

4. Die Kontroverse um gemeinschaftliche Individualität als Diskurs über Selbstbestimmung

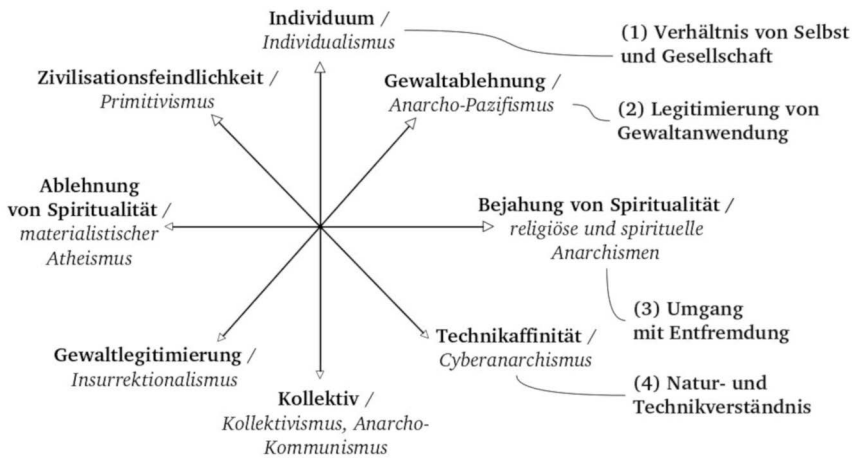
Wie bekannt ist und bereits aufgezeigt wurde, ist der Anarchismus äußerst heterogen. Wenn das Streben nach Autonomie und das ihm zugrundeliegende paradoxe Politikverständnis, wie im vorherigen Kapitel herausgearbeitet, als Charakteristikum des Anarchismus angenommen wird, kann dies zur Verständigung der verschiedenen anarchistischen Strömungen und Gruppierungen beitragen. Ihre Pluralität besteht dabei weiterhin – was im Sinne der anarchistischen Synthese auch als erstrebenswert angesehen wird. *Wichtiger als die Differenzen an sich, ist die Art, wie über Unterschiede gedacht und gesprochen wird.* Darüber hinaus kann die Frage aufgeworfen werden, ob und wie gemeinsames Handeln gefördert werden kann, insofern dies als sinnvoll und notwendig für den Erfolg von emanzipatorischen sozialen Bewegungen anzusehen ist. Statt einer einheitlichen Grundlage sind Respekt, Streit und Vermittlung gefragt. Deswegen betrachte ich die Auseinandersetzungen zwischen individualistischen und kollektivistischen Positionen an dieser Stelle hauptsächlich als ethischen Diskurs über den Inhalt und die Verwirklichung von *Selbstbestimmung*.

Dazu sind die grundlegenden Kontroversen zu betrachten, welche im Anarchismus bestehen. In ihnen prallen *divergierende Wahrnehmungen, Vorstellungen und Interpretationen* von sozialen Phänomenen aufeinander, die durch spezifische gesellschaftliche Bedingungen geprägt sind. Das paradoxe Politikverständnis und darüber hinaus das paradoxe Denken im Anarchismus insgesamt stehen in einem Wechselverhältnis zur Heterogenität und Pluralität dieser politisch-weltanschaulichen Strömung. Das Zusammendenken von Mannigfaltigkeit erzeugt – im besten Fall – Paradoxien, während eine paradoxe Denkweise vielgestaltige Interpretationen ihrer Grundgedanken ermöglicht und bereit ist, sie abwägend nebeneinander stehen zu lassen. Dies bedeutet nicht, jeden Wahrheitsanspruch aufzugeben. Im Gegenteil verbirgt sich dahinter der Anspruch, die erfahrbare Welt in ihrer Komplexität als Ganzheit begreifen zu wollen, welche notwendigerweise verworren, widersprüchlich und oft auch konflikthaft erscheint.

4.1 Spaltungslinien und Kontroversen im Anarchismus

Mit dieser Herangehensweise werden – wie schon angedeutet – eine Vielzahl von Paradoxien im Anarchismus sichtbar. Sie können ideengeschichtlich und politisch-theoretisch u.a. dort verortet werden, wo sich im Anarchismus Schismen finden lassen, die aus bestimmbar Spaltungslinien resultieren. Diese lassen sich an Kontroversen festmachen, deren bedeutendste ich im Schema (→ Fig. 12) abbilde und im folgenden Exkurs umreiße. An anderer Stelle könnte ihnen jeweils ausführlicher nachgegangen werden.

Fig. 12: Kontroversen und Spaltungslinien



Prominent vertreten ist erstens die Frage nach dem Natur- und Technikverständnis verschiedener anarchistischer Gruppierungen. Mit dem *Primitivismus*, welcher maßgeblich von John Zerzan beeinflusst und popularisiert wurde (Zerzan 2008, Zerzan 1999), besteht am Rande des Anarchismus ein zivilisationsfeindlicher Strang. Lange vor der Entwicklung des modernen Staates, Kapitalismus und Patriarchats wird hierbei das Grundübel in der Entstehung von Zivilisation überhaupt gesehen (vgl. Scott 2019, López 2011). Demgegenüber gibt es auch im Anarchismus dezidiert technikaffine Gruppierungen und Diskussionen, wie sich insbesondere am anarchistischen Einfluss in der Hacker-Gemeinschaft zeigen lässt (Ludlow 2001). Grundlegend umstritten ist, ob und inwiefern man in technologischen und kulturellen Entwicklungen und in technischen Artefakten emanzipatorisches Potenzial sieht – oder nicht bzw. nicht mehr. Daran anschließend kann gefragt werden, ob es eine menschliche Natur gibt, die es wieder zu entdecken oder zu befreien gälte – oder ob Menschen nicht immer schon von ihren kulturell-technischen Erzeugnissen überformt sind und möglicherweise gar nicht ohne diese als »Menschen« bezeichnet werden können. Auch wenn der größte Teil der Anarchist*innen Technologie und kulturelle Entwicklungen keineswegs ablehnt, ist unter

ihnen zumindest eine Skepsis gegenüber diesen doch weit verbreitet, die sich freilich auch auf die Frage bezieht, welche sozialen Gruppen die Entwicklung von Technologie und Kultur prägen und zu welchem Grad sie über diese verfügen können (vgl. capulcu 2022).

