eines Ansatzes wären im Wesentlichen seine Erklärungskapazität und die aus ihm folgenden Konsequenzen ausschlaggebend (Narr 1972: 16). Hinsichtlich letzterer zeige sich, dass der verdinglichte Begriff des *politischen Systems* »Herrschaftsphänomene außerhalb des begrenzten ›politischen‹ Bereichs kaum fassen, das Problem im politischen System selbst institutionalisierter Gewalt und ihrer Kosten kaum diskutieren und die humanen Kosten eines systematischen Sicherheitsbegriffs nicht berechnen lässt« (Ebd.). Darüber hinaus lassen sich an der Art

»wie der Begriff des Politischen gefaßt wird, [...] nicht allein die unterschiedlichen Auffassungen der Politikwissenschaft ablesen; an ihr läßt sich auch die Rekognitionsproblematik vergegenwärtigen. Der jeweils gebrauchte Begriff des Politischen, der der Politikwissenschaft vorausgeht, ihr zugrundeliegt und ihren Rahmen abgibt, bestimmt nicht nur den Horizont der Antworten, er definiert vielmehr die zu untersuchende politische Wirklichkeit und zeichnet bestimmte Segmente der Wirklichkeit als politisch oder als politisch relevant bzw. indifferent aus. Der Begriff des Politischen hat also eine *konstitutive* und eine *normativ-regulative* Bedeutung« (Ebd.: 17f.).

Daher ist der hier angelegte Politikbegriff zumindest ansatzweise auszuführen, obwohl er selbst zugleich einen wesentlichen Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit darstellt. Dies gilt insbesondere, weil es auch in der zeitgenössischen anarchistischen politischen Theorie keineswegs eine einheitliche oder klare Vorstellung desselben gibt (→ 2.2.3). Daraus resultiert auch das Interesse an der Fragestellung dieser Arbeit. Mit den methodisch gesetzten Vorannahmen kann die Untersuchung daher nicht *den anarchistischen Politik-*

begriff schlechthin zum Vorschein bringen. Aus diesem Grund stellt sie *eine Variante* dar, ihn zu erfassen – aber in einem Sinne zu erfassen, der mit anarchistischen Prämissen und Erfahrungen kongruent ist. Die im Folgenden methodisch vorausgesetzte Arbeitsdefinition von (*ultra*-)realistischer Politik kommt u.a. bei Sorel und de Lagasnerie (2021) pointiert zum Ausdruck.

In den Politikwissenschaften selbst existieren unterschiedliche Politikbegriffe parallel zueinander. Zu behaupten, dass es – in Abgrenzung zu anderen Sozialwissenschaften – einen genuin politikwissenschaftlichen Politikbegriff gäbe, wäre verfehlt, insbesondere, wenn man sie »unqualifiziert schlechthin als normative Wissenschaft bezeichnet oder wenn man durch irgendwelche essentialistischen Definitionen dessen, was eigentlich Politik sei, von vornherein die Problemstellung einengt und den Bezugsrahmen dogmatisiert« (Narr 1972: 17). Anton Pelinka betont, die divergierenden Verständnisse stünden »einander nicht streng abgegrenzt gegenüber, vielmehr handelt es sich dabei um bestimmte Betonungen, um verschiedene Schwerpunktsetzungen. Alle diese Politikbegriffe unterstreichen ein Merkmal, das insgesamt für das Verständnis des Politischen wesentlich ist« (Pelinka 2004: 18f.). Dementsprechend plädiert er für eine Offenheit und eine synkretistische Begriffsverwendung. Somit könne das

»Wesen der Politik [...] am besten im Spannungsfeld zwischen den verschiedenen Begriffen und Definitionsversuchen gesehen werden. Für die Diskussion von Politik ist jedoch insbesondere die Unterscheidung zwischen einem »engen« und einem »weiten« Politikbegriff wesentlich. Ein *enger* Politikbegriff, in der Tradition des gouvernementalen Politikverständnisses, klammert breite Bereiche der Gesellschaft aus; ein *weiter* Politikbegriff hingegen kennt keine gesellschaftlichen Bereiche, die von vornherein »unpolitisch« wären. Ein *weiter* Politikbegriff betrachtet alle Sektoren der Gesellschaft als zumindest potenziell politisch« (Ebd.: 19).

Damit kann bereits gesagt werden, dass in dieser Arbeit ein *enger Politikbegriff* verwendet wird. Ferner heißt es, der »enge Politikbegriff ist eher defensiv, eher darauf gerichtet, bestehende Zustände zu verteidigen; der *weite* Politikbegriff ist eher offensiv, darauf gerichtet, die Veränderbarkeit bestehender Zustände hervorzuheben« (Ebd.: 20). Für den vorliegenden Zusammenhang ist bedeutend, dass mit der Verwendung des engen Politikbegriffs auf eine grundsätzliche Veränderung der Rahmenbedingungen der bestehenden Gesellschaftsordnung abgezielt wird, indem mit ihm ein Nullpunkt durchschritten und mit demokratischen Illusionen gebrochen wird. Dies ist ein Kriterium für seine *Radikalität*, weil sich darin die *Bestrebung einer grundlegenden Transformation des Politischen* selbst spiegelt.

Ulrich Alemann und Erhard Forndran benennen verschiedene Varianten gouvernementaler, normativer und konfliktorientierter Politikverständnisse (Alemann/Forndran 2005: 34–40), die Pelinka zu gegensätzlichen Adjektivpaaren erweitert und zwar: a) *gouvernemental*–*partizipatorisch*, b) *normativ*–*deskriptiv* und c) *konfliktorientiert*–*konsensbezogen* (Pelinka 2004: 19).

Diese Unterscheidungsmerkmale lassen sich in einem Exkurs mit einigen wesentlichen Aspekten von Sorels und de Lagasneries Theorie abgleichen, um eine Arbeitsdefinition von Politik zu entwickeln. Ich setze ihre Perspektive als theoretischen Ankerpunkt

methodisch voraus, damit die Untersuchung des anarchistischen Politikverständnisses nicht im luftleeren Raum vollzogen wird, und stelle sie im folgenden Exkurs knapp dar:

Durch die Beschäftigung mit Sorels Hauptwerk *Über die Gewalt* (Sorel 1908/1969) lässt sich feststellen, dass dieser eine ausgeprägte Anti-Politik formuliert mit der Politik (a) entschieden dem *Staat und seiner Regierung* zugeordnet – und abgelehnt – wird. Zwischen »Syndikalismus« und Staat bestehe demnach ein »absoluter Gegensatz« (Ebd.: 132). Auch die partizipativen Verfahren und Gremien dienten der Aufrechterhaltung und Anpassung institutionalisierter Klassenherrschaft. Jede revolutionäre Umwälzung im 19. Jh. habe zu einer Ausweitung der Staatsmacht geführt (Ebd.: 100–110, 121). Statt Reformen anzustreben, müsse das Ziel proletarischer und antinationaler/antipatriotischer Bewegungen darin liegen, den Staat zu zerbrechen (Ebd.: 131–138, 203).

(b) Die Kaste der Politiker*innen solle verachtet und angegriffen werden, da sie effektiv verhindere, dass die gesellschaftlichen Antagonismen sozial-revolutionär angefochten werden können. Insbesondere sozialistische Politiker*innen forderten dabei reformerische Sozialpolitik (Ebd.: 199ff.), um sich der herrschenden Klasse in dieser befriedenden Rolle anzudienen und als sozialistische Führungsschicht akzeptiert zu werden (Ebd.: 188–195). Dabei seien das Bürgertum und sein Liberalismus der Dekadenz verfallen (Ebd.: 82–96). Ihre parlamentarische Demokratie sei ein korruptes und verlogenes Set von Herrschaftsinstitutionen (Ebd.: 194f., 231–235, 268f.). Aufgrund dieser moralisierenden Betrachtung kann Sorels Verständnis im Schema als *negativ-normativ* bezeichnet werden. Statt utopischer Entwürfe, die im besten Fall soziale Reformen inspirieren (Ebd.: 93, 116, 159, 188, 265f.), rekurriert er auf den (irrationalen) Mythos des proletarischen Generalstreiks. Diese gefühlte Überzeugung motiviere zur Zerstörung der bestehenden Herrschaftsordnung (Ebd. 141–151, 161ff., 174, 251f.). Der proletarische Generalstreik ist eminent *anti-politisch*, da durch ihn eine klare Grenze zu staatlicher Politik gezogen und diese angegriffen wird (Ebd.: 176–185).

(c) Sorels Politikbegriff ist damit eindeutig *konfliktorientiert*. Statt lascher politischer Verhandlungen und Vermittlungen (Ebd.: 68) setzt Sorel den Klassenkampf (Ebd.: 61) zum Selbstzweck und heroisiert ihn (Ebd.: 196, 288), um zur Konfrontation anzustacheln (Ebd.: 130). Gerade durch diese *erschreckend anti-politische Haltung* offenbare sich der Konflikt als zentrales Element in der (herrschenden) Politik selbst, da das Wesen des Staates militaristisch, zentralistisch und gewaltsam sei (Ebd.: 126, 131, 205ff.). Der proletarischen Gewalt komme dabei vor allem die Funktion zu, die Fronten zu klären, die Würde der Kämpfenden wiederzuerlangen und die »Zivilisation« zu erneuern (Ebd.: 106f., 154). Damit sei sie im Übrigen weit weniger brutal als die institutionalisierte Gewalt der herrschenden Klassen, wie auch das Rachebedürfnis der politischen Revolutionär*innen, welche nach der Herrschaft streben und ihre Methoden aus der vorherigen Herrschaftsform ableiten (Ebd.: 121, 131, 201ff., 201).³⁶

36 Sorels Theorie hat Implikationen, die aus emanzipatorischer Perspektive als äußerst problematisch zu bewerten sind. So fetischisiert er Gewalt zum Selbstzweck und löst sie damit von den Anliegen unterdrückter und ausgebeuteter Klassen. Seine Heroisierung des Kampfes und die damit verbundene klare Trennung der Lager und Fronten ist Ausdruck einer männlichen und klassenbasierten Kränkung. Darüber hinaus machen seine illiberalen und kulturpessimistische Einstellung sowie die Begrüßung des irrationalen Mythos ihn anschlussfähig für faschistisches Denken. Trotz seiner Rezeption in diesem ist Sorel aber *kein* Vordenker des Faschismus. Ebenso wenig ist er ein

Geoffroy de Lagasnerie entfaltet in seiner Schrift *Das politische Bewusstsein* (de Lagasnerie 2021) ebenfalls eine unbequeme Kritik der Politik, die ihn zu einem »reduktionistischen« und »realistischen« Verständnis führt. Jenes kann ebenfalls als gouvernemental, anti-politisch und konfliktorientiert aufgefasst werden. Um dies herauszustellen, gälte es mit den Mystifizierungen und Verzerrungen zu brechen, welche insbesondere die Sprache von und in der Politik durchziehen. Ihre grundlegenden Begrifflichkeiten wie »Volk«, »Souveränität«, »Gemeinwille« und »Staat« abstrahieren nicht nur von der Wirklichkeit, sondern stellen tatsächlich *Fiktionen* dar (Ebd.: 45). Mit diesen wird der grundlegende Gewaltcharakter der Politik verschleiert, während Demokratie und Rechtsstaat keine per se als positiv zu erachtenden Werte und Verfahren zur Verfügung stellen, was sich auch daran zeigt, dass sie kaum stichhaltig definiert werden können (Ebd.: 33). Insbesondere Theorien des Gesellschaftsvertrages suggerieren fälschlicherweise, dass es eine Zustimmung politischer Subjekte zur Gesellschaftsform geben würde (Ebd.: 109ff., 138–145, 176–186). Diese wurde aber nie gegeben und kann tatsächlich im Rahmen der Politik auch nicht zu Stande kommen, da die gesellschaftlichen Bedingungen stets umkämpft blieben (Ebd.: 65, 76, 131, 153, 190).

Für seine Argumentation setzt sich de Lagasnerie mit politischen Denkern wie Hobbes, Rousseau, Schmitt, Fanon, Foucault, Rawls, Bourdieu, Mouffe, Laclau, Agamben und Habermas auseinander und entdeckt den Soziologen Léon Duguit wieder, der bereits 1901 den mythologischen Charakter eines personifizierten »Staatswillen« herausstellt (Ebd.: 91ff.). Der fundamentale Irrtum aller politischer Theoretiker*innen bestehe demnach darin, anzunehmen, dass politische Beziehungen und Handlungen anderen Logiken folgen würden, als sie in anderen sozialen Sphären bestehen (Ebd.: 55). Dies sei aber eine schlichtweg unhaltbare Unterstellung. Denn für Individuen oder Gruppen, denen durch den Repressionsapparat des Staats ein bestimmter Willen aufgezwungen werde, mache es in der Konsequenz keinen Unterschied, ob dieser durch formal korrekte demokratische und juristische Verfahren umgesetzt und mittels scheinbar konsistenter politischer Theorie gerechtfertigt werde. Die Akteure, welche auf dem politischen Feld Entscheidungen treffen und diese durchsetzen, seien weder frei von Affekten noch von ihrer sozialen Position oder ihrer kulturellen Prägung (Ebd.: 20, 86).

Haupttheoretiker des Anarch@-Syndikalismus, auch wenn er dessen Begriffe adaptiert und zuspitzt. Geeignet um als Ankerpunkt für den vorausgesetzten Politikdefinition zu dienen, ist seine Theorie nicht aufgrund ihrer eigenen Wahrheit, sondern wegen ihrer Reflexion zu kritisierender Aspekte von Politik im Kontext anarchistischen Denkens.

Alles in allem scheint Sorel jedenfalls nicht besonders stark von seinem Zeitgeist abzuweichen, wie einer nüchternen Rezension nach der deutschen Übersetzung von *Über die Gewalt* zu entnehmen ist: »Seine Schlussfolgerungen sind für uns nichts Neues, es sind die Grundsätze unseres Programms. Also zum Beispiel der Kampf gegen den Reformismus und die Politiker, gegen die heuchlerische Demokratie, für den proletarischen Generalstreik, für eine proletarische Moral, eine Produzentenmoral. [...] Es mag zutreffen, dass Sorel etwas zu sehr von der Bedeutung der Gewalt eingenommen war und andere Faktoren zu sehr außer acht ließ. Aber man solle sich der Tatsache bewusst bleiben, daß Sorel nicht das blinde Dreinschlagen unter »Gewalt« versteht, sondern fast immer den Streik oder den Generalstreik, d.h. einfach irgendwelche Handlungen, die dem Proletarier seinen Gegensatz zum kapitalistischen Staat fühlbar werden lassen, ohne deshalb gleich Menschenleben zu kosten« (Wartenberg 1931).

Unterdrückte Gruppen wie z.B. die Schwarze Menschen sollten deswegen nicht als nur minder privilegiert und mit weniger Machtressourcen ausgestattet verstanden werden, sondern als politisch unterworfenen Subjekte, als *Kolonisierte*, auch innerhalb demokratischer Staaten. Die Konsequenz aus diesem Verständnis besteht nicht in einer Inklusion, sondern in einer *dezisionistischen Selbstbestimmung* marginalisierter Gruppen (Ebd.: 99–104). Zwar sei Politik nicht nur dies, müsse aber im Kern von der Polizei, den Gerichte und Gefängnisse aus gedacht werden, von denen freilich unterschiedliche soziale Gruppen verschieden bedrückt werden. Dementsprechend darf für de Lagasnerie jedes »Nachdenken über die Politik [...] nicht mit einer Frage nach den Zielen und Zwecken von Institutionen, sondern muss mit der Suche nach ihren Mitteln beginnen. Die politische Grundfrage ist: Bis wohin? Wie weit bin ich bereit, Gewalt gegen eine anderen anzuwenden oder ihm meinen Willen aufzuzwingen?« (Ebd.: 195). Mit dieser Denkweise übersteigt de Lagasnerie den herkömmlichen Realismus der politischen Theorie.

Weil ich annehme, dass die Politikverständnisse von Sorel und de Lagasnerie als zugespitzte Varianten anarchistischer Vorstellungen gelten (die daher brauchbar für eine politisch-theoretische Diskussion sind), kann mit diesen Überlegungen im Hintergrund eine Arbeitsdefinition von Politik erfolgen. Demnach ist der methodisch vorausgesetzte Politikbegriff:

- *gouvernemental*, weil Politik vorrangig auf Staat und Regierung bezogen, auf Staatlichkeit und Regieren (in einem weiteren Sinne) gedacht wird. Dies schließt wie erwähnt *nicht* aus, dass politisches Handeln auch außerhalb des Staates vorkommt und die Frage aufgeworfen werden kann, inwiefern bei einer grundlegenden Gesellschaftstransformation ein *herrschaftsfreies politisches Verhältnis* möglich wäre. Ebenso kann mit dieser Beschreibung die Frage gestellt werden, ob – und wenn ja, wann und unter welchen Bedingungen – auch Anarchist*innen ihren Ansprüchen entsprechend *politisch handeln* können oder sollten, um angestrebte Veränderungen zu erreichen. Dass mit ihr aber immer ein Aspekt des Regierens verbunden ist, wird die Politik nicht los. Ein Gegenbegriff wäre *Selbstverwaltung*.
- *Negativ-normativ*, denn Politik wird mit grundlegender Skepsis begegnet, weil sie in der Regel (oft auch unwissentlich bzw. verleugnet) auf Staat und Regieren bezogen ist oder diesen zugeordnet wird. Dies bedeutet nicht notwendigerweise eine *moralisierende Kritik* »des« Staates oder eine Ablehnung »aller Politiker*innen« (wenngleich diese Formen im Anarchismus häufig anzutreffen sind). Vielmehr kann weitgehend deskriptiv beschrieben werden, was in und mit der Politik geschieht. Dass es in ihr allerdings darum ginge, »das Gute«, »Gerechtigkeit«, eine »gute Ordnung« und dergleichen zu verwirklichen, wird bestritten. Wenn Wertungen vorgenommen werden, so ist eher vom Gegenteil auszugehen. Politik als *politisches Herrschaftsverhältnis* kann u.a. aus *ethischen Erwägungen* heraus kritisiert werden. Trotzdem werden mit dem postanarchistisch inspirierten Verständnis ontologische Konzeptionen zurückgewiesen, auf welche normative Politikbegriffe häufig gegründet werden.
- *konfliktorientiert*, da davon ausgegangen wird, dass die Ressourcen – und hierbei insbesondere politische *Machtressourcen* – unter verschiedenen Akteur*innen äußerst ungleich verteilt sind. In liberalen Demokratien wird dies systematisch relativiert und verschleiert, etwa, indem die Kopplung von ökonomischer und politischer

Macht bestritten oder auf Partizipationsmöglichkeiten verwiesen wird, die sich bei sozialstrukturellen Betrachtungen oftmals nicht allgemein und umfänglich bestätigen lassen. Daraus folgt eine grundlegende Kritik an demokratischen Republiken keineswegs aber zwangsläufig eine fundamentalistische Ablehnung von demokratischen Verfahren und Prozessen überhaupt. Unterschiede in den Formen, wie in politischen Herrschaftsordnungen und durchstaatlichten Gesellschaften Politik stattfindet, welchen Rahmenbedingungen sie unterliegt, welche Spielräume für emanzipatorische soziale Bewegungen sie bieten oder auch nicht, lassen sich damit durchaus feststellen. An den zugrundeliegenden *antagonistischen Interessenkonflikten*, die Politik auszeichnen, ändert dies nichts.

Darüber hinaus sieht Pelinka eine Unterscheidung zwischen d) *ahistorischen* und *historisierenden* Politikbegriffen gegeben (Pelinka 2004: 19), die er meines Erachtens nur pro forma vortragen kann. Um Missverständnisse zu vermeiden: Der hier angelegte Politikbegriff ist

- *historisierend*, insofern der Inhalt von Begriffen immer in spezifisch-historischen, gesellschaftlichen und politischen Konstellationen zu verstehen ist, da ihre ahistorische Setzung auf einer erkenntnistheoretischen Ebene selbst Herrschaftscharakter hat (selbst wenn sie vorherrschender staatlicher Politik entgegengestellt wird). Außerdem ist ein ahistorisches Verständnis schlichtweg unbrauchbar, um Bestrebungen zur Gesellschaftstransformation nachzugehen. Dies weist auf das parallele Vorhandensein verschiedener Politikbegriffe zurück, welche wiederum in unterschiedliche Traditionen eingebettet sind (die nicht vorab gewertet werden sollen).

Damit wird das hier verwendete Politikverständnis schon greifbarer.³⁷ Dirk Berg-Schlosser und Theo Stammen sehen, dass Politikbegriffe in den Politikwissenschaften in der Regel mit theoretischen Ansätzen verbunden sind. Sie unterscheiden dahingehend *normativ-ontologische*, *realistische*, *marxistische* und *empirisch-analytische* Ansätze (Berg-Schlosser/Stammen 2013: 58–72). Die vorherigen Ausführungen einbeziehend, ist der hier verwendete Politikbegriff – in Anschluss an Sorel und de Lagasnerie (s.o.) – als *(ultra-)realistisch* zu charakterisieren. Er weist auch *marxistische* Aspekte auf, v.a. mit der Annahme einer antagonistischen Gesellschaftsstruktur, deren Überwindung erstrebenswert und möglich sei. Dabei kann es aber nicht darum gehen, eine Form von Klassenherrschaft durch eine andere zu ersetzen, wie dies zugespitzt bei Lenin zu

37 Es ist darüber hinaus vom dialektisch-historischen Ansatz abzugrenzen, wie ihn Narr (1972: 30f.) entfaltet. *Konfliktorientierung* und *Historisierung* sind dabei unzweifelhaft geteilte Merkmale. Narr formuliert im Unterschied zum hier verwendeten negativ-normativen Ansatz einen vorrangig *deskriptiven* Ansatz, wenngleich er den in Politik inhärenten Gewaltcharakter nicht abstreitet. Damit korrespondiert, dass er einen *erweiterten Begriff des Politischen* befürwortet, welcher zwischen herrschaftsbestimmter Verengung und demokratisierender Erweiterung schwanke (Ebd.: 26). Dennoch können seinen Überlegungen aufgrund ihrer Sachlichkeit, wie auch der Beachtung ihrer Konfliktualität und als Alternative zu herkömmlichen politikwissenschaftlichen Verständnissen mitbedacht werden.

lesen ist (Ebd.: 64, vgl. Lenin 1970: 323, 336ff.).³⁸ Die mit Politik verbundenen bzw. in ihr verkörperten Macht- und Herrschaftsverhältnisse beziehen sich allerdings nicht allein auf Klassenstrukturen (Lauth/Wagner 2009: 27), sondern auf verschiedene Dimensionen von Herrschaft und sozialer Hierarchie. Diese Konzeption widerspricht damit grundlegend z. B. jener von Hannah Arendt, welche von einem »Zusammenfallen« von Politik und Freiheit (als selbstbestimmtes, durch das politische Gemeinwesen herzustellende Handeln) ausgeht (Arendt 1994). Weiterhin wird damit die Definition Dolf Sternbergers, »Der Friede ist die politische Kategorie schlechthin« (Sternberger 1961: 18) zurückgewiesen. Dennoch macht Sternberger einen für den vorliegenden Zusammenhang wichtigen Punkt auf, indem er drei »Wurzeln der Politik« benennt, nämlich die »Politologik« (ausgehend von Aristoteles, auf Öffentlichkeit und gemeinwohlorientiertes Handeln abzielend), die »Dämonologie« (auf das zweckrationale Handeln zum Machterwerb und -erhalt ausgerichtet) und die »Eschatologie« (beginnend bei Augustinus). Letzterer zufolge ist Politik »vorläufig und unvollkommen, bis ein utopischer Endzustand erreicht ist. Darin wird zugleich der Begriff des Politischen selbst

38 Slavoj Žižek greift dahingehend Rancières Unterscheidung der vier Verleugnungen des politischen Moments auf, sprich des Einbrechens des Politischen durch die Forderung der Anteillosen nach einem Anteil am resp. nach einem Platz im gesellschaftlichen Ganzen. Das politische Moment würde untergraben werden durch (traditionalistische) Arche-Politik, (demokratische) Para-Politik, (marxistisch/utopisch-sozialistische) Meta-Politik und (faschistische) Ultra-Politik. Mit den folgenden Ausführungen kann gesagt werden, dass anarchistische Anti-Politik als eine Mischform aus Meta-Politik und Para-Politik darstellt. Sprich, mit ihr wird die *Auflösung von Politik als antagonistischer gesellschaftlicher Herrschaftsform* angestrebt, während mit ihr zugleich *keine ultimative und harmonische, sondern eine prozesshaft-unabgeschlossene und agonale libertär-sozialistische Gesellschaftsform* angestrebt wird.

Ergänzend führt Žižek die Form der (postmodernen) Post-Politik ein. In dieser werde »der Konflikt globaler ideologischer Entwürfe, die durch unterschiedliche Parteien, die um die Macht kämpfen, verkörpert werden, durch die Kollaboration von aufgeklärten Technokraten [...] mit liberalen Multikulturalisten ersetzt. Über den Prozess des Aushandelns von Interessen wird ein Kompromiss in Gestalt eines mehr oder weniger allgemeinen Konsenses erreicht. Die Post-Politik plädiert folglich für die Notwendigkeit, die alten ideologischen Unterscheidungen hinter sich zu lassen und sich – ausgestattet mit dem notwendigen Expertenwissen und dem freien Meinungsaustausch, der die jeweils konkreten Bedürfnisse und Forderungen der Menschen zur Sprache bringt – den neuen Problemen zu stellen« (Žižek 2001: 273). Durch die Definition dessen, was ein Problem sei und wie es gelöst werden könne, werde deutlich, dass das Politische (im Sinne Rancières) verleugnet wird. Demnach wäre der »eigentliche politische Akt (die Intervention) [...] nicht einfach etwas, was innerhalb des Rahmens der existierenden Verhältnisse gut funktioniert, sondern etwas, was *gerade den Rahmen verändert, der festlegt, wie die Dinge funktionieren*. [...] Echte Politik ist [...] die Kunst des *Unmöglichen*: Sie verändert gerade die Parameter dessen, was in der existierenden Konstellation als »möglich« betrachtet wird« (Ebd.: 274, vgl. Demirović 2013: 464ff.).

Vermutlich würde Žižek einer anarchistischen Politik der Autonomie den Vorwurf machen, postpolitisch zu sein. Nach dieser Interpretation versuchten Anarchist*innen, eine »metaphorische Verallgemeinerung partikularer Forderungen zu verhindern [...] um die Gesamtforderung einer partikularen Gruppe genau auf eben diese Forderung mit ihrem bloß besonderen Inhalt zu reduzieren« (Ebd.: 281). Anhänger*innen des Anarchismus sehen freilich umgekehrt ihre anti-politischen Praktiken als die Kunst an, Unmögliches präfigurativ zu verwirklichen, womit der Rahmen der Politik aufgebrochen und verschiedene partikulare Forderungen in ihrer Verbindung auf Augenhöhe verbunden werden könnten.

aufgehoben. Diese Sichtweise kennzeichnet nicht nur religiöse Heilslehren, sondern auch polit[ische] Ideologien wie den Marxismus« (Grotz 2015: 475). Das hier angewandte (*ultra*-)realistische bzw. »dämonologische« Politikverständnis wird demnach durch eine *eschatologische Dimension* motiviert, welche allerdings eine spezifische Ausprägung erhält, weil sie nicht auf einen harmonischen Endzustand abzielt, sich aber an einer qualitativ anderen *konkret-utopischen Vision* orientiert (→ 5.3.1). Dennoch kann an dieser Stelle – in einer Linie mit Machiavelli (1990) und Hobbes (1980), aber über diese hinausgehend – ein (*ultra*-)realistischer Politikbegriff verwendet werden. Für diesen gilt, dass

»politisches Handeln nicht mehr unter dem normativen Gesichtspunkt der ›guten Ordnung‹ und der Ermöglichung eines tugendhaften ›guten Lebens‹ steht [etwa Platon, Aristoteles], sondern ein faktisches, mit dem Phänomen politischer *Macht* weithin identisches Problem ist. Unter dem Einfluss des neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Denkens gerät für dieses Politikverständnis die Sphäre der ethisch begründeten Ziele und Zwecke politischen Handelns, insofern über sie keine objektiven und nach den strengen methodischen Grundsätzen der neuen Philosophie gesicherten Erkenntnisse möglich waren, aus dem Blick. Dafür gewinnen die Mittel des politischen Handelns Vorrang; so ist es kein Zufall, dass nunmehr der Begriff der *Macht* zum Schlüsselbegriff und zur entscheidenden Kategorie für das Verständnis des Politischen wird« (Berg-Schlosser/Stammen 2013: 61)

Anschließend daran ist auch Max Weber für ein modernes Verständnis zu zitieren. In seiner bekannten Rede *Politik als Beruf* von 1919, heißt Politik für ihn

»Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen Staaten, sei es innerhalb eines Staates zwischen Machtgruppen, die er umschließt. Jeder Herrschaftsbetrieb, welcher kontinuierliche Verwaltung erheischt, braucht einerseits die Einstellung menschlichen Handelns auf den Gehorsam gegenüber jenen Herren, welche Träger der legitimen Gewalt zu sein beanspruchen, und andererseits, vermittelt dieses Gehorsams, die Verfügung über diejenigen Sachgüter, welche gegebenenfalls zur Durchführung der physischen Gewaltanwendung erforderlich sind: den personalen Verwaltungsstab und die sachlichen Verwaltungsmittel.

Wenn man von einer Frage sagt: sie sei eine, ›politische‹ Frage, [...] so ist damit immer gemeint: Machtverteilungs-, Machterhaltungs- oder Machtverschiebungsinteressen sind maßgebend für die Antwort auf diese Frage. [...] Wer Politik treibt, erstrebt Macht: Macht entweder als Mittel im Dienst anderer Ziele – idealer oder egoistischer – oder Macht ›um ihrer selbst willen‹: um das Prestigegefühl, das sie gibt, zu genießen« (Weber 2008: 7, kursiv: J.E.).

Berg-Schlosser und Stammen behaupten, weil das Vorhandensein von Machtbeziehungen und -bestrebungen auch in anderen sozialen Bereichen zu finden ist, dass dieses mit Weber auf keinen Fall als einziges Kriterium für politisches Handeln gelten dürfe (Berg-Schlosser/Stammen 2013: 62, vgl. Narr 1972: 18). Diese verzerrte Aussage können sie allerdings nur treffen, weil sie in ihrer Zitation von Weber die *oben kursiv gesetzte Passage* aussparen. So bezieht sich Weber offensichtlich nicht auf irgendeine Ausübung von

Macht, hingegen auf ihre Form als *politische Herrschaft* mit der die Beanspruchung von Gewaltmonopol und Gehorsam sowie die Ausbildung einer hörigen Beamt*innen-Kaste und die Aneignung der Güter und Arbeitsleistung von Unterworfenen einhergeht. Dem entgegen wird das – in den Politikwissenschaften bedauerlicherweise immer wieder als paradigmatisch dargestellte – *realistische* Politikverständnis von Carl Schmitt eingeführt. Jenes wird mit der grundlegenden Unterscheidung zwischen Freund und Feind als wesentlichem Merkmal von Politik für die hier ausgearbeitete Definition nicht als zielführend erachtet. Stattdessen weist das hier angelegte Politikverständnis Parallelen zu Giorgio Agambens Denken auf, das aber nicht als genuin anarchistisch bezeichnet werden kann.³⁹ Dagegen komme ich auf Sorel und de Lagasnerie als theoretischen Ankerpunkt zurück.

Häufig wird in Einführungen in die Politikwissenschaften suggeriert, dass empirisch-analytische Ansätze am sachlichsten und geeignetsten wären, um politische Phänomene angemessen zu erfassen und zu beschreiben. Dem damit verbundenen Anspruch der Wissenschaftlichkeit in Ehren, geschieht dies jedoch mit einer Tendenz zur Ausblendung von zu verhandelnden Grundannahmen bzw. Grundfragen, vornehmlich, wenn die Formen, Inhalte und Werte von liberaler Demokratie und kapitalistischem Nationalstaat als per se überlegen dargestellt werden.

Hinsichtlich des in den Politikwissenschaften mittlerweile als Standard gesetzten Unterscheidungsmodells von Politik als *polity* (Strukturen), *politics* (Prozesse) und *policy* (Inhalte) (Lauth/Wagner 2009: 27) kann für den hier verwendeten Politikbegriff keine Aussage getroffen werden, auf welcher der Ebenen er primär bezogen wird. Vielmehr werden damit sowohl Strukturen und Prozesse als auch Inhalte von Politik in den Blick genommen – und oftmals grundlegend kritisiert. Um dies zu ermöglichen, um eine *zielführende Analyse des anarchistischen Politikverständnisses* zu ermöglichen, wird den in den Politikwissenschaften verbreiteten Begriffen mit Skepsis begegnet. Narr schreibt, damit die an sich begrüßenswerte Tatsache pluraler Politikbegriffe nicht lediglich den Charak-

39 Agamben nimmt gewissermaßen eine – im beschreibenden Sinne – *anti-autoritäre Umkehrung* von Schmitts Freund-Feind-Schema vor, indem die Entgegensetzung zwischen »Leben« und »Recht« als Definition des Politischen einführt. Statt die Souveränität aus der Einsetzung des Ausnahmezustands abzuleiten, leitet er »das Wesen der Ausnahme aus der Souveränität« ab (Geulen 2005: 75). Der (politischen) Souveränität setzt er die Figur einer nicht biopolitisch geformten, an der »nackten« *zoe* orientierten, *Lebensform* entgegen, welche eine »neue Politik« ermöglichen soll – und im vorliegenden Kontext als Anti-Politik gedeutet werden kann (Ebd.: 113–124, vgl. Agamben 2010, Agamben 2014).