Zweitens besteht im Anarchismus eine Spaltungslinie zwischen den Polen von religiösem oder spirituellem Bedürfnis nach holistischer Verbundenheit und einem materialistischen Atheismus, der jegliches Sinn-Bedürfnis entweder als belanglos oder als abgeleitet aus empirisch fassbaren physischen und sozialen Gegebenheiten erklärt. Zweifellos wurde und wird das Bedürfnis nach der Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens durch den Zustand der Entfremdung hervorgebracht, wie ihn Marx zutreffend beschrieben hat (Marx 2008: 28–45). Der Anarchismus beinhaltet seit seiner Genese eine dezidierte und bisweilen aggressive Kritik an Religion insgesamt, v.a. aber in ihren institutionalisierten Formen. Bakunins *Gott und der Staat* (1882) oder auch Mosts *Die Gottespest* (1887) sind bekannte Beispiele für eine weit verbreitete anti-klerikale und anti-religiöse Einstellung, welche zu einem Markenzeichen des Anarchismus wurde. Dies ist bis heute der Fall, denkt man bspw. an das »Punk-Gebet« der russischen Band »Pussy Riot« (Pussy Riot 2012), zahlreiche weitere religionsfeindliche Punk- oder Hiphop-Lieder (z.B. Tribade 2018), oder Satanismus als Performance-Form (Vice 2017), in welchen die radikale Kritik an Religion, Staat, Nation und Patriarchat miteinander verknüpft werden. Religion wird als Ideologie verstanden, welche die Vernunftbegabung und Selbstbestimmung von Menschen einschränkt und insbesondere in ihrer institutionalisierten Form eine tragende Stütze von Herrschaftsordnungen ist. Zugleich soll im Anarchismus niemand aufgrund der eigenen Weltanschauung diskriminiert und ausgegrenzt werden, so lange damit wiederum keine anderen Personen in deren Ansichten eingeschränkt werden (wobei hochgradig umstritten ist, wann dies der Fall ist). Dementsprechend fanden Personen wie Leo Tolstoi (1911) oder Bart de Ligt (1937) ihren Weg zum Anarchismus über das Christentum. Der Theologe und Soziologe Jacques Ellul arbeitete eine anarchistische Lesart des Christentums aus (Ellul 1991). Und in den sozialen Bewegungen war es das Catholic Worker Movement, mit seinen prominenten Vorkämpfer*innen Dorothee Day und Peter Maurin, sowie die Befreiungstheologie, welche anarchistische Aspekte mit dem Christentum verbanden. Darüber hinaus werden auch Schnittpunkte zu anderen Religionen gesucht und wurde unter anderem prominent durch Starhawk (1990) ein anarchistisches Neuheidentum entwickelt. Insbesondere in der Begegnung von *weißen* Aktivist*innen mit den First Nation People in sozial-ökologischen Kämpfen der amerikanischen Kontinente wurde deutlich, dass eine Kritik an der Spiritualität dieser – in vielerlei Hinsicht in ihren Praktiken und Organisationsformen als »anarchistisch« zu beschreibenden – indigenen Gruppen eurozentristische Züge aufweist. Das Spannungsfeld zwischen materialistischem Holismus und Religion/Spiritualität bleibt daher bestehen und somit eine Kontroverse innerhalb des Anarchismus, in der es verschiedenste Positionen gibt.

Doch die Frage nach der Religion ist nicht die Gretchenfrage des Anarchismus, sondern jene nach der Legitimität eigener Gewaltanwendung, aus der sich ein drittes Schisma ergibt. Welche Haltung zur Gewalt bei Ausschreitungen oder militanten Aktionen bestehe, wird regelmäßig in öffentlichen Debatten nachgefragt, um die Legitimität oppositioneller Gruppierungen zu überprüfen. Dies gilt insbesondere für demokratische