Denker*innen neuerer politischer Theorie des Anarchismus setzen sich mit Agambens Theorie auseinander, bspw. Day (2005: 179–186), Critchley (2007: 134–141), Newman (2010: 93–97, 121–127, 170–175) und Clark (2013: 160–164). Day erweitert Agambens Vorstellung einer »kommenden Gemeinschaft« hin zu einer pluralen Version von »coming communities« (Day 2005: 182) und kritisiert die schlichte Dichotomie zwischen »Staat« und »Menschheit«. Anstatt diesen Gegensatz zuzuspitzen, wie Agamben es tue, gälte es im Anarchismus neue Gemeinschaften zu schaffen, deren Voraussetzungen und Bedingungen *andere* wären als in der hegemonialen Ordnung (Ebd.: 186). Critchley verwirft den harten, realistischen, »machiavellistischen« Politikbegriff Agambens (Critchley 2007: 134), gewinnt aber dessen Betonung einer »theologischen«/religiösen Dimension für die Analyse von Politik einiges ab (Ebd.: 141).

ter von Glaubensstreitigkeiten annimmt, sondern Wissenschaftlichkeit beanspruchen kann, ist es entscheidend, sich des

»konstruktiv-heuristischen Charakters vor allem des [...] gebrauchten Begriffs des Politischen [...] [bewusst zu sein. Sprich, der] hypothetisch-heuristische Charakter der Politikbestimmung ist jeweils anzugeben und darf nicht von vornherein begriffsrealistisch (Begriffsbestimmung ist gleich Sache, die gemeint ist) entproblematisiert oder behavioristisch retouchiert werden, so als ob es sich nur um Beschreibung und Erklärung realer Vorgänge handele, deren politische Realität aus sich selbst einsichtig sei« (Narr 1972: 20).

Narr stellt fest, dass viele politikwissenschaftliche Analysen diesen Anforderungen nicht genügen, was er an den Beispielen von Systemanalyse, Comparative Politics, Demokratieanalysen sowie dem Paradigma des Wirtschaftswachstums illustriert (Ebd.: 21ff.). Daraufhin entfaltet er eine eigene Definition von Politik (s.o., Fußnote), mit welcher er diese gegen ihre herrschaftliche Verengung zu erweitern anstrebt. Somit wäre der Begriff des Politischen

»gekennzeichnet durch die Kategorie der jeweils realen Möglichkeit, durch die herrschaftsbestimmte Entscheidungsbündelung und durch die Freiheitschance aufgrund von Entscheidungsbeteiligung und Entscheidungskontrolle. [...] Der alternative Charakter jeweiliger Politik und der heuristische Charakter von Wissenschaft fordern aber von der Wissenschaft, wenigstens von der Politikwissenschaft, einen heuristisch explizierten, nicht einen dogmatisch fixierten bzw. minimalistisch reduzierten Begriff des Politischen. Der Politikwissenschaftler kann sich um eine aufgedeckte, durch Kriterien ausgewiesene und diskussionsoffene Stellungnahme zur Frage der Herrschaft, ihrer Stabilisierung, Vermehrung oder Verminderung angesichts gegebener historischer Konstellationen nicht drücken« (Ebd.: 26).

Das heißt, Narr betrachtet das Politische als ein umkämpftes Terrain, das bei einer Demokratisierung seinen »herrschaftsbestimmten« Charakter sukzessive verlieren würde – wofür er als Sozialist sicherlich die Angleichung der ökonomischen Situationen als Voraussetzung ansieht. Agnoli nimmt dazu, wie erwähnt, die Gegenposition ein, indem er den Glauben an »emanzipatorische Politik« aufgrund ihrer Form als Trugschluss ansieht (vgl. Grigat 2000: 164). Alex Demirović sieht in seiner Interpretation von Marx darin eher den Ausgangs- als den Zielpunkt für Emanzipation:

»Wenn Politik und Staat unerlässlich sind für die Hegung der Konfliktaustragung, stellt sich das Problem, wie sich Politik und Staat selbst derart zivilisieren lassen, dass die negativen Folgen denkbar gering bleiben? Ein guter Teil der politischen Theorie widmet sich moralphilosophisch oder demokratietheoretisch diesen Problemen. Doch die Alternative ist selbst unfrei. Deswegen sollte die theoretische Anstrengung angesichts all dessen, was das politisch Allgemeine und der Staat an Herrschaft mit sich bringen, auf die Überwindung der Politik als Moment des emanzipatorischen Projekts zielen« (Demirović 2013: 472).

Daher fällt auch Vertreter*innen herkömmlicher Politikwissenschaften wie Thomas Meyer das Phänomen auf, welches in seiner Einführung unter der Überschrift »Ein Paradox: Entpolitisierte Politik« beschreibt. Die Konzeption von Verständigungsprozessen in der gleichberechtigten Verhandlungen divergierender Interessen könne Meyer zufolge nicht das vorrangige Kriterium für *Politik* darstellen, insofern diese Vorstellung auf den Normen (bürgerlicher) Freiheit und Gleichheit beruhen, wie sie erst in der Moderne aufgekomen sind. Ein in dieser Weise ausgeprägter Politikbegriff kann

»erst in der Moderne auch im empirischen Sinne Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben. Im Verständnis des *qualifizierten* Politikbegriffs gibt es demzufolge nur eine im eigentlichen Sinne *politische* Art, politische Probleme zu lösen und einige unterschiedliche Varianten der *Entpolitisierung* politischer Sachverhalte durch bestimmte *Umgehungsstrategien*. Diesen ist gemeinsam, dass sie die Anerkennung der real tatsächlich immer schon gegebenen ursprünglichen Differenz der Interessen, Meinungen oder Werte verweigern und stattdessen ein schon vor jedem politischen Prozess fortbestehendes »Gemeinwohl« oder eine einzige »richtige« Problemlösung zu kennen beanspruchen und einen Legitimationsanspruch dafür erheben, diese ohne Einbeziehung der davon Betroffenen zu verwirklichen. Statt die Einheit der für alle verbindlichen Entscheidungen aus der Vielheit der Auffassung in einem für alle anerkennungsfähigen Verfahren erst hervorgehen zu lassen, wird bei diesen Umgehungsstrategien die politische Einheit von vornherein unterstellt und für vorgeblich alternativlose politische Entscheidungen in Anspruch genommen« (Meyer 2003: 71f.).

Paradoxerweise bestünden dieser Definition zu Folge also wichtige und alltägliche Bestrebungen in *der Politik* darin, inhärent umstrittene politische Gegenstände und Themen der politischen Verhandlung zu entziehen. Als hauptsächliche Umgehungsstrategien nennt er dabei die Verabsolutierung traditionalistischer Ethik, technokratische und fundamentalistische Politik und ein verabsolutiertes Marktmodell (Ebd.: 71ff.). Mit dieser Beschreibung stößt Meyer auf dasselbe Phänomen wie zuvor Narr, nämlich auf die Stillstellung *des Politischen* durch *die Politik*, wie es auch in jüngeren Werken verstärkt diskutiert wird (Bedorf/Röttgers 2010). Damit gelange ich zur Figur der »politischen Differenz«, wie sie im folgenden Abschnitt besprochen wird, die den Rahmen der *politikwissenschaftlichen* Diskussionen und Arbeiten aber überschreitet. Hierbei befindet sich diese Dissertationsschrift nicht allein in der Disziplin der Politischen Theorie und Ideengeschichte, sondern bezieht sich auch auf die Gesellschaftstheorie.

An dieser Stelle ist abschließend festzuhalten, dass die plausible theoretische Figur von *Politik – Anti-Politik – Politik der Autonomie* bei Newman (2010) ebenfalls eine Variante oder Interpretation der »politischen Differenz« darstellt. Der in dieser Arbeit verfolgten Interpretation nach ist diese jedoch *radikaler* als etwa jene von Rancière. Denn Anti-Politik geht inhaltlich noch über *das Politische* hinaus. Mit ihr wird (aus strategischen und erkenntnistheoretischen Gründen) hinterfragt, ob es *politischen* Prozessen, Strukturen und Inhalten überhaupt etwas Positives abzugewinnen gilt. Damit ihr ein Ansatz formuliert,

der von linken Forderungen nach »mehr«, »echter«, »wirklicher« oder »eigentlicher« Politik und/oder Demokratie abweicht.⁴⁰

Um dies zu verdeutlichen, fasse ich zusammen, welche Perspektive sich aus dem anarchistischen Politikbegriff ergibt. In Abgleich mit Carl Schmitt wird Politik im Anarchismus zwar durchaus mit der realen Möglichkeit assoziiert, den Feind zu töten, und ebenso angenommen, dass der Staat das Politische monopolisiert. In Abgrenzung zur grundlegenden, ontologischen Unterscheidung, welche Schmitt zwischen Freund und Feind vornimmt (Schmitt 1991), wird jene in der anarchistischen Theorie hingegen zwischen Regierenden und Regierten gezogen. Innerhalb des antagonistischen Verhältnisses des Regierens bestehen unterschiedlichste Positionen (welche wiederum mit den Positionierungen in weiteren Herrschaftsverhältnissen in Wechselwirkungen stehen und sich mit diesen überschneiden). Dies ändert nichts an der Tatsache, dass es soziale Gruppen gibt, welche ungeheure politische Macht ausüben, und solche, über welche direkt geherrscht wird und die direkt unterdrückt werden (vgl. Mbembe 2017: 81–120). Argumentationen zur Begründung der politischen Herrschaft stoßen dabei auf einen Nullpunkt, an welchem sich die staatliche Souveränität des politischen Herrschaftsverhältnisses tatsächlich aus sich selbst heraus schöpft. Aus diesem Grund ist politische Theorie als wissenschaftliche Disziplin zu weiten Teilen – ob bewusst oder unbewusst, verdeckt oder offen, komplex oder einfach, konservierend oder progressiv – im Wesentlichen ein nie abzuschließender Diskurs über die Legitimierung politischer Herrschaft. Dabei ist selbsterklärend, dass politische Herrschaftsordnungen äußerst unterschiedliche Ausprägungen annehmen können, welche es zu verstehen und zu beachten, zu analysieren und zu kritisieren gilt. Ungeachtet dessen erneuerte und erweiterte der eminent politische Staat historisch das politische Herrschaftsverhältnis des Regierens kontinuierlich. Dies geschieht durch die Konstruktion zu regierender Subjekte und regierender Gruppen, sowie durch die Legitimierung entsprechender Rechtsordnungen und Verfassungen, verbunden mit der Monopolisierung von Gewaltmitteln und Gerichtsbarkeit. Insbesondere in modernen Gesellschaften verallgemeinern kapitalistische Nationalstaaten die politische Logik in alle weitere gesellschaftliche Sphären, wobei sie selbstorganisierte Gemeinwesen bekämpfen, verdrängen und absorbieren. Dies ist der Kern der anarchistischen Kritik an Politik.

2.4.2 Poststrukturalistische radikale Demokratietheorien

Im Sammelband *Das Politische denken* (Bröckling/Feustel 2012) werden zeitgenössische Positionen im Feld der politischen Theorie vorgestellt, welche grundlegend vom poststrukturalistischen Denken beeinflusst sind. Zu diesen Theoretiker*innen zählen u.a.

40 Wenngleich Demirović – anders als im hier zugespitzt herausgearbeiteten Ansatz – mit Marx zum Ergebnis kommt, dass es *emanzipatorische Politik* zu betreiben gelte, damit der Staat in die Gesellschaft »zurückgenommen« werden könne, hält er kritisch fest: »Aufgrund der Trennung von partikularen Interessen und Allgemeinwohl erscheint der Staat als die Form, in der die Gesellschaft handelt. In der Politik kann sich die Gesellschaft selbst als ein Kollektivsubjekt mit einem gemeinsamen und einheitlichen Willen imaginieren. [...] Diese Imagination prägt auch einen großen Teil der Gesellschaftskritik und der Proteste: Sie richten sich nämlich an einen Staat und verbinden damit die Erwartung, dieser könne Veränderungen bewirken« (Demirović 2013: 476).

Cornelius Castoriadis, Claude Lefort, Chantal Mouffe und Ernesto Laclau, Étienne Balibar, Jacques Rancière, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Jean Baudrillard, Alain Badiou, Gilles Deleuze und Félix Guattari, Michel Foucault, Michael Hardt und Antonio Negri sowie Judith Butler. Zuletzt zeigte Catherine Malabou die enge Verwobenheit zwischen poststrukturalistischen und anarchistischen Überlegungen auf, welche jedoch beispielsweise im Fachgebiet der Philosophie fortwährend voneinander abgespalten werden (Malabou 2023).

Im Unterschied zum zuvor vorgestellten (*ultra*)-realistischen Politikverständnis wird mit der poststrukturalistischen Differenz von *der Politik* und *dem Politischen*, durch die Einführung Letzterer, der Bereich politischen Denkens und Handelns nicht vorrangig regierungszentriert, sondern viel stärker in allen gesellschaftlichen Bereichen wirksam gedacht. Die verschiedenen Positionen schwanken dabei zwischen stärker normativ aufgeladenen (Rancière) zu tendenziell eher deskriptiven (Laclau/Mouffe) Verständnissen von Politik. Nach Balibar ergeben sich aus der marxistischen Theorie »strategische Unsicherheiten«, weil sie zwischen »Politik als Praxis und dem Politischen als Institution«, zwischen sozial-strukturell determiniertem und politischem Charakter des Klassenkampfes sowie zwischen dem verallgemeinernden Universellen mit dem daraus hervorgehenden ethischen Anspruch und der Partikularität von Klassenpolitik schwanke. Dahinter stehe ein »paradoxe Kurzschluss«, der sich daraus ergibt, dass Marx von der *Heteronomie der Politik* überzeugt war, während das praktische politische Handeln zugleich seine *Autonomie* voraussetzt (Balibar 2013: 445–462). So unterscheidet auch Verónica Gago ausgehend von Spinoza zwischen *potentia* als konstituierende Handlungsmacht sozialer Bewegungen und *potestas* als verfestigter (Staats-)Macht (Gago 2021: 10f.).

Ähnlich dem hier zugrunde gelegten Politikbegriff wird mit poststrukturalistischen politischen Theorien der Konflikt als Merkmal *des Politischen*, »das auf die unhintergehbaren Momente des Dissens und Widerstreits, des Ereignisses, der Unterbrechung und Institutionierung abhebt« (Bröckling/Feustel 2012: 8, vgl. Rancière 2008: 33) betont. *Das Politische* bezeichnet demnach erstens »eine spezifische Sphäre des Sozialen und wird in dieser Bedeutung meist synonym zum Begriff der Politik verwendet. Das Politische und das Staatliche rücken dabei in der Regel dicht zusammen; politisch ist das, was sich auf den Staat bezieht, was staatliche Instanzen tun oder was auf diese Einfluss zu nehmen sucht« (Bröckling/Feustel 2012: 9). Zweitens beziehe sich das Politische »auf spezifische Modalitäten menschlichen Handelns bzw. menschlicher Kommunikation, auf jene Handlungs- und Kommunikationsmodi, welche die Sphäre der Politik kennzeichnen sollten« (Ebd.: 10), die wiederum, drittens, in Hinblick auf das Denken von Kontinuitäten und Unterbrechungen eine zeitliche Dimension beinhaltet (Ebd.: 10). Viertens weise der Begriff des Politischen »eine – positiv oder negativ konnotierte – normative Dimension [auf]. Das Politische erscheint als Garant oder als Gegensatz moralischer Orientierungen. Es steht für Ansprüche, die entweder Sicherheit, Freiheit, Gerechtigkeit, Frieden usw. gewährleisten sollen; oder diese Werte sollen gerade gegen das Politische (bzw. die Politik) erkämpft werden« (Ebd.: 11).⁴¹ Für den vorliegenden Zusammenhang insbesondere inter-

41 Mit der zuvor eingeführten Definition kann gesagt werden, dass das hier als *das Politische* bezeichnete Phänomen:

1. wesentlich auf den Staat bezogen gedacht wird;

essant ist, wie Bröckling und Feustel die verschiedenen Beiträge und vorgestellten post-strukturalistischen politischen Theorien zusammenbinden. Dies lohnt sich, ausführlich zu zitieren:

»Einen ethischen Impuls knüpfen viele der im vorliegenden Band vorgestellten Positionen an den Begriff der Demokratie. Sie ist geradezu der positiv aufgeladene ›leere Signifikant‹ der hier versammelten Versuche, das Politische zu denken. Radikalisierend oder dekonstruierend heben sie unterschiedliche Merkmale hervor – die Souveränität des Sich-selbst-Regierens, die Anerkennung der Anderen und die Instituierung des Konflikts, eine Freiheit und Gleichheit jenseits der formalen des Vertrags, eine Brüderlichkeit jenseits des familialen Gemeinschaftsmodells – und wenden sie kritisch gegen die Politiken (und Politiksimulationen) der als demokratisch firmierenden Staaten. Aber trotz aller Öffnungs-, Dislokations- und Deterritorialisierungsbewegungen, trotz der Unerreichbarkeit eines unendlich aufgeschobenen *à venir* bleibt die Demokratie der unhinterfragte Fluchtpunkt des Denkens. Sie ist der Name, in dem sich die normative Dimension des Politischen bündelt, und zugleich so vage, dass sich alle darunter versammeln können.