Staaten, in denen Opposition zulässig, parlamentarisch institutionalisiert sowie verfassungsgemäß verbrieft ist. Die Wahl gewaltsamer Mittel führt in vielen Fällen zur Diskreditierung ihrer Anwender*innen in den hegemonialen Diskursen der Mehrheitsgesellschaft. Dies gilt im Übrigen weit stärker bei »linken« als bei »rechten« Akteur*innen, wie die systematisch abweichenden Strafmaße für politisch motivierte Gewalttäter*innen zeigen. Daraus ergeben sich eine Anzahl strategischer Fragen. Die Spaltung im Anarchismus hinsichtlich der Legitimität eigener Gewaltanwendung vollzieht sich jedoch anhand der ethischen Standpunkte ihr gegenüber. Da im Anarchismus der Anspruch der Relation von Mitteln und Zwecken gesetzt wird, ist es offenkundig, dass gewaltsame Aktionen das Meta-Ziel einer gewaltfreien Gesellschaft untergraben – und zwar auch ohne die damit verbundene Stigmatisierung und Ausgrenzung, ob durch staatliche oder andere Akteur*innen (s. Jochheim 2018, Kalicha 2017). Andererseits kann das unreglementierte Aufbegehren gegen gewaltsame gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse wie auch gegen konkrete Gewalterfahrungen ein Akt der Würde und der Selbstbestimmung darstellen (s. Gelderloos 2013). Militantes Handeln vermindere Gewalt, wo damit gegen ihre Ursachen vorgegangen werde. Es bewege sich zwar in Widersprüchen, nicht stärker aber als die gewaltfreie Position, welche impliziere, Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Gewalt zu dulden. Noch deutlicher als bei den vorherigen Divergenzen kommt es anhand der anarchistischen Gretchenfrage zur Trennung in gewaltfreie und gewaltrechtfertigende Richtungen, deren Anhänger*innen sich gegenseitig vorwerfen, den Anarchismus zu verunglimpfen. Weiterhin unterstellen sie sich gegenseitig Gewaltfreiheit bzw. -rechtfertigung zu fetischisieren und reagieren darauf mit Gegenargumenten. Zum Beispiel wird von gewaltfreien Anarchist*innen die Legitimität der Beschädigung oder Zerstörung von Waffen und unrechtmäßigem Privateigentum nicht abgelehnt und der passive Widerstand gegen polizeiliches Gewalthandeln propagiert. Im aufständischen Anarchismus gibt es selbstkritische Debatten darüber, wann Gewaltausübung zum Selbstzweck wird und wird die Verletzung von Personen weitgehend vermieden.

In diesem Kapitel wird nun aber die Kontroverse zwischen Individualismus und Kollektivismus beleuchtet, welche – wie gezeigt wird – ganz grundlegende Konfliktlinien beinhaltet, mit welchen der Anarchismus definiert werden kann. Der Widerspruch zwischen Individuen und Kollektiven ist dabei wiederum einer, der aus einer spezifischen Gesellschaftsform hervorgeht und mit dieser variiert. Im vorherigen Kapitel wurde gezeigt, dass *das Individuum* im individualistischen Anarchismus als Referenzpunkt und anti-politische »Sphäre« der Politik gegenübergestellt wird. Im selben Zuge werden im mutualistischen/kollektivistischen Anarchismus *das Soziale*, im anarchistischen Kommunismus *die Gesellschaft*, im syndikalistischen Anarchismus *die Ökonomie* und im anarchistischen Kommunitarismus *die Gemeinschaft* als anti-politische Sphären etabliert. Anarchistischer Mutualismus, Kommunismus und Syndikalismus werden an dieser Stelle unter den kollektivistischen Positionen zusammengefasst (vgl. Oberländer 1972), während der Kommunitarismus aufgrund seiner tendenziellen Beschreibung des Spannungsfelds als Verwobenheit (→ 4.3.5) gesondert verortet werden muss. Die Auseinandersetzungen zwischen Individualanarchist*innen und kollektivistischen Strömungen bestehen seit der Genese des Anarchismus, parallel zum Aufkommen der industriellen Massengesellschaft. Dass sie bis heute anhalten und in altbekannten oder neuen Varianten immer wieder vorgetragen werden, ist sowohl Beleg dafür, dass es sich

unabhängig vom Anarchismus um einen gesellschaftlich konstituierten Widerspruch handelt, als auch, dass innerhalb des Anarchismus divergierende Umgangsweisen mit diesem gefunden werden. Mit dem hier entfalteten theoretischen Ansatz kann daher die Vermutung geäußert werden, dass im Anarchismus ein paradoxes Verständnis von »Individuum« und »Kollektiv«, von »Einzelnen« und »Gemeinschaften« sowie von den möglichen und den angestrebten Vermittlungsversuchen dieser Konzepte besteht. Dass individualistische und kollektivistische Positionen im Anarchismus immer wieder aufeinanderprallen, zu Irritationen und Unstimmigkeiten führen, wird üblicherweise mit abweichenden Freiheitsverständnissen, unterschiedlichen Verständnissen der Herrschaftsstrukturen und/oder verschiedenen anarchistischen Handlungsmöglichkeiten gegen diese erklärt. Im Kontext dieser Arbeit wird hingegen davon ausgegangen, dass diese Divergenzen zwar vorhanden sind, aber der Grund für die Kontroverse noch dahinter liegt. So handelt es sich möglicherweise um einen Streit darüber, ob *das Individuum* oder Formen von *Kollektivitäten* als primäre Referenzpunkte anarchistischer Anti-Politik angesehen werden. Damit kann die Kontroverse zwischen Individualismus und Kollektivismus als *abgeleitete Paradoxie aus dem Spannungsfeld zwischen Politik und Anti-Politik* gelten. Dies ändert nichts an der Pluralität des Anarchismus, an den Differenzen zwischen seinen verschiedenen Strömungen und den damit verbundenen Irritationen und Konflikten. Was sich aber verschiebt, ist die Perspektive auf die Ursprünge dieser Spannungen, wodurch neue Formen der Vermittlung zwischen ihnen ermöglicht werden. Mit dieser Überlegung wird in diesem Kapitel zudem die politisch-philosophische Frage berührt, ob anarchistisches Denken grundsätzlich als paradox zu charakterisieren ist. Im Vergleich zum vorherigen Kapitel geschieht die Unterscheidung der divergierenden anarchistischen Standpunkte stärker nach inhaltlichen Positionen zur Problematik, als nach begrifflich-theoretischen Konzeptionen. Im nächsten Abschnitt wird das Spannungsfeld zwischen Kollektivität und Individualität umrissen, um anschließend fünf Varianten zu skizzieren, wie im Anarchismus mit dem gesellschaftlichen Widerspruch von Einzelnen und Kollektiven verfahren wird.

4.2 Zur Spezifik des Spannungsfeldes zwischen Kollektivität und Individualität

In nahezu allen Einführungswerken in den Anarchismus wird seine Vielfältigkeit und bisweilen seine Widersprüchlichkeit betont, welche bei keinem anderen Aspekt derart deutlich artikuliert wird, wie beim Verhältnis zwischen *Individuen* und *Kollektiven*, beim Verständnis von *Einzelnen* und *Gemeinschaft/Gesellschaft*.¹ Bis heute erweisen sich ethische und strategische Debatten darüber, inwiefern Anarchist*innen einen Fokus auf

1 Für den vorliegenden Zusammenhang wird keine klare Unterscheidung zwischen *Gemeinschaft* und *Gesellschaft* vorgenommen, wie sie etwa Ferdinand Tönnies aufmacht (siehe Fußnote 16). An dieser Stelle sollen beide Begriffe als zwei Ebenen von Vergemeinschaftung gelten, welche jeweils eigene Dynamiken aufweisen. Unterhalb dieser wäre zudem noch die *Gruppe* zu verorten, in welcher direkte persönliche Beziehungen bestehen. Zwar sind die sozialen Dynamiken von *Gruppen*, *Gemeinschaften* oder *Gesellschaften* zu unterscheiden. Bei den hier abgebildeten Überlegungen, theoretischen Konzeptionen und Diskussionsbeiträgen geschieht die Beschreibung des Verhält-

die *Selbstveränderung*, beginnend im unmittelbaren Umfeld, oder auf die *Veränderung der Gesellschaft* richten sollten, als immer wiederkehrendes Phänomen, welches deswegen plausibel als grundlegendes Spannungsfeld im anarchistischen Denken selbst angenommen werden kann. So beschreibt Curran, dass Kontroversen um »social« versus »individual anarchism« als wesentliche Auseinandersetzungen immer wieder geführt wurden (Curran 2007: 23–29). Jene auf eine Henne-Ei-Frage herunterbrechen zu wollen, welche Seite *zuerst* verändert werden sollte, wird der komplexen Problematik mitnichten gerecht. Bereits Proudhon beschäftigte sich mit dieser Thematik und setzt die Auflösung des Gegensatzes von Einzelnen und Gemeinschaft zum Ziel anarchistischen Wirkens. Dabei strebte er an, die kollektive und individuelle Souveränität, innerhalb von Arbeiter-Assoziationen durch eine Harmonisierung der Einzelinteressen zu realisieren. Diese sollten zugleich Grundlage der Verwaltung einer neuen Gesellschaft sein (Proudhon 1851/2005). Historisch betrachtet wurde die Kontroverse zwischen Kollektivist*innen und Individualist*innen stark in Hinblick auf ökonomische Konzeptionen diskutiert. Für den vorliegenden Zusammenhang ist es jedoch gewinnbringender, sie als ethischen Diskurs übe Selbstbestimmung zu begreifen, die im anarchistischen Denken mit dem Organisationsprinzip der Autonomie und dem theoretischen Konzept der Selbstorganisation verbunden ist.

Wenn gleich in vielen Quellen deutliche Positionierungen am individualistischen und am kollektivistischen Pol festzustellen sind, ist die eindeutige Zuordnung *aller* Beiträge zu bestimmten Strömungen nicht unbedingt zielführend und greift insbesondere bei den Quellen, welche von einer Verwobenheit ausgehen, nicht mehr.

Dies lässt sich ebenfalls an bekannten Protagonist*innen des kollektivistischen Anarchismus festmachen, denkt man bspw. an Bakunins individuelle Empörung. Es betrifft z.B. auch Goldmans Nietzsche-Rezeption² wie auch ihre Stellungnahmen insbesondere zu Fragen von Sexualität und Geschlechterverhältnis. Malatesta bezeichnete sich selbst als »individueller Anarchist in einer kommunistischen Schule« (Lundström 2018: 48). Auf der anderen Seite organisierten sich individualistische Anarchist*innen wie Lev Chernyi – der im Sinne Nietzsches alle Werte der bürgerlichen Gesellschaft umwerten wollte, das anarch@-kommunistische Konzept freier Kommunen als Bedrohung des Individuums ablehnte und zudem von Tucker und Stirner beeinflusst war – 1905 in der Anarchistischen Föderation von Moskau (Avrich 1980: 180). Der Individualist Georges Vincey war 1945 an der Neugründung der französischen *Fédération Anarchiste* beteiligt und unterstützte die synthetische Organisationsform.

Eine klare Kategorisierung lässt sich in vielen Fällen auch deswegen nicht vornehmen, weil eine vermeintlich exakte Bestimmung suggerieren würde, dass »die« Individualist*innen sich überhaupt auf einer Ebene mit kollektivistischen Ansätzen vergleichen ließen. Ungeachtet dessen, dass viele von ihnen abtritten, einer bestimmten Strömung anzugehören oder eine begründen zu wollen, werden sie dennoch als

nisses von Einzelnen zur *Gruppe* nahezu analog jener zu *Gemeinschaften* oder *Gesellschaften*. Auch deswegen wird der Begriff *Kollektiv* im Folgenden bevorzugt.

Kerngedanken der folgenden Passagen wurden bereits veröffentlicht in: Eibisch (2019b).

2 Siehe die Dissertation von Dominique Miething (2016).

solche adressiert, sei es für ein Dialogangebot (Faure 1928) oder zu ihrer Ablehnung (Plattform/Archinoff 1926).