Dass auch die Herrschaft aller über alle Herrschaft ist, auch die Selbstregierung eine Regierung und auch das frei gewählte Gesetz ein Gesetz, das wird dann kaum mehr zu einem Problem. Vielleicht ist es unmöglich, auch noch auf diesen ›letzten Signifikanten‹, auf diese – letzte? – Orientierungsmarke zu verzichten, ohne die Dimension des Politischen ganz zu verabschieden und einem romantischen Anarchismus das Wort zu reden. Die Idee einer ›freien Assoziation‹, welche die Anarchisten auf ihre schwarzen Fahnen schrieben (und Marx und Engels ins ›Kommunistische Manifest‹), wäre für eine radikale Befragung des Politischen allerdings durchaus fruchtbar zu machen. Zu dekonstruieren wäre freilich auch sie. Manches spricht dafür, dass die hier zusammengetragenen Versuche, das Politische zu denken, genau diese Idee umkreisen, ohne sie beim Namen zu nennen« (Bröckling/Feustel 2012: 17).

Damit wird deutlich, dass die anarchistischen Überlegungen zu (Anti-)Politik mit den vorgestellten *radikalen Demokratietheorien* verwandt sind und korrespondieren, von diesen jedoch auch zu unterscheiden sind. Stattdessen gibt es ein eigenständiges anarchistisches Politikverständnis, welches bisher kaum oder nur in Ansätzen theoretisiert wurde. Die von Bröckling und Feustel bewusst offen gehaltene Überlegung lässt sich auch mit der häretischen Marx-Interpretation Miguel Abensours parallelisieren, welcher in *Demokratie gegen den Staat. Marx und das machiavellistische Moment* (Abensour 2012) eine »rebellierende Demokratie« gegen die »staatliche Demokratie« beschreibt. Damit werde es möglich, ein konflikthafte Politisches zu denken, das sich außerhalb des Staates gegen diesen richte (vgl. Wagner 2022). Anstatt Emanzipation als Sieg des Sozialen über

2. politisches Handeln Staatlichkeit als Herrschaftsverhältnis in weitere gesellschaftliche Bereiche übersetzt;

3. kontinuierlich geschieht und nur selten unterbricht;

4. im Abgleich mit Selbstorganisation, Selbstverwaltung und Selbstbestimmung negativ konnotiert gedacht wird und Ansprüche *gegen* es erkämpft werden.

Mit anderen Worten wird *das Politische* als Erweiterung verdichteter Politik problematisiert. Wenn letztere im (institutionalisierten) Staat zu finden ist, so wird ersteres tendenziell als *Staatlichkeit* – als politisches Herrschaftsverhältnis – gedacht.

das abzuschaffende Politische zu begreifen, könne somit demokratische politische Gemeinschaft ohne politische Herrschaft vorstellbar gemacht werden (Abensour 2012: 27f.). Demnach schreibt Abensour auch:

»Auch wenn der Staat eine mögliche Form der politischen Gemeinschaft ist, so ist er doch nicht deren notwendige Form. Man muss anerkennen, dass es andere politische Gemeinschaften als den Staat gegeben hat, gibt und geben kann, das heißt, dass sie ihre Erfüllung und Vollendung nicht im Staat finden: nichtstaatliche, um nicht zu sagen antistaatliche politische Gemeinschaften. Formen politischer Gemeinschaften, die gegen den Staat entstehen, gegen das Aufkommen einer gesonderten Macht, sind tatsächlich durchaus vorstellbar« (Ebd.: 23).⁴²

Auf eine vergleichbare Weise geht Balibar von einer Antinomie zwischen Staatsbürgerschaft und Demokratie aus. Analog dazu konstatiert Butler eine wiederkehrende Spannung zwischen *politischer Form der Demokratie* und *Volkssouveränität* (Butler 2018a: 7ff., vgl. Butler 2018b: 207–220). Mit dieser Denkfigur wird auf eine »*Demokratisierung der Demokratie*« (Balibar 2012: 16, vgl. Marchart 2024, de Sousa Santos 2007) abgezielt, die sich auf die lange Tradition bzw. »Spur« der (universell verstandenen) *Gleichfreiheit* beziehen kann. Die – in einem weiten Sinne – aufständischen Momente bergen ein emanzipatorisches Potenzial, da die Ausdehnung von miteinander verschränkter Gleichheit und Freiheit die *Verfassung* hierarchisch strukturierte Gesellschaftsordnungen – gegen den Widerstand der Herrschenden – erodieren. In der Demokratie als Staatsform manifestieren sich daher ein Paradox zwischen ihrer kontinuierlichen *Erfindung* und ihrer (staatsbürgerschaftlichen und entdemokratisierenden) *Konservierung* (Balibar 2012: 11–25). Damit gelangt Balibar zur Erkenntnis: »In dem Maße, wie es Politik mit der Transformation der bestehenden Wirklichkeit zu tun hat, mit deren Anpassung an sich verändernde Umwelten und mit der Formulierung von *Alternativen* inmitten der laufenden soziologischen und historischen Entwicklungen, wäre ein solches Konzept nicht *politisch*, sondern *antipolitisch*« (Ebd.: 25). Politik und insbesondere demokratische Politik ist daher von einer inhärenten Spannung durchzogen: »Der mit dem Prinzip der Gleichfreiheit verbundene

42 Auch Alain Badiou entwirft – allerdings anders als Abensour oder auch Rancière – eine *Politik gegen den Staat*, die von Žižek als »Politik der Subtraktion« bezeichnet und abgelehnt wird, weil das Streben nach Autonomie nicht die »*Koordinaten ebenjenes Systems [...], von dem sie sich subtrahiert*« (Žižek 2009: 226, vgl. Žižek 2002: 159ff.), unterminieren würde. Hier wird davon ausgegangen, dass die Subversion des politischen Koordinatensystems überhaupt erst möglich wird, wenn von ihm *weg* gestrebt oder es *interstitiell* unterlaufen wird. Auch wenn damit keineswegs eine »reine Politik« wie bei Badiou geschieht. Dies steht im Unterschied zu einer neoleninistischen Politik, welche die staatliche Logik ja gerade übersteigert übernimmt. Im Kontext von Žižeks Überlegungen ist seine darauf folgende Aussage »Politik im eigentlichen Sinne impliziert also stets eine Art Kurzschluss zwischen Allgemeinem und Besonderem: das Paradox eines *singulier universel*, eines Singulären, das als Platzhalter für das Allgemeine erscheint und die »natürliche« funktionale Ordnung der Verhältnisse im Gesellschaftskörper destabilisiert« (Žižek 2002: 165f.) vom hier vertretenen Standpunkt zu kritisieren, wenn unter dem Partikularen *einer* bestimmten soziale Gruppe oder Klasse oder *eine*r* bestimmte*r Akteur*in gemeint ist. Zugleich enthält die Aussage aber, was mit anarchistischer Anti-Politik an Politikverständnis der radikalen Demokratietheorien problematisiert wird.

aufständische Moment ist nicht nur Begründer, sondern auch Feind von stabilen Institutionen« (Ebd.). Balibar wendet die Perspektive allerdings dahin, dass er *Anti-Politik* der Entdemokratisierung durch das neoliberale Regieren zuschreibt (Ebd.: 51–56). Mit dieser Herangehensweise stößt er – wenig überraschend – dennoch auf Themen, die im Anarchismus große Beachtung erfahren, etwa die *Gegen-Gemeinschaft* (Ebd.: 32), die *Integration der Arbeiter*innenklasse* (Ebd.: 36ff.), die »*Antinomie des Fortschritts*« (Ebd.: 46) und die *Kritik am Repräsentationsprinzip* (Ebd.: 66). Schließlich stellt sich für ihn somit die

»Frage nach *Alternativen*. Und zwangsläufig die nach »Hoffnungen«. Diese beruhen vollständig auf der Existenz von Formen des Widerstands, der Solidarität, des kollektiven Einfallsreichtums und der individuellen Revolte, die die Ausweitung der neoliberalen Governance-Methoden tendenziell selbst hervorbringen. Zusammengenommen zeichnen sich in ihnen und werden sich in ihnen – in aller Heterogenität – die Umrissse einer neuen »aufständischen« Politik aufzeichnen; sie werden es also erlauben, sich für die Verfassung der Staatsbürgerschaft neue Modalitäten vorzustellen, die auf noch nicht da gewesene Weise Spontaneität und Institution, Partizipation und Repräsentation miteinander kombinieren« (Ebd.: 67).

Doch auch mit diesem Erzählstrang lässt sich die Frage aufwerfen, ob nicht (demokratische) Selbstregierung ebenfalls eine Regierung ist und die demokratische Herrschaft innerhalb dieses Bezugsrahmens kaum mehr problematisiert werden kann. Wenn sie sich ihrer Rechtfertigung entzieht, wie Bröcklung und Feustel oben darstellen, stellt sich tatsächlich die Frage, ob die *Radikalisierung der Selbstregierung* hin zur Anarchie logischerweise zur *Abschaffung des Politischen* (als Politik in einem weiteren Sinne) führen müsste. Immerhin scheint insbesondere in demokratischer Politik – so Rancière – der Widerspruch eingeschrieben, an Gesetzgebung, Teilung und Herrschaft zu partizipieren und zugleich von jenen unterworfen und eingegliedert zu werden. Seine These dazu lautet daher: »Das Eigene der Politik ist die Existenz eines durch seine Teilnahme an Gegensätzen definierten Subjekts. Politik ist ein paradoxer Handlungstyp« (Rancière 2008: 11). Daher sei Politik gerade als Irritation der polizeilichen Ordnung – d.h. von Politik als staatlicher Domäne – zu verstehen (Ebd.: 13).⁴³ Sprich, Politik »ist eine spezifische Unterbrechung der Logik der *arche*. Sie setzt nicht bloß die Unterbrechung der »normalen« Verteilung der Positionen zwischen dem, der eine Macht ausübt, und demjenigen, der sie über sich ergehen lässt, voraus, sondern eine Unterbrechung in der Idee der Dispositionen, die diese Positionen »eigen« machen« (Ebd.: 15). An anderer Stelle zu diskutieren wäre dabei, inwiefern Politik im Sinne Rancières mit der im Folgenden umrissenen anarchistischen Politik der Autonomie übereinstimmt.⁴⁴ Doch an diesem Punkt der Argu-

43 Rancière verwendet den Politikbegriff wie oben jenen des Politischen (entgegen verfestigter, staatlicher Politik, die er als *Polizei* bezeichnet).

44 Dafür und dagegen gibt es Argumente, was auf die Verwandtschaft radikaler Demokratietheorie und anarchistischen politischer Theorie hinweist. Der hier verwendete, oben beschriebene, Politikbegriff unterscheidet sich jedoch deutlich von jenem Rancières, insofern mit ihm Politik nicht durch Orte, soziale Träger*innen oder spezifische Inhalte bestimmt wird, was für den Anarchismus durchaus der Fall ist. Dennoch kann mit dem ersten Teil seiner Aussage gut mitgegangen werden, wenn er schreibt, die »politische Argumentation konstruiert eine paradoxe Welt, die getrennt Welten zusammenbringt. Die Politik hat somit weder einen eigenen Ort noch natürliche Subjekte. Eine

mentation bleibe ich auch *der (instituierenden) Politik/dem Politischen* gegenüber skeptisch. Anarchistische Anti-Politik zielt sicherlich auf den Bruch mit den vorgegebenen Rahmenbedingungen des politischen Feldes. Mit ihr selbst wird aber *keine neue, andere oder bessere Politikform* eingeführt, vielmehr nach *anderen Handlungsmodi in anderen gesellschaftlichen Sphären gesucht*.⁴⁵ Deswegen werden von Anhänger*innen radikaler Demokratietheorien nicht die Konsequenzen gezogen, die sie zur anarchistischen Theorie führen würden. Ideologische, systemische und materielle Faktoren verhindern, dass der radikale Demokratismus konsequent weiter gedacht wird. Damit zurück zu Bröcklings und Feustels Frage nach der *Demokratie*: »Vielleicht ist es unmöglich, auch noch auf diesen ›letzten Signifikanten‹, auf diese – letzte? – Orientierungsmarke zu verzichten, ohne die Dimension des Politischen ganz zu verabschieden und einem romantischen Anarchismus das Wort zu reden« (Bröckling/Feustel 2012: 17). Vielleicht ist es aber auch möglich, einen qualitativen Sprung zu machen und diesen »leeren Signifikanten« *libertär-sozialistische Gesellschaftsordnung* zu nennen, welche fortwährend durch *Anarchie* irritiert und erweitert wird. Eventuell müsste man dafür auch die Dimension des Politischen verabschieden und innerhalb eines pragmatischen Anarchismus mitwirken.

Deutlich wird jedenfalls, dass der Anarchismus auch im Bereich poststrukturalistischer, radikal-demokratischer Theorien eine randständige Position einnimmt. Somit kann aus dieser Perspektive die Frage gestellt werden, ob bzw. zu welchem Grad er noch als *politisch* beschrieben werden kann. Und ob dies ein Problem darstellen würde. Anti-Politik wird im genannten Sammelband insbesondere durch Burkhard Liebsch in seinen Überlegungen zu Emmanuel Levinas' Verständnis von Ethik nachgewiesen. Demnach könne Politik ihrem Anspruch und ihre Daseinslegitimation, Gerechtigkeit zu realisieren, nicht aus sich selbst heraus umsetzen, wogegen sich der »unbedingte[.] und

Demonstration ist nicht deshalb politisch, weil sie diesen Ort hat und jenen Gegenstand betrifft, sondern weil ihre Form der Zusammenstoß zwischen zwei Aufteilungen des Sinnlichen ist. Ein politisches Subjekt ist keine Interessen- oder Ideengruppe. Es ist der Ausführende eines besonderen Dispositivs der Subjektivierung des Streits, durch den es Politik gibt« (Rancière 2008: 36f.).

- 45 Damit gehe ich anders mit dem Thema um als etwa Paul Sörensens, welcher mit einer konsistenten Argumentation einer sehr ähnlichen Fragestellung nachgeht. In seiner überarbeitenden Habilitationsschrift *Präfiguration. Zur Politizität einer transformativen Praxis* (Sörsensen 2023a) betont er, dass präfigurative Ansätze, welche im Anarchismus »avant la lettre« vorhanden waren und auch aktuell stark mit dessen Transformationskonzepten verknüpft sind. Etwa in den Praktiken der Platzbesetzungsbewegungen sieht er eine *andere und eigene Form der Politik* (Ebd.: 13) aufscheinen, deren Erfassung allerdings auch eine Entwicklung einer anderen (kritischen und »utopistischen«) politischen Theorie bedürfe, der demnach auch ein *anderes Politikverständnis* zu Grunde zu legen ist (Ebd.: 16). In Abgrenzung etwa zu Žižek, zeigt er auf, dass gerade die Exodus-Praktiken politisch seien, dass Mouffes Vorwurf des Apolitizismus nicht greife, sondern es das Politische z.B. mit Landauer, Arendt und Day zu erweitern gälte (Ebd. 104–139). Insbesondere Protestcamps stellen für Sörensens ein gutes Beispiel für die Repolitisierung dar und kommt zum Ergebnis: »Mit einer entsprechenden ausgeweiteten Zeitlichkeit von Politik bzw. politischer Transformation kann Politik auch als präfigurative Politik konzeptualisiert werden, können auch *andere Orte* als die klassischerweise als Orte des Politischen wahrgenommen und anerkannten *als politisch* verstanden werden« (237). Dies setze aber offensichtlich voraus, Politik »nicht ausschließlich staatlich oder staatsbezogen« (Ebd. 296) zu denken und andere Maßstäbe an politische Strategien und Erfolge als üblich anzulegen (Ebd. 299ff.). Im Unterschied zum hier entfalteten Ansatz, gelangt Sörensens folgerichtig auch wieder bei radikaldemokratischen Positionen an (Ebd. 267–291).

unverfügbare[.] Anspruch[.] des Anderen« (Liebsch 2010: 104) auf seine Einbeziehung in die gesellschaftliche Ordnung richte. Dieser Lesart nach besteht der normative Anspruch von Demokratie und ihren Institutionen und Verfahrensweisen darin, die prinzipiell unbegründbare politische Herrschaft in einem Prozess permanenter Deliberation zu legitimieren. Wird das Politische normativ mit Demokratie assoziiert, müssten Überlegungen zur Frage des politischen Gehalts des Anarchismus auch die Frage aufwerfen, inwiefern dieser *demokratisch* ist.

Newman verknüpft dahingehend Derridas Konzept einer *kommenden Demokratie* (*démocratie à venir*) (Newman 2010: 180, vgl. Derrida 2003: 37), Abensours Konzeption einer Demokratie gegen den Staat (Newman 2010: 57, 97, vgl. Abensour 2012: 135, 197, 211–214) und Rainer Schürmanns Überlegungen zu einer – von der Beschäftigung mit Heidegger abgeleiteten – »an-arché« (Newman 2010: 52f., vgl. Schürmann 1987: 5f., 31, 136–150). Anarchie bilde demnach den »ultimativen Horizont« radikaler Politik (Newman 2010: 14, 18ff., 67, 167). Demokratie *als Prinzip* beinhalte in Form von Anarchie ihren »Exzess«, wobei auch jede konkretisierte Variante des Anarchismus durch heterodoxe und widerständige Anarchie in Frage gestellt werden würde (Newman 2010: 19). Daneben bestehen Demokratien als Staatsform, welche von Anarchist*innen kritisiert und abgelehnt werden, eben weil sie ihr Versprechen der Verwirklichung von Gleichheit und Freiheit inhärent nicht einlösen könnten. Daher stellt Newman fest:

»[D]emocracy does not necessarily bind us to the state, but can be imagined outside it and as working against it. So the relationship between anarchism and democracy is one of fundamental and necessary ambivalence; democracy, radically conceived, *is* anarchism. Anarchism seeks an ongoing democratisation of society, of power relations: it always seeks more democracy, and at the same time, democracy of a different kind. It points to *a beyond of democracy*, which in itself is part of the democratic promise« (Newman 2010: 34).

Wie oft, lässt Newman die genauere Bestimmung des Verhältnisses von Anarchie und Demokratie (vgl. Davis 2018: 55–60) bewusst offen, wobei letzterer Begriff unbefriedigend sei und deswegen auf Anarchismus verweise (Newman 2010: 181). Gegen die Betrachtung von Anarchismus als radikalisierte Demokratie richtet sich Uri Gordon, wenn er schreibt:

»Der Demokratie-Diskurs geht ausnahmslos davon aus, dass der politische Prozess letztendlich in kollektiv bindenden Beschlüssen resultiert. Dass diese Beschlüsse durchaus das Ergebnis einer freien und offenen Debatte aller Betroffenen sein können, ändert nichts daran, dass dabei ein alle bindendes Mandat herauskommt. Zu sagen, etwas sei bindend, macht keinen Sinn, wenn jede und jeder einzelne Beteiligte darüber entscheiden kann, ob es für sie oder ihn bindend ist. Bindend heißt auch durchsetzbar, und Durchsetzbarkeit ist eine wesentliche Voraussetzung der Demokratie. Doch das Ergebnis des anarchistischen Prozesses ist grundsätzlich nicht durchsetzbar. Insofern ist er keineswegs »demokratisch«; denn bei der Demokratie geht es ja darum, dass die gleichberechtigte Teilnahme an der Entscheidung gerade die anschließende Durchsetzung der Beschlüsse rechtfertigt [...]. Demnach ist Anar-

chismus nicht die radikalste Form der Demokratie, sondern folgt einem grundsätzlich anderen Paradigma kollektiven Handelns« (Gordon 2010: 109).

Offensichtlich gibt es hierbei einen Dissens innerhalb anarchistischer Debatten. Dieser ambivalenten Problematik geht Markus Lundström in *An Anarchist Critique of Radical Democracy* ebenfalls mit einem postanarchistischen Ansatz nach. Er beschreibt sie als notwendigerweise ungeklärt, da in der anarchistischen Theorie von ihrer Entstehung an bis hin zu jüngsten Debatten zwei Stränge existieren. Die anarchistische Demokratiekritik (u.a. Bakunin, Malatesta, Goldman, Black, Gelderloos, CrimethInc) begreift jene aufgrund ihres Autoritäts-, Repräsentations- und Mehrheitsprinzips in jeder Ausprägung als Herrschaftsform, die darum im fundamentalen Gegensatz zu Anarchie stünde, wobei die daraus folgenden strategischen Konsequenzen zunächst offenbleiben (Lundström 2018: 50–61). Mit der anarchistischen Wiederbeanspruchung (»reclamation«) von Demokratie (u.a. Godwin, Woodcock, Goodman, Chomsky, Bookchin, Graeber, Milstein) wird dagegen Anarchie als ihre Vervollkommnung bzw. Demokratie als Übergangsstadium zur Anarchie, angesehen (Ebd.: 34–50, 61–67), wie auch Newman dies ausdrückt. Die Argumentationsgänge beider Stränge parallel zu lesen, führt Lundström zur Diskussion des Verhältnisses von radikaler Demokratie (im Sinne Rancières) und Anarchie (Ebd.: 77–81). Dabei hebt er – als *einen* möglichen Ansatz – die Paradoxität beider theoretischer Stränge mit der Chiffre des »unmöglichen Arguments« (einer anarchistischen Gesellschaft) auf eine neue Stufe (Ebd.: 70–75). Er erkennt daraufhin, dass Ansätze radikaler Demokratie – im Unterschied zumindest zur Hälfte der anarchistischen Tradition – eine *Radikalisierung* derselben anstreben, also an demokratischen Prinzipien und dem demokratischen Versprechen festhalten. Die Schlussfolgerung seiner Überlegungen besteht dementsprechend darin, dass das Postulat des »unmöglichen Arguments« der Anarchie, radikale Demokratietheorien grundlegend weiterentwickeln kann (Lundström 2018: 82).⁴⁶ Graeber weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Debatten um Demokratie im Mittelpunkt der inhaltlichen Auseinandersetzungen in der globalisierungskritischen Bewegung standen, wobei sich unterschiedliche Positionen letztendlich in der Praxis erweisen müssten und dahingehend meistens sehr ähnliche strategische Schlussfolgerungen gezogen wurden. Zusammenfassend gibt er zu bedenken,

»dass die anarchistische Lösung – dass es für dieses Paradox schlechthin keine Lösung gibt – wirklich gar nicht so unvernünftig ist. Der demokratische Staat war schon immer

46 Eine andere Perspektive formuliert dagegen Mouffe mit ihrer Entgegensetzung von *Liberalismus* und *Demokratie*, welche in einem paradoxen Spannungsverhältnis zueinander stünden, woraus sie ebenfalls das Anliegen einer »Radikalisierung der Demokratie« ableitet. Trotz gegenteiliger Behauptung verbleibt sie damit im Unterschied zum Anarchismus im liberal-demokratischen und auch nationalstaatlichen Rahmen (vgl. Mouffe 2008).

Weitere Aufschlüsse über diese Thematik wird auch die bisher unabgeschlossene Dissertationsschrift von Christian Leonhardt zum Thema »Figurationen des Politischen« geben. Leonhardt beschäftigt sich darin mit der inneren Spannung der Demokratie, ausgehend von ihrer postulierten Krise. Von radikalen Demokratietheorien ausgeht – mit Rancière im Fokus – entwickelt er darin eine anarchistisch-radikaldemokratische Überlegung.

ein Widerspruch. Die Globalisierung hat einfach die morsche Untermauerung freigelegt, indem sie Entscheidungsfindungsstrukturen in planetarischen Maßstab notwendig machte, wo jeder Versuch, den Anschein von Volkssouveränität, geschweige denn -beteiligung, zu wahren, augenscheinlich absurd wäre« (Graeber 2013: 246).

Demnach kann festgehalten werden, dass *Politik* in einer Gesellschaftsform mit (unvollständigen) demokratischen Ansprüchen und Verfahren aus anarchistischer Sichtweise ebenso paradox erscheint wie die *Demokratie* selbst. Daher wird mit radikalen Demokratietheorien angenommen, dass es gerade die Kritik und die Überschreitung der (liberalen) Demokratie ist, welche sie andererseits vor dem rechtspopulistischen, antidemokratischen Hegemonieprojekt bewahren würde (Flügel-Martinsen 2020: 9–17). Der postanarchistische Ansatz stellt eine brauchbare Möglichkeit dar, um dieses (anti-)politische Phänomen zu theoretisieren und wird daher im folgenden Abschnitt dargestellt. Die sich daraus ergebenden möglichen Schlussfolgerungen und Handlungsoptionen sind hingegen nicht vorrangig politisch-theoretisch, sondern in den Praktiken und Debatten von Akteur*innen in emanzipatorischen sozialen Bewegungen zu entwickeln.

2.4.3 Postanarchismus

Der Begriff *Postanarchismus* wurde von Newman in seiner Dissertationsschrift von 2001 (Newman 2007: 1–28) geprägt. Damit will er nach einer – verkürzten und lediglich anhand von Kropotkin und Bakunin dargestellten⁴⁷ – Bezugnahme auf den »klassischen« Anarchismus, dessen essentialistischen Annahme mit der Theorie Stirners und poststrukturalistischer Theoriebildung entkernen, gleichzeitig aber seinen ethischen Gehalt für das 21. Jh. aktualisieren. Einen Vorstoß in diese Richtung hatte bereits Andrew M. Koch in einem Aufsatz gemacht (Koch 1993). Beim Postanarchismus geht es um einen Versuch, anarchistisches Denken in Frage zu stellen, um es weiter zu entwickeln. Dies geschieht vorrangig in Bezug auf die essentialistischen, naturalistischen, universalistischen, eurozentrischen und epistemologischen Grundannahmen, welche der traditionelle Anarchismus zweifellos beinhaltet. Anhand der Dekonstruktion eines Textes von Erich Mühsam unter dieser Passage soll dies illustriert werden. Während die meisten postanarchistischen Autor*innen an den ethischen und (anti-)politischen Grundvorstellungen des Anarchismus festhalten, verschiebt sich mit dieser Herangehensweise die Perspektive insbesondere in Hinblick auf Subjekt- und Staatsverständnisse, auf Macht und Herrschaft, Widerstand und Freiheit. So schreibt Jürgen

47 Die verkürzten und teilweise falschen Annahmen Newman werden schon bei einer geringen Beschäftigung mit den »klassischen« anarchistischen Denker*innen deutlich. Jun bringt dies deutlich auf den Punkt, wenn er schreibt:

»These same writers have attributed numerous ideas to the so-called classical anarchists that they simply do not hold. It is not true, for example, that Kropotkin believed in a fundamentally altruistic or cooperative human »essence« or that Bakunin believed that all power as such is repressive. Nowhere do the anarchists make such claims; in fact, they repeatedly deny them. But this doesn't seem particularly important to the postanarchists. They have produced a helpful caricature of anarchism, a straw man that has been used again and again to play up the alleged novelty of post-modernism« (Jun 2012: xiii).

Mümken, dass das Menschen- und Weltbild des klassischen Anarchismus überholt sei, was eine grundsätzlich neue Diskussion über anarchistische Perspektiven erforderlich mache, ohne ihre Zielvorstellungen oder Traditionen deswegen völlig aufzugeben (Mümken 2005b: 20f.). Als Bindeglieder zwischen »klassischem« und Post-Anarchismus gelten Stirner mit seinem radikal egoistischen Subjektverständnis und Landauer, dessen häretisches Geschichts-, Gesellschafts- und Herrschaftsverständnis als Projekt einer alternativen Moderne beschrieben werden kann (vgl. Wolf 2015).

Zum ersten Mal sei der Begriff laut Mümken (2005a: 11) 1987 von Hakim Bey im Essay *Post-Anarchism Anarchy* verwendet worden, auf dessen Grundlage u.a. Beys Konzeption der »ontologischen Anarchie« und »Temporären Autonomen Zone« beruht (Bey 1994). Eine wesentliche Vorlage für das postanarchistische Denken lieferte Todd May mit *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (1994). Darin vertritt er die These, der Poststrukturalismus könne im Grunde genommen als Theorie des Anarchismus verstanden werden. Dieser Annahme stimme ich nicht zu, da ich davon ausgehe, dass es sowohl eigenständige anarchistische Theorien geben kann, als auch, dass poststrukturalistische Theorien durchaus verschiedene politisch-weltanschauliche Strömungen beeinflussen können.

Im deutschsprachigen Raum verbreitete Mümken den Begriff Postanarchismus und die Diskussion darum (u.a. Mümken 1998). Eine Textsammlung zur Debatte von 1998 bis 2008 stellte er auf www.postanarchismus.net zusammen. Weiterhin ist hier Jens Kastners Untersuchung der libertären Aspekte Zygmunt Baumans Soziologie zu nennen (Kastner 2000). Da anarchistische Herangehensweisen und Positionen im akademischen Betrieb kaum ernst genommen werden, sieht Peter Seyferth mit einer »postmodernen« Staatskritik ein mögliches Einfallstor für den Anarchismus in diesen, was freilich auch dessen theoretische Weiterentwicklung voraussetzt (Seyferth 2015: 30). Auch Michael Wilk versuchte sich ausgehend von Foucault mit den Möglichkeiten emanzipativer Prozesse in sozialen Bewegungen (Wilk 1999). Als bedeutender Referenzpunkt im internationalen Rahmen kann Richard J. F. Days *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements* (2005) gelten. Darin formuliert er das Ziel einer Überwindung hegemonialer, auf den Staat bezogener, Politikvorstellungen und -formen, gegen welche er die Logik von nicht-erzwingenden, nicht-universalisierenden Affinitätsbeziehungen stellt. Der Postanarchismus ist nach Day weder revolutionär noch reformistisch, sondern setzt in Anschluss an Landauer auf eine »strukturelle Erneuerung« (Day 2005: 11–17.). Darüber hinaus formuliert Day auch eine Kritik am Postanarchismus. Die Diskussion über ihn verselbständige sich, seine politischen Implikationen seien relativierend und die Adressierung von politischen Subjekten wenig brauchbar. Im Grunde genommen stelle der Postanarchismus laut Day einen notwendigen theoretischen Schritt dar, welcher jedoch zu überbrücken wäre (Ebd.: 159–172). An diese Thematik knüpft auch Tadzio Müller, mit einem fundierten Beitrag von 2003 an (Mueller 2011).

Lewis Call schrieb mit *Postmodern Anarchism* (Call 2002) ausgehend von Nietzsche, Foucault und Baudrillard ein kulturtheoretisches Werk. Gabriel Kuhn sieht Deleuze als wichtigen theoretischen Bezug für postanarchistisches Denken und beobachtet, dass französische Postmarxist*innen eine starke Beachtung bei anarchistischen Denker*innen fanden (Kuhn 2012: 123–139, vgl. Mümken 2003: 7ff.). Darüber hinaus gibt es eine ak-

tuelle anarchistische Aneignung des Denkens von Deleuze (vgl. van Heerden/Eloff 2019, Gray 2022). Dies gilt für viele poststrukturalistische Theoretiker*innen (May 2009: 11–17). Übrigens wären es v.a. Anarchist*innen gewesen, die frühe poststrukturalistische Texte in Verbindung mit Schriften der Situationistischen Internationale und subversiven Werken im Stil der »Kommunikationsguerrilla« ins Deutsche übersetzten – und zwar lange bevor ihr Studium in den Universitäten populär wurde.⁴⁸ Kuhn stellt allerdings auch die Frage, was das wesentlich Neue am sogenannten Postanarchismus wäre und vertritt die Ansicht, dass die Beschäftigung mit poststrukturalistischen Theorien für Anarchist*innen bedeutend sei, weil beide Stränge zahlreiche Schnittpunkte aufwiesen, dies aber keineswegs heiße, nun völlig mit vergangenen Traditionen abzuschließen. Insbesondere bestehe Anarchismus nicht in einem bestimmten Schriftenkanon, sondern in einer politischen Praxis und einer dementsprechenden theoretischen Herangehensweise (Kuhn 2009: 18–24). Im Sammelband *Contemporary Anarchist Studies* wird beispielhaft deutlich, dass über die letzten 20 Jahre eine Annäherung von Anarchist*innen an den akademischen Betrieb bzw. eine Intellektualisierung einiger anarchistischer Aktivist*innen sowie eine Beschäftigung von kritischen Akademiker*innen mit dem Anarchismus stattgefunden hat (Amster et al. 2009). Dass dieser Trend tatsächlich zu einer Akademisierung des Anarchismus führt oder es sich einen echten wissenschaftlichen Hype um anarchistische Themen im Gewand des Postanarchismus handelt, kann jedoch bestritten werden.⁴⁹

Mit dieser Herangehensweise motiviert die anarchistische Beschäftigung mit poststrukturalistischen Theorien dazu, eine Freiheit im Denken zu entwickeln und einzufordern, mit welcher die spezifisch moderne Rationalität – bspw. für ihre Ausprägung von Binaritäten – kritisiert werden kann. Auf diese Weise wird eine Kritik »dogmatischer« Annahmen des klassischen, »rationalistischen« Anarchismus formuliert. Diese lasse sich musterbildlich bei Bakunin nachweisen, der wie die progressiven Wissenschaftler*innen seiner Zeit einem wissenschaftlichen Determinismus anhing und mechanische Naturgesetze für universell hielt, weswegen auch (feste) Gesetze für die Gesellschaft erkennbar seien. Kropotkin ging noch weiter, wollte einen »wissenschaftlichen Anarchismus« entwickeln und verstand den Anarchismus selbst als auf die mechanische Erklärbarkeit aller Naturerscheinungen gegründet, woraus er auch eine

48 Diese Aussage entnehme ich einem Gespräch mit Aktiven in der Berliner anarchistischen »Bibliothek der Freien«.

Schnittstellen zwischen poststrukturalistischen und anarchistischen Denken werden z.B. auch bei der griechischen Gruppe *Void Network*, auf dem Blog *autonomies.org* und auf *non.copyriot.com* deutlich.