Erste ausführliche Studien unterscheiden zwischen individualistischem, kollektivistischem und »communistic« Anarchismus (vgl. Zenker 1895) oder zwischen verschiedenen Theoretiker*innen, die eigenständige, eher individualistische oder kollektivistische Theorien hervorgebracht haben (vgl. Eltzbacher 1900). Sie prägten damit die weitergehende Rezeption anarchistischer Ideen nach diesem Schema im Alltagsverständnis und wissenschaftlichen Diskurs wesentlich mit, was durch die historischen Brüche in der anarchistischen Bewegung wiederum auf deren Selbstverständnis zurückwirkte (→ 3.1). Eine andere Perspektive liefert dagegen Max Nettlau, welcher das Wirken verschiedener Personenkreise, Strömungen und Ereignisse der anarchistischen Bewegung nachzeichnet und individualistische Ansätze eher zum »Vorfrühling der Anarchie« zählt, deren eigentliche Geschichte mit der Gründung der Internationalen Arbeiterassoziation 1864 beginne (Nettlau 1925: 233). Auch wenn er deutliche Unterschiede aufzeigt und eine Spaltung des Anarchismus ausmacht (vgl. Malatesta 1926/2014f: 185) (s.u.), hält Nettlau dennoch fest, obgleich die individualistischen Anarchist*innen

»die von der Freiheit allein ausgehen zu können glauben, [...] auch ihnen die Solidarität, vor der sich ihr Freiheitsbedürfnis zunächst sträubt, nicht fremd und feindlich ist: diese beiden Richtungen, eminent soziale und eminent freiheitliche Anarchisten, schließen einander keineswegs aus, sondern ergänzen sich und bilden, von der Zukunft aus gesehen, Vorahnende, die auf verschiedenen Wegen, aber zielsicher sich der künftigen Freiheit nähern« (Nettlau 1925: 230).

Als Gemeinplatz gilt, dass anarchistische Theorien – ideengeschichtlich betrachtet – sowohl grundlegende Aspekte des Liberalismus als auch des Sozialismus in sich aufgenommen haben (Ward 2004: 1, vgl. Senft 2006: 32f.).³ Cantzen verortet den Anarchismus

3 Vor allem wurden Individualismus und Kollektivismus zunächst auch als Unterscheidungen verschiedener *ökonomischer Konzeptionen* verstanden. Dies stellt auch die Befürworterin eines *Anarchismus ohne Adjektive*, Voltarine de Cleyre, in einem Grundlagentext von 1901 heraus:

»Dementsprechend gibt es mehrere ökonomische Schulen innerhalb des Anarchismus. Es gibt anarchistischen Individualisten, Mutualisten, Kommunisten und Sozialisten. Früher haben sich diese verschiedenen Schulen bitter bekämpft und sich sogar geweigert, einander als Anarchisten anzuerkennen. Die Engstirnigeren tun dies immer noch; selbstverständlich sehen sie dies nicht als Engstirnigkeit an, sondern einfach als solides Festhalten an der Wahrheit, die keine Toleranz gegenüber dem Irrtum erlaubt. Das ist zu allen Zeiten die Haltung der Frömmeler gewesen, und der Anarchismus ist ebenso wenig wie jede andere neue Bewegung von Frömmelern verschont geblieben. Jeder dieser fanatischen Anhänger sei es des Kollektivismus oder der Individualismus glaubt daran, dass kein Anarchismus möglich sei ohne das jeweilige ökonomische System als seine Grundlage, und ist selbstverständlich vom eigenen Standpunkt aus auch völlig gerechtfertigt« (de Cleyre 1901).

Auch Christoph Spehr umkreist das Problem der *sozialen Freiheit*, wobei (tendenziell) Gleichheit ohne wirkliche Freiheit im Realsozialismus und Freiheit auf Kosten von Gleichheit im demokratischen Kapitalismus verwirklicht worden sei. Daraufhin kritisiert er den »liberalen« und »marxistischen« »Mainstream« und führt die *freie Kooperation in Gleichheit* als Konzept zur Realisierung *sozialer Freiheit* ein, die er allerdings etwas holzschnittartig entfaltet (Spehr 2003: 19–25).

eher in Abgrenzung zum Liberalismus einerseits und zum Staatssozialismus andererseits (Cantzen 1997: 24) und beschäftigt sich ebenfalls mit der Frage nach einer adäquaten Vermittlung von Gemeinschaftlichkeit und »individueller Selbstbehauptung« im Sozialen (Ebd.: 139–173). Seán M. Sheehan schreibt

»[p]olitically, anarchism's rejection of state power may be delineated in terms of an arc that spans communism and extreme individualism. One boundary is reached where communist anarchism party company with traditional communism, most crucially over the role of the state and methods of organizing resistance to the *status quo*. Another equally important boundary is reached when individualist anarchism becomes indistinguishable from extreme right-wing conservatism and its worship of the free market« (Sheehan 2003: 38f.).

Die Befreiung konkreter Individuen und Gruppen durch ihr eigenständiges Handeln war und ist das proklamierte Ziel aller Schattierungen im Anarchismus, wofür die soziale, ökonomische, politische, kulturelle und dignitive Gleichheit als unabdingbare Voraussetzung gilt und somit eine grundlegende Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse für notwendig erachtet wird.

Loick ist der Ansicht, dass die Unstimmigkeiten zwischen individualistischen und kollektivistischen Strömungen nur verständlich werden, wenn der jeweilige Freiheitsbegriff betrachtet wird. Das Spannungsverhältnis ließe sich demnach damit erklären, dass im Anarchismus tatsächlich zwei Begriffe von Freiheit verwendet werden: der positive/soziale und der negative/liberale (Loick 2017: 104ff.). Statt die vorgebliche Synthese aus ihren jeweils »besten Aspekten« in einem »ewigen Balanceakt« fortwährend miteinander vermitteln zu müssen – wie es Milstein formuliert (Milstein 2013: 12) –, hätte der positive »den negativen Freiheitsbegriff [...] überzeugend kritisiert« (Loick 2007: 116). Bisher setzte sich die Unterscheidung zwischen individualistischen und kollektivistischen Theoretiker*innen und Strömungen des Anarchismus in den Standard-Einführungen ungebrochen fort, mit stärkeren Sympathien für erstere (Marshall 2008, Degen/Knoblauch 2008), letztere (Oberländer 1972, Stowasser 1995, Kinna 2005, Guérin 2005) oder ohne wahrnehmbare Präferenz (Woodcock 1962, Ward 2004). Daniel Guérin bezeichnet einerseits das Individuum, andererseits die Spontaneität der Massen als Quellen der revolutionären Energien des Anarchismus im Unterschied zum autoritären Sozialismus (Guérin 1969: 28–39). April Carter sieht den Begriff der *Gesellschaft* im anarchistischen Denken stark gemacht, welche zudem dem Staat entgegengesetzt werden würde:

»Die Gesellschaft mag eine Art von Individuen schaffen, die stark verinnerlichte Werte haben und kooperativ und frei, ohne Androhung von Gewalt, leben können. Zweitens legt der Begriff Gesellschaft nahe, daß Menschen schon in einer Art sozialer Einheit leben, so daß soziale Organisation nicht künstlich durch Vertrag gewährleistet ist und durch Zwang aufrechterhalten wird. Stattdessen könnten dort »natürliche« soziale Einheiten sein, die durch freiwillige Kooperation aufrechterhalten werden« (Carter 1971/1988: 33).

Auch wenn durch dieses spezifische Verständnis mit positiven Konnotationen der Versuch gemacht werde, auf theoretischer Ebene eine Vermittlung zwischen Individuen und Gesellschaft zu ermöglichen, bleibe das Konzept oftmals leer und schwammig (Ebd.: 34f.). Über die Feststellung des Vorhandenseins verschiedener Freiheitsbegriffe hinaus, sind also auch Überlegungen darüber anzustellen, von welchen Menschenbildern und Verständnissen von Individuum und Gesellschaft die Autor*innen der im Folgenden zu betrachtenden Quellen ausgehen, um welche Textgattungen es sich handelt, und in welchen historischen und diskursiven Kontexten diese zu lesen sind.

Auf der anti-politischen (ethischen/utopischen) Seite lässt sich beim individualistischen Anarchismus eine Betonung der Übereinstimmung von Zielen und Mitteln aufzeigen. Das konsequente Streben nach der Befreiung und/oder der Entfaltung aller Einzelnen – also die Proklamation des Individualismus in diesem Sinne – legt es nahe, das selbstbestimmte Handeln und die eigenmächtige Veränderung von Individuen in den Fokus zu rücken sowie dieses nicht nur zum Flucht-, sondern auch zum Ausgangspunkt zu nehmen. Individualistische Anarchist*innen kritisieren daher jede erzwungene Kollektivität und warnen vor den potenziell erzwingenden, hierarchisierenden und das eigene Denken und Wollen relativierenden Aspekten aller sozialen Gruppen, sei es in formeller oder informeller Hinsicht, wie bspw. bei der Sogwirkung konformistischen Verhaltens. Die Verwirklichung von Individualität kann demnach prinzipiell nie durch Ein- oder gar Unterordnung von Einzelnen in Gemeinschaften gelingen, sondern ausschließlich mittels ihrer freiwilligen Zustimmung, die stets zurückgenommen werden kann.

Die politischen (strategischen/programmatischen) Konsequenzen daraus finden sich in nahezu allen anarchistischen Absichtserklärungen und organisatorischen Vorstellungen wieder. Darüber hinaus wird von individualistischen Anarchist*innen angenommen, dass das Handeln von Einzelnen signifikante Unterschiede in der Gestaltung des gesamten Zusammenlebens macht, es also der voluntaristischen Adressierung von Individuen bedarf, um deren Bewusstseinsbildung und selbstbewusstes Handeln zu ermöglichen. Ferner können Herrschaftsverhältnisse nur überwunden werden, wenn die psychisch-affektive Abhängigkeit von ihnen durchbrochen wird und an ihrer Stelle egalitäre, freiwillige und solidarische Beziehungen gesetzt werden. Diese müssen sich auf individueller Ebene manifestieren und können nur von den und durch die Beteiligten selbst gestaltet werden. Für Stirner ist demnach »alle Freiheit wesentlich – Selbstbefreiung [...], d.h. daß Ich nur so viel Freiheit haben kann, als Ich durch meine Eigenheit Mir verschaffe« (Stirner 2008: 184).