49 Eine Konferenz mit dem Titel »The anarchist turn« der New School for Social Research in New York 2013, aus der ein gleichnamiger Sammelband hervorgegangen ist (Blumenfeld/Bottice/Critchley 2013) könnten zwar den Eindruck einer Akademisierung des Anarchismus erwecken, ebenso wie die Konferenzen des *Anarchist Studies Network* in Großbritannien (Anarchist Studies Network 2023). Trotz dieser Entwicklung und den Möglichkeiten im englischsprachigen Raum, sich im Wissenschaftsbetrieb anarchistisch zu positionieren und unter diesem Stichwort zu publizieren, handelt es sich dennoch um eine marginale Entwicklung. Gleichwohl tragen bekannte anarchistische Intellektuelle wie Noam Chomsky, David Graeber, Andrej Grubčić oder Ruth Kinna zweifellos dazu bei, anarchistische Theorien weiterzuentwickeln, anzuwenden und zu etablieren sowie sie zu verbreiten und zu legitimieren.

wissenschaftliche Ethik entwickelte und den Menschen Solidarität und Kooperation als naturalisierte Eigenschaften zuschrieb. Überdies waren die klassischen Anarchist*innen fast ausnahmslos technik- und fortschrittsgläubig und in diesem Zusammenhang ganz der Moderne und dem aufklärerischen Denken verhaftet (Mümken 2005a: 17ff.).

Gegen diese Ansichten schrieb Paul Feyerabend metaphorisch:

»Ganz wie ein gut dressiertes Haustier seinem Herrn gehorcht, wie verwirrt es auch immer sein mag, genauso gehorcht ein gut dressierter Rationalist dem Vorstellungsbild seines Herrn, er hält sich an die Grundsätze des Argumentierens, die er gelernt hat, und zwar auch dann, wenn er sich in der größten Verwirrung befindet, und er kann überhaupt nicht erkennen, dass das, was er als ›die Stimme der Vernunft‹ ansieht nichts anderes ist als die kausale Nachwirkung seines Trainings. Es kommt ihm nicht in den Sinn, dass die Berufung auf die Vernunft, der er sich so bereitwillig unterwirft, ganz einfach ein politisches Manöver ist« (Feyerabend 1986: 24, 249).

Postanarchismus kann auch in der Hinsicht von Überwindung des vermeintlichen Gegensatzes von Anarchismus und Marxismus verstanden werden, insofern, als dass grundlegende (post)anarchistische Gedanken Eingang in postmarxistische Theoriebildung fanden. So schreibt bspw. John Holloway, Ausgangspunkt seines Buches *Kapitalismus aufbrechen* sei

»das Verweigern-und-Schaffen, das, was nicht ins kapitalistische System passt: hier war der Marxismus, der sich auf die Analyse von Herrschaft konzentrierte, schwach und der Anarchismus stark. Dann aber führt uns das Nachdenken über Kämpfe und ihre Schwierigkeiten zur gesellschaftlichen Kohäsion und ihren Widersprüchen: dies bringt uns zur Analyse des Doppelcharakters der Arbeit. Hier verlassen wir den Anarchismus und wenden uns Debatten, die eher der marxistischen Tradition angehören, zu. Unser Ausgangspunkt bleibt jedoch entscheidend und lässt uns gegen den Hauptstrom marxistischen Denkens anschwimmen« (Holloway 2010b: 186).

In dieser Hinsicht spricht für das »post-ideologische« Denken, dass Holloway selbst es für belanglos hält, seine Theorie zu »etikettieren«. Als Anarchist will er sich nicht bezeichnen, was Day kritisiert, da Holloway sich der Kerngedanken der anarchistischen Tradition bediene, aber bspw. im Verständnis des Staates und von Machtbeziehungen klassischen marxistischen Paradigmen verhaftet bleibe und letztendlich seinem eigenen Anspruch nicht gerecht werde, einen Weg aufzuzeigen, wie die Welt ohne eine Machtübernahme nun verändert werden könne (Day 2005: 157f.). Eine Kritik übt auch Philippe Kellermann, der Holloway ebenfalls vorwirft, die historische Herleitung seiner Annahmen und die kontroversen Debatten darum zu verschleiern, sich nicht kritisch mit Marx auseinanderzusetzen und den Anarchist*innen den Vorwurf der Identitätsbildung aufzuerlegen, während er diese für den Marxismus verleugne (Kellermann 2012: 186–204). Gleichwohl ist die Parallelisierung zwischen dem Postanarchismus und dem Postmarxismus, wie ihn prominent Laclau und Mouffe (1991) entwickelten und ihn etwa maßgeblich Oliver Marchart (2010, 2013) vertritt, ziemlich naheliegend. Ersterem wird der Anschein einer krampfhaften Kunstschöpfung genommen, wenn auf seine plausibel begründbare theoretische Herkunft verwiesen wird. Mit *Post-Anarchism. A Reader*, heraus-

gegeben von Duane Rousselle und Süreyya Evren (2011), werden erneut verschiedene Beiträge zusammengestellt, um das Feld des Postanarchismus zu umreißen. Schließlich legte Rousselle noch einmal mit seiner Schrift *After Post-Anarchism* (Rousselle 2012) nach, in welcher er feststellt, die (englischsprachige) Debatte um Postanarchismus verdeutliche, dass dieser schon immer mit dem Anarchismus verknüpft gewesen wäre, während Anarchismus zugleich stets über sich hinaus weise, weswegen eine Entgegensetzung schlichtweg keinen Sinn ergäbe. In diesem Zusammenhang gehe es ferner auch um die Versöhnung einer akademischen Debatte mit dem traditionellen Anarchismus innerhalb emanzipatorischer sozialer Bewegungen (Ebd.: 4f.). Die postanarchistische Kritik am Essentialismus und ontologischen Annahmen des klassischen Anarchismus sei demnach absolut notwendig gewesen (Ebd.: 12), verweise jedoch auf die Wiedergewinnung eines instabilen Rahmens anarchistischer Ethik als offen gehaltene Grundlage (Ebd.: 37–118). Deren Möglichkeit begründet Rousselle darauffolgend, um den nihilistischen Tendenzen poststrukturalistischer Theorien entgegenzuwirken. Der Schritt »toward post-anarchism has highlighted the ethical preoccupation of traditional anarchist philosophy. Post-anarchism is therefore a meta-ethical discourse on traditional anarchism« (Ebd.: 262) und könne damit eigene ethische Werte und Handlungen schaffen (vgl. Critchley 2008: 105–160).

Obwohl sich die postanarchistischen Überlegungen quasi aus sich selbst heraus auflösen, werden jene von anderen anarchistischen Theoretiker*innen problematisiert. Benjamin Franks formulierte einen Einspruch, indem er u.a. Newman (zurecht) ein falsches Verständnis klassischer anarchistischer Denker*innen, die Abkehr vom Konzept »Klasse« und auch von sozialen Bewegungen vorwarf (Franks 2008). In ihrem Artikel *What's wrong with Postanarchism* kritisieren Jesse Cohn und Shawn Wilbur Newman ebenfalls für die Ausblendung etlicher klassischer anarchistischer Denker*innen, für die Reduktion der Heterogenität anarchistischer Tradition und für die Unterstellung, es bestünde ein Widerspruch in den Annahmen, dass Menschen zwar in Opposition zu Herrschaft stehen, jene aber aus der Form ihrer Vergesellschaftung hervorgehe. Sie bemängeln eine verallgemeinerte Kritik am modernen Rationalismus, eine problematische Anwendung des poststrukturalistischen Machtbegriffs auf den »klassischen« Anarchismus, die Suggestion, der Anarchismus wäre nicht mehr zeitgemäß, die falsche Behauptung, Godwin, Bakunin oder Kropotkin hätten ein »essentialistisches«, verkürzt positives Menschenbild, eine Überbetonung der Bedeutung Stirners sowie schließlich eine Tendenz zum Subjektivismus und Relativismus (Cohn/Wilbur 2007). Ausführlicher kritisiert Nathan Jun den poststrukturalistischen Anarchismus bereits in der Einleitung und gegen Ende seines Buchs *Anarchism and Political Modernity* (Jun 2012: xii–xvii, 164–181). Diese Kritik griff Newman auf, schlug daraufhin umso konsequenter einen individual-anarchistischen Kurs mit starkem Fokus auf Subjekt (und dessen Unterwerfung) ein und stellte keinen Bezug zu sozialen Bewegungen her. In *Postanarchism* tritt er für ein Ende des anarchistischen Festhaltens an Meta-Narrativen ein. Seiner Ansicht nach stünde im Zentrum des Anarchismus

»the idea of autonomous thinking and acting which transforms contemporary social spaces in the present sense, but which is at the same time contingent and interdeterminate in the sense of not being subject to predetermined logics and goals. This does

not mean that anarchism should not have ethical principles or be impassioned by certain ideals – but, rather, that it should not, and perhaps any longer *cannot*, see itself as a specific programme of revolution and political organization. This does not mean, of course, that all projects should be abandoned, but rather that there is no project of projects that determines all the others« (Newman 2016: 13).

Auch wenn Newman seiner Linie weiter folgt, scheint es, dass damit die Debatte um den Postanarchismus vorerst weitgehend erschöpft ist, wobei sie im englischsprachigen Raum einen festen Platz eingenommen hat, wie der einführende Beitrag von Newman in einem umfassenden Handbuch zeigt (Newman 2019). Dennoch eignet sich der postanarchistische Ansatz für eine theoretische Erneuerung anarchistischer Projekte, wie sich bspw. anhand von Subjekt-, Hegemonie, Politik- und Emanzipationstheorien zeigen lässt (vgl. Eibisch 2017, Eibisch 2019a).

Um die postanarchistische Denkweise zu verdeutlichen, werde ich diese nun in einem Exkurs am Beispiel der Schrift von Erich Mühsam *Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat* (Mühsam 1933/2010b) darstellen, welche jener zwei Jahre vor seiner Ermordung durch die Nazis verfasste. Der Text eignet sich aus zwei Gründen. Erstens fand er durch die Prominenz des Autors weite Verbreitung, ist damit Ausdruck anarchistischen Denkens seiner Zeit und prägte zugleich dessen spätere Rezeption mit. Zweitens synthetisiert Mühsam darin Gedankengänge von unterschiedlichen anarchistischen Denker*innen wie Proudhon, Kropotkin, Most, Landauer, Rocker, Tolstoi und Stirner und bildet daher eine Art umfassende Zusammenschau. Schon im Vorwort macht Mühsam deutlich, dass er mit dem Traktat keinen wissenschaftlichen Anspruch verbindet, sondern es sich um weltanschauliche politische Propaganda handelt. Dies ist für eine kritische Untersuchung des Textes selbstverständlich mitzudenken, um auf ihn keine Ansprüche zu projizieren, denen er nicht gerecht werden kann und will – wie bei vielen vergleichbaren Schriften aus anderen Lagern ebenfalls. Die Hinterfragung dient somit nicht der Delegitimierung der vertretenen Position, eher als *Methode* zu ihrer selbstkritischen Weiterentwicklung.

Zunächst überrascht es wenig, dass Mühsam in seiner Schrift stark normativ argumentiert, woraus er entscheidende (anti-)politische Schlussfolgerungen zieht. Dabei korreliert die Radikalität seiner Einstellung, mit welcher er für die soziale Revolution agitiert, mit der moralischen Aufladung der Sprache. Er schreibt:

»Wir Anarchisten bekämpfen den Kapitalismus, weil er die geistigen und sittlichen Werte der Menschheit den Gewinn- und Machtgelüsten einer skrupellosen materialistisch denkenden Herrschicht unterordnet. [...] Daß der Sozialismus an die Stelle des Kapitalismus treten soll, hat seinen Grund nicht in der praktischen Logik zweckdienlicher Ökonomie, sondern im moralischen Gewissen der gerechten Denkart. Wir verabscheuen den Hunger der Armen, und zwar um der Gerechtigkeit willen!« (Mühsam 2010b: 7, kursiv: J.E.).

Nun ist es keineswegs so, dass Mühsam den strukturellen Charakter ökonomischer Herrschaftsverhältnisse leugnet. Doch interessieren sie ihn in diesem Zusammenhang schlichtweg nicht, weil er die besitzenden Klassen in der Verantwortung für die Folgen

profitorientierten Wirtschaftens sieht und sich in einer entgegengesetzten, streng humanistischen Position sieht. Hierbei werden seine ontologischen Annahmen klar, begründet er seine Haltung doch damit, dass sich jede »Erklärung, *was Gerechtigkeit sei, erübrigt* [...]». Denn das Vermögen, zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden, ist eine dem Menschen von Natur innewohnende Gabe, genau wie die Gabe, Lust und Schmerz zu empfinden« (Mühsam 1933b: 8, kursiv: J.E., vgl. ebd.: 20). Stärker noch als bei anderen anarchistischen Autor*innen ist bei Mühsam ein Hang für manichäische Entgegensetzungen ausgeprägt, welche freilich nicht untypisch für eine Situation der Zuspitzung sozialer und politischer Kämpfe sind. Damit verfällt er jedoch wiederholt in essentialistische Annahmen, die sich maßgeblich bei seinem Verständnis von Staat und Gesellschaft wiederfinden. Diese seien nämlich

»zweierlei. Weder ist die Gesellschaft eine Zusammenballung aller verschiedenen Organisationen und Verbindungen, innerhalb deren die Menschen ihre gemeinschaftlichen Angelegenheiten ordnen und unter denen der Staat neben anderen Einrichtungsformen besteht, noch ist der Staat von etlichen Möglichkeiten eine der Organisationsarten, in denen sich die Gesellschaft verkörpern kann. *Es ist in aller Eindeutigkeit so, dass wo Gesellschaft besteht, für den Staat kein Raum ist, wo aber der Staat ist, er als Pfahl im Fleische der Gesellschaft steckt, ihr nicht erlaubt, Volk zu bilden* und [...] sie statt dessen in Klassen trennt und dadurch verhindert, Gesellschaft zu sein. Ein zentralisiertes Gebilde kann nicht zugleich ein föderalistisches Gebilde sein. [...] *Staat und Gesellschaft sind gegensätzliche Begriffe; eins schließt das andere aus*« (Ebd.: 12, kursiv: J.E.).

Die allgemein beliebten Vergleiche sozialer Tatbestände und Prozesse mit aus der Natur entlehnten Vorgängen, gewinnen bei Mühsam mehr als nur den Charakter einer Analogie, sondern sprechen für eine Naturalisierung gesellschaftlicher Phänomene. Zum wichtigen Thema des wahrgenommenen Gegensatzes von Einzelnen und Kollektiven äußert er:

»Gesellschaft und Mensch ist demnach *als einheitlicher Organismus zu begreifen*, und jeder Fehler in der Wechselbeziehung der Menschen zu einander muss sich als gesellschaftlicher Schaden, jeder *Mangel in der gesellschaftlichen Ordnung als Krankheitserscheinung im sozialen Getriebe* und somit als Benachteiligung von Individuen in Erscheinung setzen. Diese Untrennbarkeit eines Ganzen von seinen Gliedern, dieses Ineinander-Verstricktsein der Teile, deren jedes *ein Organismus mit den Eigenschaften des Ganzen* ist, dieses Miteinander- und Durcheinander-Bestehen des Einzelnen und des Gesamten ist das Merkmal des *organischen Seins in der Welt* und jeder Verbindung in der Natur« (Ebd.: 11, kursiv: J.E.).

Schließlich kann auch Mühsams apriorische Setzung von Wahrheit hinterfragt werden. »Freiheit« gilt in der Weltanschauung des klassischen Anarchismus gewissermaßen als transzendentaler Dreh- und Angelpunkt aller weiteren Überlegungen. Demnach sei Freiheit »der Inbegriff alles anarchistischen Denkens und Wollens. Um der Freiheit willen sind wir Anarchisten, um der Freiheit willen Sozialisten und Kommunisten, um der Freiheit willen kämpfen wir für Gleichheit, Gegenseitigkeit und Selbstverantwortlichkeit, um der Freiheit willen sind wir international und föderalistisch gesinnt« (Ebd.:

32). Diese starke epistemologische Grundannahme weist in ihrer literarischen Weite jedoch eine logische Verengung auf, die zwangsläufig zu tautologischen Begründungen führen muss, wie sie sich bei Mühsam dann auch mustergültig finden:

»Freiheit ist indessen nichts, was gewährt werden kann. Freiheit wird genommen und gelebt. Auch ist Freiheit keine Summe von Freiheiten, sondern die alle Lebensumstände umfassende Einheit der von jeder Obrigkeit und jeder Autorität gelösten Ordnung der Dinge. *Es gibt keine Freiheit der Gesellschaft, wenn die Menschen in Unfreiheit leben. Es gibt keine Freiheit der Menschen, wenn die Gesellschaft unfrei, zentralistisch, staatlich, machtmäßig organisiert ist. Die Freiheit der Anarchie ist die freie Verbündung freier Menschen zu einer freien Gesellschaft. Frei ist der Mensch, welcher freiwillig handelt, der alles, was er tut, aus der eigenen Einsicht der Notwendigkeit oder Wünschbarkeit seiner Tat verrichtet. Die Voraussetzung dafür, dass jeder Mensch nur in freiwilliger Entschlossenheit das Seinige tut, ist eine Gesellschaft, die keine Vorrechte durch Macht oder Eigentum kennt*« (Ebd.: 33, kursiv: J.E.).

Wie erwähnt wollte ich anhand des hervorragenden Traktats Mühsams dessen Aussage nicht schmälern. Am Beispiel habe ich aufgezeigt, dass in diesem Text, in welchem Grundgedanken des klassischen Anarchismus verdichtet und zugespitzt formuliert sind, 1. ein starkes normatives humanistisches Pathos vorgetragen wird, 2. ontologische Annahmen (des natürlichen Gerechtigkeitsempfindens) nicht begründet werden, 3. von essentialistischen Vorstellungen (von Staat und Gesellschaft) ausgegangen wird, 4. eine Naturalisierung gesellschaftlicher Gegenstände betrieben wird (Gesellschaft als Organismus) und 5. durchaus fragwürdige epistemologische Voraussetzungen (Freiheit) zu Grunde liegen. In diesem Sinne kann die postanarchistische Herangehensweise eine Möglichkeit sein, um zur Hinterfragung und Erweiterung des hier als »klassisch« bezeichneten Anarchismus beizutragen, wodurch umso mehr nach dem Gehalt bspw. des betrachteten Textes gefragt werden kann.

2.4.4 Das Spannungsfeld der (Anti-)Politik bei Saul Newman

In diesem Abschnitt wende ich mich Saul Newmans Buch *The Politics of Postanarchism* (Newman 2010) zu, dessen grundlegende theoretische Figur den Ausgangspunkt für die vorliegende Arbeit darstellt. Um in die Denkweise Newmans einzutauchen, werde ich zunächst seine für den vorliegenden Zusammenhang relevanten Grundüberlegungen darstellen, bevor ich mit der theoretischen Figur von *Politik – Anti-Politik – Politik der Autonomie* weiterarbeite.⁵⁰

Newman sieht das Spezifische im anarchistischen politischen Denken darin, dass dieses sich auf eine bestimmte Paradoxie gründe. Der »klassische« Anarchismus wäre

50 Dabei ist darauf hinzuweisen, dass Newman diese Begriffe adaptiert. Mindestens Bartsch (1972: 12) erwähnt bereits die »Antipolitik« des Anarchismus. Mit dem Kapitel *The (Anti-)Politics of Autonomy* verwendet Katsiaficas (2006: 187–233) schon 1997, also 13 Jahre vor Newman, die postmoderne/poststrukturalistische Herangehensweise, die ihn ebenfalls nicht zu einer Unauflöslichkeit der in Politik enthaltenen Spannung bei den Autonomen führt. Bedauerlicherweise legt Newman nicht offen, woher er seine theoretische Figur bezieht.

von seinen Träger*innen demnach als eine *Anti-Politik* verstanden, das heißt, mit ihm wäre das Prinzip *des Sozialen* gegen jenes *des Politischen* stark gemacht worden. Die anarchistische Grundannahme besteht darin, dass *die Abschaffung des Staates zu einer Abschaffung der Politik* führen müsste (Ebd.: 4). Weil der Staat aus anarchistischer Perspektive kein neutrales Institutionen-Set, vielmehr ein eigendynamisches Herrschaftsverhältnis darstellt *und* weil im Anarchismus durch präfiguratives, direktes Handeln eine Kohärenz von Zielen und Mitteln hergestellt werden soll, resultiert daraus eine mindestens kritische Perspektive auf die größtenteils verstaatlichte Politik. Dabei bezieht sich Anarchismus nach Newman auf Aufstände, Sehnsüchte nach totaler Emanzipation, Religionskritik, Regierungslosigkeit und Selbstverwaltung, wie es sie in der Geschichte immer wieder gab (Ebd.: 16f.). *Politik wurde also in den staatlichen Institutionen und Praktiken verortet, welche die vernünftige und ethisch gute Entfaltung einer Gesellschaft von freien und gleichen Einzelnen (sowie ihre Selbstorganisation) verhindern, autoritär unterdrücken und für die Zwecke der Herrschenden vereinnahmen würden.* Mit diesen Überlegungen fragt Newman:

»[W]hat is anarchism as a form of politics? Is there an anarchist political theory as such? Is anarchism more than simply the rejection of political authority, the rebellious impulse or Bakunin's famous ›urge to destroy‹ – valuable as they are? Does anarchism have something distinct to offer political thought? This question, however, brings to the surface a certain paradox in anarchism, since anarchism has always considered itself an anti-politics. Anarchism has consciously sought the abolition of politics, and has imagined a sort of Manichean opposition between the social principle – constituted by natural law, and moral and rational conditions – and the political principle – which was the unnatural order of power. Therefore, the abolition of the state was seen as the very abolition of politics itself, the revolt of the social against the political« (Ebd.: 3f.).

In der praktischen Erfahrung sozialer Kämpfe schien sich dies zu bestätigen, denn Anarchist*innen begriffen *den Staat* als künstliche, der Gesellschaft äußerliche und grundlegend auf Gewalt gegründete Instanz. Als Interessenvertretung der herrschenden Klassen wäre der Staat, wie erwähnt, nicht einfach neutral und könnte also nicht von libertär-sozialistischen Bewegungen genutzt werden. Mit der Annahme seiner Eigendynamik in der anarchistischen Theorie wurde die orthodoxe marxistische Vorstellung abgelehnt, derzufolge der Staat lediglich ein Produkt der ökonomischen Verhältnisse in der Klassengesellschaft und somit Instrument des Bürgertums sei, weswegen er auch vom Proletariat übernommen werden könne (Ebd.: 81). Vielmehr befinde er sich in einer »relativen Autonomie« zum Kapitalismus und sei (zumindest relativ) unabhängig vom direkten Einfluss durch bürgerlich-kapitalistische Interessen. Gerade dadurch könne er den Kapitalismus als Gesellschaftssystem einrichten und aufrechterhalten. Diese Überlegungen wurden auch in späteren marxistischen Staatstheorien ausgeführt (Ebd.: 75ff.).⁵¹ Mit der anarchistischen Staatstheorie wird hingegen noch einen Schritt weiter gegangen und nicht nur die strukturelle Eigenlogik des Herrschaftsanspruches und das grundsätzliche Selbsterhaltungsinteresse des Staates begriffen. *Staat* wird in ihr als abstrakte Herrschaftsstruktur, als Herrschaftsverhältnis und als Beamtenapparat angesehen.

51 Vgl. Nicos Poulantzas (2002), Joachim Hirsch (2002, Hirsch 2005), Bob Jessop (1990, Jessop 2016).

Mit ihm werden die anderen Herrschaftsverhältnisse (Kapitalismus, Patriarchat, weiße Vorherrschaft und Naturbeherrschung, J.E.) organisiert und aufrechterhalten, um seine eigene Machtposition immer weiter auszubauen und zu vertiefen (Ebd.: 77f.). Dementsprechend bringt Staatlichkeit auch neue herrschende Klassen hervor, wenn der politische Machtapparat in einer Revolution von bestimmten Gruppierungen übernommen wird, die fortan ganz in der Logik staatlicher Politik aufgehen. Demnach richtet sich die besondere anti-politische Haltung der Anarchist*innen gegen die *Verstaatlichung von Politik*.

Anti-Politik besteht Newman zufolge in der Bezugnahme auf Utopien⁵² und (gemeinsam ausgehandelte, J.E.) Ethik. *Utopie* bedeute dabei nicht ein genaues Programm für die Zukunft vorzulegen, sondern verweise darauf, *dass es etwas Anderes und einen Fluchtpunkt außerhalb der bestehenden Ordnung staatlicher Souveränität gibt*.⁵³ Mit utopi-

52 Prinzipiell schließe ich mich dem pragmatischen und relativ wertfreien Utopiebegriff an, wie ihn Landauer entfaltet (Landauer 1977).

Spehr meint in diesem Zusammenhang, dass »politische Utopie« heute notwendigerweise auch immer »Anti-Utopie« sein müsse und analogisiert dies ebenfalls mit einem Widerstreit von »Politik und Anti-Politik« (Spehr 2003: 55–71). Im zweiten Teil seiner Schrift *Gleicher als andere. Eine Grundlegung der freien Kooperation* heißt es: »Eine Bilanz des vergangenen Jahrhunderts kann nicht alles was darin geschehen ist, dem Wirken politischer Utopien anlasten, aber sie lässt eine prinzipielle Skepsis nicht nur berechtigt, sondern geboten erscheinen. Die Unterwerfung der Welt unter Bilder und Visionen, die Riten der Wichtigkeit, der Vorrangigkeit und der Priesterherrschaft der Eingeweihten, haben Folgen. [...] Damit hat sich politische Utopie nicht erledigt. Sie muss nur zugleich auch Anti-Utopie sein; nicht nur Politik, sondern auch Anti-Politik. Anstatt herrschaftsförmige Zugriffe zu legitimieren und die Individuen zu entmündigen, muss ihr Kern darin bestehen, sich gegen herrschaftsförmige Zugriffe zu verteidigen und auf dem Recht auf eigene Entscheidung zu beharren. Dafür ist politische Utopie heute notwendiger denn je« (Ebd.: 55). Damit fordert er im Kontext seiner Überlegungen dennoch eine neue *Politik*: »Jenseits der abstrakten Bestimmung, wie sie das Prinzip der freien Kooperation gibt, bedarf es einer konkreten Politik, die auf bestimmten Lernerfahrungen von Emanzipationsbewegungen beruht und Alternativen zur herrschaftsförmigen Kooperation praktisch vorstellbar macht« (Ebd.: 51). Für eine emanzipative politische Utopie nennt Spehr vier Kriterien, welche er im Folgenden weiter ausführt. Sie dürfe *nicht preskriptiv, elitär, hierarchisch und kein getarnter Eskapismus* sein (Ebd.: 56ff.). Letztendlich umkreist er mit seinen Überlegungen Ähnliches, was in dieser Arbeit (s.u.) hinsichtlich der sozialen Revolution ausgeführt wird.

53 Es besteht eine Kontroverse darüber, inwiefern Utopien ein in normativer Hinsicht positiver Gehalt zugesprochen wird, sie »neutral« betrachtet werden können oder es auch anti-emanzipatorische Utopien (Weiß 2013) gibt. Klassischerweise wurde utopisches Denken mit dem Sozialismus verknüpft. Dem hier an Landauer (1977) angelehnten Verständnis nach, wird Utopie hingegen weitgehend neutral als *Verdrängtes, Unbewusstes und Sehnsüchte* verschiedener politisch-weltanschaulicher Lager begriffen. Diese konkurrieren miteinander und dementsprechend gibt es etwa auch faschistische Utopien (Knipp 2019).

Allgemein gehe ich mit der Formulierung in einem Sammelband zum Thema: »Politische Sehnsüchte, Wünsche und Hoffnungen müssen sich nicht im Detail ausformulieren lassen, sie motivieren gleichwohl das politische Handeln. Sie entstammen der gegenwärtigen Wirklichkeit, stellen ihr aber eine andere entgegen. Utopien artikulieren die Sehnsucht nach dem ganz Anderen und die reale Möglichkeit der Gestaltbarkeit der Zukunft. Schwindet das utopische Bewusstsein, verkümmert das Potenzial der Kritik. [...] Erst der Ruf nach dem Unmöglichen, Inbegriff des Utopischen, ermöglicht dagegen, das Bestehende kritisch zu hinterfragen und ihm zu widerstehen« (jour fixe initiative 2013: 7).

schem Denken, welches in alltäglichen Kämpfen aufkommt, werden somit die Grenzen der bestehenden Ordnung in Frage gestellt. Ähnliches geschieht mit der *ethischen Dimension* des Anarchismus. Mit ihr wird einerseits ein Verständnis von Autonomie entfaltet, in welchem Freiheit und Gleichheit als prinzipiell untrennbar voneinander zusammengebracht werden (im Unterschied zu Liberalismus und am Staat orientierten Sozialismus). Andererseits störe anarchistische Ethik die bestehenden politischen Praktiken, Institutionen, Identitäten und Diskurse kontinuierlich – weil Freiheit und Gleichheit radikal gedacht nur jenseits der vorhandenen (staatlichen) Ordnung verwirklicht werden könnten (Ebd.: 6ff., 20f.).

Als *Anti-Politik* befänden sich Utopie und Ethik des Anarchismus somit außerhalb von staatlich-souveräner Politik und wirkten ohne und gegen diese. Im selben Zuge provozierten sie zudem eine Transzendierung der Politik, weil in dieser – v.a. in dem Verständnis und Versprechen von Demokratie – ein Potenzial zu ihrer eigenen Infragestellung und Überschreitung inhärent angelegt sei (Ebd.: 8, 57, 94). Deswegen bleibe Politik das, was Anarchist*innen mit ihrer Anti-Politik problematisieren und ablehnen. Gleichzeitig könnten anarchistische anti-politische Vorstellungen paradoxerweise nur umgesetzt werden, indem sich Menschen den Herausforderungen und Problemen der Macht stellen und selbst Politik machen (Ebd.: 138). (Alles andere wäre ein Rückzug ins politisch hergestellte Private und/oder in soziale Milieus und Szenen, womit der Anspruch aufgegeben werden würde, die *gesamte* Gesellschaft verändern zu wollen, J.E.) Weil Anti-Politik immer die *unbewusste Kehrseite* von Politik darstelle, müsse jede Konzeption von Politik mit dieser Paradoxie umgehen (Ebd.: 11). Das Spezifische im »klassischen« Anarchismus besteht für Newman darin, dass seine Anhänger*innen sich zunächst eindeutig auf die Seite der Anti-Politik schlagen und Politik – im Gegensatz zu allen anderen politischen Strömungen – grundlegend kritisieren bis ablehnen. Komplementär zur Benennung von Utopie und Ethik als anti-politische Momente, gibt es – über Newman hinausgehend – Sinn, Programmatik und Strategie als *politische Momente* bzw. als *Kennzeichen von Politik* zu denken.⁵⁴ Dadurch kann das Spannungsfeld zwischen Anti-Politik und Politik gut veranschaulicht werden (→ Fig. 7).

In der Bewegung nach Autonomie (von staatlicher Politik) zu streben (und damit Selbstorganisation zu ermöglichen),⁵⁵ generierten Anarchist*innen eine *Politik der Autonomie* und entwickelten damit ein eigenes paradoxes Politikverständnis, welches die staatliche Logik in Frage stelle (Ebd.: 11, 98ff.). Für Newman handelt sich damit um eine *Politik der Anti-Politik* (»politics of anti-politics«) bzw. um eine *anti-politische Politik* (»anti-political politics«) (Ebd.: 4–11, 37, 68ff., 92–95, 103, 138f.). Hierbei betont er, dass *Anti-Politik und Politik in einem unauflösbaren Spannungsfeld stehen und nicht einfach vermittelt oder miteinander versöhnt werden können oder sollen*. Denn die starke Gewichtung von Ethik und Utopie im Anarchismus sei von großer Bedeutung und weise auf die Grenzen von Politik

54 Zu Strategie und Programm vgl. auch Fußnote 50.

55 Diese Gedankenfigur wird von Spehr analog auf den Begriff der Emanzipation angewandt: »Emanzipation bedeutet, sich aus erzwungenen Kooperationen zu befreien und freie Kooperationen aufzubauen. Beides ist notwendig. Der Wegfall des Alten verbürgt nicht automatisch das Neue« (Spehr 2003: 50).

hin, die nicht lediglich *utopischer* oder *ethischer* betrieben werden soll, sondern grundsätzlich in Frage zu stellen sei.⁵⁶ (Zweifello ist der große Stellenwert von Utopie und Ethik im Anarchismus gegeben, wie sich nicht nur durch anarchistische Texte belegen lässt, sondern ebenso in anarchistischen Debatten, Denkformen, Symboliken und Lebensstilen zum Ausdruck kommt, J.E.) Im Schema unten wird das Spannungsfeld der (Anti-)Politik dargestellt und durch die Bereiche von Programmatik und Strategie komplementär auf der politischen Seite ergänzt (→ 1.7).