In vielen kollektivistischen Ansätzen des Anarchismus werden diese Ausgangspunkte angenommen und wird die individual-anarchistische Kritik in der Regel – (selten) ausgesprochen oder (meistens) implizit – adaptiert, wodurch er sich gegenüber anderen sozialistischen Strömungen unterscheiden lässt. So schreibt auch Mühsam, »Freiheit ist der Inbegriff alles anarchistischen Denkens und Wollens. [...] Freiheit ist indessen nichts, was gewährt werden kann. Freiheit wird genommen und gelebt« (Mühsam 1933/2010b: 137). Auch Bertrand Russell grenzt auf diese Weise die britischen (syndikalistischen) Industrial Unionists und Guild Socialists von marxistischen Strömungen ab, indem er festhält: »Sie glauben, daß es nicht genügend Freiheit für den einzelnen geben kann, solange der Staat allmächtig ist, auch wenn es sich um einen sozialistischen Staat handelt« (Russell 1918/1971: 40). Mit den sozialistischen Vorstellungen teilen alle Ansätze der kol-

lektivistischen Anarchismen die Grundannahme, dass Menschen als durch und durch soziale Wesen anzusehen sind. Kropotkin formuliert, der Mensch habe »die Gesellschaft nicht geschaffen; die Gesellschaft ist älter als der Mensch« (Kropotkin 1896/2008: 16). Mit diesem sozialen Bewusstsein, welches durch ein historisches Bewusstsein ergänzt wird, kann der Blick auf das Ganze der Gesellschaft (humanistisch verstanden: bis hin zur »Menschheit« oder dem »Gattungswesen«) gerichtet werden. Nur durch ihre grundlegende gesellschaftliche Transformation können die vereinzelt Individuen der bürgerlichen Gesellschaft zu wirklichen Einzelnen befreit werden. Diese immer schon vorhandenen und tief verankerten sozialen Bindungen zeichnen menschliche Wesen aus und ermöglichen ihnen erst gesellschaftliche Individuen zu sein. Ihrem vollen Umfang nach sind derartige anti-politische Vorstellungen durchaus utopisch und motivieren Individuen und Gruppen, sich nach ethischen Prinzipien solidarisch zu verhalten und egalitär zu organisieren.

Für kollektivistische Anarchist*innen beinhalten politische Ansätze, Strategie und Programme zweifellos eine umfassende Gesellschaftsveränderung und insbesondere auch eine Vergesellschaftung der Produktionsmittel, um die als wünschenswert postulierten menschlichen Seins- und Verhaltensweisen im Sinne eines sozialen Fortschritts allgemein zu verwirklichen. Die Erlangung von Handlungsfähigkeit und Souveränität durch Individuen wird dahingehend als Ziel und Weg angesehen, welche nicht etwa an der Freiheit anderer ihre Grenze fände (Bakunin 1882/1969: 45), sondern nur als Prozess kollektiver Ermächtigung verstanden werden kann. Wenngleich die Gewinnung von Distanz zu herrschaftsförmigen Strukturen und Verhältnissen als notwendiger Bestandteil im Aufbau und der Entwicklung von erstrebenswerten Institutionen und Beziehungen betrachtet wird, wird ein rein individuell gedachtes Austreten aus ihnen für den Abbau von Herrschaftsverhältnissen insgesamt entweder als Illusion angesehen oder als Strategie verstanden, die niemals massentauglich sein kann.

4.3 Umgangsweisen mit dem Spannungsfeld Individualismus – Kollektivismus

Im Folgenden werde ich verschiedene anarchistische Quellentexte entweder dem Individualismus oder dem Kollektivismus zuordnen⁴ und nach der in ihnen formulierten Um-

4 Die Unterscheidung von *Individualismus* und *Kollektivismus* wird hier – im Unterschied zu Kapitel 3 – nach inhaltlichen Aussagen und Positionierungen vorgenommen.

Unter *kollektivistische Positionen* fallen in der Regel die anarch@-kommunistischen und -syndikalistischen. Wie sich zeigen wird, gibt es vereinzelt jedoch auch in diesen dezidiert *individualistische* Positionen, die in Abgrenzungen zu staatssozialistischen Strömungen und/oder zur Sympathiegewinnung der Individualanarchist*innen bezogen werden. Viele mutualistischen und kollektivistischen Ansätze fallen darunter, auch wenn ersteren oftmals unterstellt wird, sie würden in »ökonomischer« Hinsicht einem Individualismus folgen. Auch einige anarchistisch-kommunitaristische Beiträge sind hier zu verorten, wobei sie oftmals eher bei der Umgangsweise der »Verwobenheit« zu finden und damit nicht in diesem Schema zuordenbar sind.

Auf der Seite des *Individualismus* lassen sich (a) *rationalistisch-aufklärerischer*, (b) *egoistischer Anarchismus* und c) *transzendentaler/mystischer Anarchismus* sowie d) *anarchistischer Ultra-Liberalismus* ausmachen. Diese Stränge sind auch relativ eindeutig voneinander abgrenzbar. Wie erwähnt, gibt

gangsweise mit dem Spannungsfeld zwischen beiden Polen betrachten. Diese geben die Reihenfolge vor und bestehen in der *Ignorierung*, *einseitigen Auflösungen*, Versuchen *wechselseitiger Vermittlung* oder der Herstellung einer *Synthese* bis zur *Verwobenheit* des Spannungsfeldes. Dazu habe ich als paradigmatisch anzusehende Quellen aus möglichst verschiedenen historischen Phasen⁵ des Anarchismus herangezogen. Ganz am Ende dieses Kapitels halte ich die Quellenanordnung grafisch fest, um die Positionen der zahlreichen Autor*innen zu rekapitulieren (→ Fig. 13).