Wichtig sei der Prozess, mit politischen Mitteln⁵⁷ zunächst Distanz zu staatlicher Politik zu schaffen, ihre Legitimität zu untergraben und sich ihres souveränen Zugriffs zu entziehen (Ebd.: 93). Es wäre unsinnig und gefährlich, weiterhin an der als problematisch erachteten Vorstellung einer endgültigen Revolution festzuhalten, mit welcher *der* Staat (und mit ihm *die* Politik) einfach abgeschafft werden könnte, damit sich das vermeintlich Natürliche, Gute und Vernünftige *der* Gesellschaft von selbst entfalten könnte. Statt an dieser Vorstellung der »klassischen« Anarchist*innen festzuhalten, müsste in Prozessen und Schritten gedacht werden. Der Bruch mit der bestehenden Herrschaftsordnung solle vom Hier und Jetzt ausgehend gedacht und vollzogen werden, so Newman (Ebd.: 162f.).⁵⁸ Da erfahrungsgemäß bei derartigen Versuchen viel Unvorhergesehenes geschehe, sei es wichtig, Spontaneität zu stärken und fortwährend möglichst qualitative und nicht-vermittelte soziale Beziehungen aufzubauen (Ebd.: 128f.). Anarchistische Politik bedeutet für Newman aber nicht letztendlich im normalen politischen Betrieb mitzuspielen,⁵⁹ sondern tatsächlich *nach einem Außerhalb staatlicher Ordnung zu streben* (Ebd.: 3, 89, 103, 167, 174f.). Mit dieser Herangehensweise soll jedoch nicht darüber

56 Deswegen ist Weber zuzustimmen, wenn er formuliert: »Wer Politik überhaupt und wer vollends Politik als Beruf betreiben will, hat sich jener ethischen Paradoxien und seiner Verantwortung für das, was aus ihm selbst unter ihrem Druck werden kann, bewusst zu sein. Er läßt sich [...], mit den diabolischen Mächten ein, die in jeder Gewaltsamkeit lauern. [...] Wer das Heil seiner Seele und die Rettung anderer Seelen sucht, der sucht das nicht auf dem Wege der Politik, die ganz andere Aufgaben hat: solche, die nur mit Gewalt zu lösen sind« (Weber 2008: 78f.). Bekanntermaßen zielt Weber auf die Unterscheidung von »Verantwortungsethik« und »Gesinnungsethik« ab. Mit dieser Logik trennt er gesellschaftliche Sphären voneinander ab.

57 Wenn hier von *autonomer Politik* die Rede ist, meine ich damit u.a. konkreter die Schaffung von selbstverwalteten Räumen und Institutionen, den Aufbau horizontaler und selbstorganisierter sozialer Bewegungen, die Pflege egalitärer Beziehungen, antiautoritäre Aktionen etc.

58 Unter anderem in diesen Überlegungen zeigt sich Newmans teilweise oberflächliche Kenntnis der »klassischen« anarchistischen Texte, welche er zu dekonstruieren beansprucht. Dies lässt sich auch in Hinblick auf seine Dissertation (2007) feststellen und braucht an dieser Stelle nicht detailliert ausgeführt zu werden. Selbstverständlich dachten Anarchist*innen auch in der Vergangenheit ebenso komplexer wie dargestellt, als sie auch heute verkürzt denken, wie ich behaupte. Es kommt darauf an, welche Arten von Texten, von welchen Autor*innen, in welcher gesellschaftlich-historischen Situation betrachtet werden, um einschätzen zu können, inwiefern sie als durchdacht oder verkürzt bewertet werden müssen.

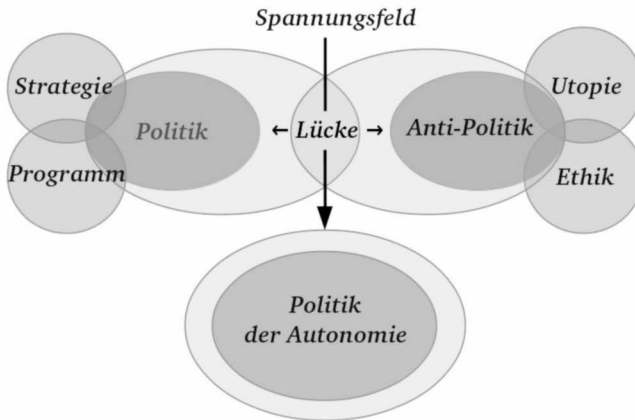
59 Aus diesem Grund handelt es sich bei *anarchistischer Politik der Autonomie* tatsächlich um einen anderen Ansatz als die zumindest im deutschsprachigen Raum verbreiteten (Rudimente von) links-radikalen Politikformen, welche sich permanent im Widerspruch befinden, mit ihren radikalen Vorstellungen einen pragmatischen Umgang zu finden, in der Realpolitik ihre radikalen Ansprüche jedoch nicht aufzugeben. Damit ist nicht gesagt, dass sich diese Herausforderung für Anarchist*innen gar nicht stellt, dennoch scheint die Entwicklung dezidiert sozial-revolutionärer Per-

hinweggetäuscht werden, dass staatliche Herrschaft heutzutage mittels Techniken und Programmen von Biopolitik, Überwachung und Grenzkontrolle, sozialstaatlicher Aktivierung, Bankenrettungen, internationalen Kriegseinsätzen und Militarisierung des Inneren, neoliberaler Selbstoptimierung usw. tatsächlich alle Lebensbereiche durchdringt und einen im Grunde genommen totalitären Anspruch auf die Gestaltung unserer Leben ausübt (Ebd.: 80).

Diese Einsicht muss aber nicht zu einer reformerischen Haltung führen, nach welcher die Logik staatlicher Politik letztendlich akzeptiert und durch sogenannte *Realpolitik* übernommen werden müsste, um einzelne links-emanzipatorische Ziele zu erreichen. Vielmehr kann umgekehrt aus dem unverschleierte Blick auf staatliche Herrschaft und den Machteffekten, die staatliche Politik auszeichnen und mit sich bringen, gerade die Konsequenz gezogen werden, sich *außerhalb und gegen* diese zu organisieren (Ebd.: 95ff.). Dies ergibt durchaus Sinn, wenn Politik nicht als immer schon dem Staat zugeordnet begriffen, sondern die *Hegemonie des Staates im Politischen angefochten* wird (Ebd.: 106). Dazu könne Macht demokratisiert und genutzt werden, um ihre Verfestigung zu Herrschaft zu verhindern und ohne selbst *an die Macht* kommen zu wollen (Ebd.: 103f.). Im Unterschied zum »klassischen« Anarchismus könne hierbei bspw. der »neutrale« Machtbegriff von Foucault verwendet werden. Demnach durchziehe Macht alle institutionellen Strukturen, sozialen Beziehungen und Subjekte, welche immer schon Effekte, also Ergebnisse, der vorfindlichen Machtbeziehungen seien – und sich deswegen auch verändern ließen (Ebd.: 62f.). In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass Newman ebenfalls einem Schwerpunkt darauf legt, dass anarchistische Politik immer auch die Veränderung von Subjekten zum Ziel haben muss. Alle Menschen befinden sich (wenn sicherlich auch zu unterschiedlichen Graden) in einer psychologisch-affektiven Bindung an den oder sogar in Abhängigkeit vom Staat (Ebd.: 60, 118). Somit wird in ihnen die Vorstellung seiner Notwendigkeit und Unvermeidlichkeit aufrechterhalten und insbesondere verhindert, in revolutionären Augenblicken jenseits staatlicher Logik zu denken (Ebd.: 107). Ebendies sei jedoch die Voraussetzung, um nicht-staatliche politische Institutionen und egalitäre soziale Beziehungen aufbauen zu können. Solche befreienden Prozesse ließen sich in den verstörenden Begegnungen mit *Anderen* erfahren, welche Menschen ein nicht-essentialistisches Verstehen ihres Selbst, eine mit Anderen geteilte Freiheit und somit einen Sinn für radikale Verantwortlichkeit zu entwickeln ermöglichten (Ebd.: 54ff.).

spektiven leichter. Die Fokussierung auf die Schaffung alternativer Räume etc. bringt in diesem Zusammenhang freilich das Folgeproblem der exklusiven Szene-Politik mit sich.

Fig. 7: Das Spannungsfeld zwischen Politik und Anti-Politik in Anschluss an Newman (2010), ergänzt um die Bereiche »Strategie« und »Programm«



2.5 Zusammenfassung der anarchistischen Methodik

In diesem Kapitel wurde dargestellt, dass für eine metatheoretische Arbeit zur politischen Theorie des Anarchismus zunächst dessen Verhältnis zu Theorie und Wissenschaft zu klären ist (→ 2.1.1). Dies gilt umso mehr, wenn der häretische Versuch gewagt wird, einen theoretischen Ansatz zu verfolgen, mit welchem der Politikbegriff (→ 3), eine grundlegende Kontroverse (→ 4) und ein wesentliches theoretisches Konzept (→ 5) im Anarchismus als *paradox* begriffen und verstanden werden sollen. Die folgenden drei Hauptkapitel sind kumulativ gehalten und können daher auch einzeln gelesen werden. Bei der Untersuchung des *Strebens nach Autonomie*, welches ich nächsten Kapitel vornehmen werde, gehe ich von den hier entfaltenen theoretischen Grundlagen aus. Anregungen fanden sich bei Cuonzos philosophischer Darstellung von Paradoxien (→ 2.1.2) und ideengeschichtlich in der Auseinandersetzung zwischen Marx und Proudhon (→ 2.2.1), mit welcher daran erinnert wird, dass der Politikbegriff im frühen Sozialismus mindestens umstritten war (→ 2.2.2).

Doch es ist das von Newman beschriebene und von mir erweiterte Schema (→ 2.4.4), mit welchem ich im Folgenden danach frage, wie die Ambivalenz des anarchistischen Politikverständnisses in signifikanten anarchistischen Quellentexten zum Ausdruck kommt, wie sie dadurch bewusst und/oder vermittelt wird um als Paradoxie begriffen werden zu können. Diese Herangehensweise ermöglicht es über den bisherigen – in politischen Theorien des Anarchismus idealisierten, arbiträren, unvollständigen, alltagsweltlichen oder dogmatischen – Politikbegriff (→ 2.2.3) hinaus zu gelangen. Dass alle Politikbegriffe stets erstens hochgradig umkämpft und zweitens von einem extrem weiten Bedeutungsgehalt aufgeladen sind, zeigte sich an der Darstellung der Verwen-

dung von »Antipolitik« im liberal-demokratischen Denken (→ 2.3.1). Dieses gibt zugleich größtenteils den (hegemonialen) Rahmen vor, in welchem Politik auch in anderen Strömungen gedacht wird, wobei Ausbruchsversuche daraus hier als antipolitische Standpunkte unterschiedlicher Projekte gefasst wurden (→ 2.3.2).

Erst damit konnte das hier zugrunde gelegte (*ultra*-)realistische, *gouvernementale*, *negativ-normative*, *konfliktorientierte* und *historisierende* Politikverständnis plausibilisiert werden (→ 2.4.1). Jenes ist wiederum von einem Verständnis zu unterscheiden, wie es in den radikalen Demokratietheorien zugrunde gelegt wird (→ 2.4.2). Infrage stellen und skeptisch betrachten möchte ich nicht allein (verfestigte, verstaatlichte) *Politik*, sondern auch *das Politische* in einem weiteren Sinne. Ich nehme an, dass mit dem Politischen Staatlichkeit als (autoritäres, hierarchisches, zentralisierendes) Prinzip und als spezifisches Herrschaftsverhältnis in weitere gesellschaftliche Bereiche vermittelt wird. Zwar stehen (instituierte) Politik und das (instituiierende) Politische oftmals in Konflikt miteinander (was allerdings nicht notwendigerweise der Fall ist). Mit dem Politischen können bestehende Staaten – ihre Institutionen, Logiken, Prozeduren, Personalien etc. – kritisiert oder angegriffen und damit demokratisierende Ansprüche verbunden werden. Aber: Das Politische führt nicht aus dem berechtigten Unbehagen in Bezug auf Politik hinaus. Mit der Theoretisierung des Politischen werden die Probleme der Verstaatlichung von Politik und des ihr eingeschriebenen Herrschaftscharakters (höchstens) *radikal-demokratisch*, aber nicht *anarchistisch* angegangen. Um eine valide und brauchbare Perspektive aus der anarchistischen Theorie zu entwickeln, wird daher der Begriff *Anti-Politik* eingeführt.

Auch Newman bleibt in seinem Denkhorizont bei der *Radikalisierung von Demokratie* stehen, anstatt deren aus Politik resultierenden Grenzen für ein anarchistisches Projekt zu begreifen. Daher bestreite ich, dass es einen Antagonismus zwischen Staat und Politik gibt bzw. dieser *effektiv* hergestellt werden kann, wie Newman annimmt (Newman 2010: 169). (Unabhängig davon entspricht der Anarchismus aber in vielerlei Hinsicht dem, was gegenwärtig normativ positiv mit demokratischen Prozeduren und Werten verbunden wird.) Newmans vehemente Weigerung zu benennen, was bspw. eine *Politik der Autonomie* beinhaltet, ist nicht »radikal«. Eher entspringt sie dem Unwillen, seine Überlegungen in die Praxis sozialer Bewegungen zu überführen oder sie überhaupt für diese fruchtbar machen zu wollen. Doch auch in theoretischer Hinsicht versiegt seine Denkbewegung am Punkt, wo sie eigentlich spannend zu werden verspricht. Newmans These, aus dem Spannungsfeld zwischen *Anti-Politik* und *Politik* gehe im Anarchismus eine *Politik der Autonomie* hervor, ist zuzustimmen, da sie einen geeigneten Rahmen stellt, um zu erfassen, was in anarchistischen Praktiken, Denkweisen, Organisationen, Aktionsformen etc. tatsächlich geschieht. Wie ich im Ergebnis dieser Arbeit feststellen werde, liegt ein wesentlicher Grund der paradoxen Bezugnahme von Anarchist*innen auf Politik bei gleichzeitiger fundamentaler Kritik an ihr, darin begründet, dass der Verselbständigung antipolitischer Bezugspunkte und daraus hervorgehender Praktiken entgegenzuwirken ist, wenn der Anspruch nicht aufrechterhalten wird, die Gesellschaftsform grundlegend zu verändern (→ 6.3).

Daran schließen sich drei grundlegende Fragen an, denen Newman mit seinen Andeutungen zu den Themen Sicherheitsparadigma, Grenzen, Überwachung und Biopolitik nicht nachgeht (Ebd.: 170–177):

- Erstens, *was* umfasst Politik der Autonomie – also ein Modus, von Staatlichkeit wegzustreben und Alternativen an ihrer Stelle zu etablieren – genauer? *Was* sind die Inhalte, Kriterien und Formen, die anarchistische Politiken der Autonomie annehmen oder auch nicht annehmen können?
- Zweitens, *wie* wird eine anarchistische Politik der Autonomie generiert? Immerhin kann nicht davon ausgegangen werden, dass sie gewissermaßen »automatisch« aus dem Auftreten von Anti-Politik hervorgeht, wie Newman suggeriert. Auch Anti-Politik im anarchistischen Verständnis ist nicht einfach gegeben, sondern ist aktiv zu formulieren und zu praktizieren. Dementsprechend ist auch die Hervorbringung von Politiken der Autonomie eine aktive Aufgabe, die bestimmbar Voraussetzungen hat.
- Drittens, *wozu* dient Politik der Autonomie? In einer Gesellschaftsform, die umfassend durch Staatlichkeit strukturiert und organisiert wird, in welcher Staatlichkeit in alle gesellschaftlichen Sphären hineinragt und tiefgreifend in Subjekte eingeschrieben ist, kann ihre Ablehnung oder Zurückweisung nicht mehr als Selbstzweck gedacht werden. D.h. mit der *Distanzierung* soll *Organisierung* einhergehen. Und beide sind mit der *Präfigurierung* einer konkret-utopischen, libertär-sozialistischen Gesellschaftsform zu verbinden.

Selbstredend ist die Beantwortung dieser Fragen letztendlich in der Praxis zu suchen statt in abstrakt-theoretischen Überlegungen. Deswegen werde ich ihnen im folgenden Kapitel nachgehen, indem ich die ambivalente Ablehnung *von* Politik bei der gleichzeitigen Bezugnahme *auf* Politik anhand anarchistischer Quellentexte darstelle und als Paradoxie interpretiere.