4.3.1 Individualistische Gesellschaftsvergessenheit und der blinde Fleck der Gemeinschaft

Ignoriert wird das Spannungsfeld zwischen Individuum und Gesellschaft von Henry David Thoreau, der neben Ralph Waldo Emerson und anderen zur spezifischen Ausprägung des unitarisch beeinflussten »Amerikanischen Transzendentalismus« zählt. In *Die Pflicht zum Ungehorsam gegenüber den Staat* formuliert Thoreau die Prinzipien von freiwilliger Zustimmung und freier Vereinbarung: »Nur eine einzelne Verpflichtung bin ich berechtigt einzugehen, und das ist, jederzeit zu tun, was mir recht erscheint. Man sagt, daß vereinte Masse kein Gewissen hat – und das ist wahr genug; gewissenhafte Menschen aber verbinden sich zu einer Vereinigung mit Gewissen« (Thoreau 1849/2010: 9). Dass moralische Empörung und selbstbestimmtes Handeln stets möglich wären, ist Thoreaus Grundannahme in Hinblick auf die Nicht-Anerkennung der Regierung und eines Staates, in welchem Sklaverei besteht, die sich – weitergedacht – auf das Untertanenverhältnis insgesamt beziehe (Ebd.: 10f.). Die Demokratie sei ein Fortschritt in Richtung der Achtung des Individuums, meint Thoreau und fragt dennoch weiter, ob die Menschenrechte nicht eigentlich erst ohne jede Regierung vollständig »anerkannt und kodifiziert« werden könnten, denn nie werde »es einen wirklich freien und aufgeklärten Staat geben, solange sich der Staat nicht bequemt, das Individuum als größere und unabhängige Macht anzuerkennen, von welcher all seine Macht und Gewalt sich ableitet, und solange er den Einzelmenschen nicht entsprechend behandelt« (Ebd.: 34ff.). Wer

es auch *individualistische Positionierungen* aus dem Lager der Anarchist*innen, welche politisch-theoretisch, von ihrer Ideologie und ihren Praktiken her, sonst eher kollektivistischen Strängen zuzurechnen sind.

- 5 Als historische Phasen werden in Weiterführung von Graham (2005, 2009, 2012) angesehen: (a) Anfänge (ca. 1840–1890), (b) dritte Generation (ca. 1890–1939), (c) neuer Anarchismus (ca. 1945–1980), (d) globale Neuordnung und Anti-Globalisierungsbewegung (ca. 1980–2008), (e) multiple Krise und autoritäre Reaktion (ab ca. 2008).

Die Kontextualität und Historizität der ausgewählten Quellen sind insbesondere zu beachten, da es sich beim untersuchten Spannungsfeld zwischen Individualismus und Kollektivismus keineswegs um eine ahistorische Gegenüberstellung auf rein terminologischer Ebene handeln soll, sondern eigentlich die historisch-spezifischen und kontext-variablen gesellschaftlichen Verhältnisse interessieren, welche diese Gegenüberstellung hervorrufen. Die wahrgenommene Kontroverse zwischen Kollektiven und Individuen, insbesondere auch zwischen »Gesellschaft« und Einzelnen, hat in der westeuropäischen Moderne, in der sich Nationalstaaten bildeten, das neuzeitliche, bürgerliche Individuum entstand und das liberale Denken hegemonial war, eine ganz spezifische Ausformung. Die ausgewählten Quellentexte reagieren damit bewusst oder unbewusst zu einem gewissen Grad immer auf diese kontingente gesellschaftliche Grundbedingung.

den Krieg ablehne, müsse folgerichtig die bestehende Regierung ablehnen (Ebd.: 15), sich aber auch aktiv gegen sie wenden und individuell das Gesetz übertreten, bspw. indem das Steuerzahlen verweigert wird, anstatt nutzlose Bittschriften zu formulieren (Ebd.: 18–21). Denn es »scheint, daß eine bewußte und aktive Verleugnung ihrer Staatsgewalt der einzige Angriff ist, auf den die Regierung nicht gefasst war; oder warum hat sie dafür keine angemessene Strafe eingeführt?« (Ebd.: 17). Thoreau begründet diese Appelle, wie auch seine Ablehnung von Mehrheitsentscheidungen, mit dem ethischen Vorrang des Gewissens und einer Verpflichtung auf *Gerechtigkeit* anstatt eines falschen Respekts vor Gesetzen. Gerechtigkeitsfragen seien nicht nach ihrer Zweckdienlichkeit entscheidbar (Ebd.: 9–12). Mit seiner Betonung von *Tugendhaftigkeit* geht es ihm weniger um eine politische Entscheidung in Hinblick auf die Sklavenhaltung, als vielmehr um ein anderes Verhalten gegenüber der Regierung und untereinander (Ebd.: 14). Dementsprechend hält er es auch für konsequenter und gerechter, ins Gefängnis zu gehen, statt Unrecht zu erdulden (Ebd.: 20). Die spezifischen Voraussetzungen, welche ihm selbst solches Handeln ermöglichen und die gesellschaftliche Position, in welcher ihm die Regierung sehr viel eher egal sein kann, als Menschen, die direkter von dieser unterdrückt und kriminalisiert werden, sieht Thoreau allerdings nicht. »Wenn die Regierung vor mir steht und sagt: ›Geld oder Leben‹, warum sollte ich mich beeilen, mein Geld herauszurücken? [...] Ich bin nicht dafür verantwortlich, daß die Maschine der Gesellschaft richtig funktioniere« (Ebd.: 25). Die Regierung interessiere ihn eben nicht besonders und darum denke er so wenig wie möglich an sie, zumal er überhaupt nur selten mit ihr in Kontakt käme und darum weithin frei in seinen Gedanken sein könne (Ebd.: 31).

Irritierender gestaltet sich der voluntaristische Appell Luigi Galleanis, der seinen Text *The End of Anarchism?* Mit einer Beschreibung des libertären Kommunismus beginnt, welcher nicht einfach von sozialem Wert sei, sondern den ethischen Forderungen nach der Verwirklichung von Gleichheit und Gerechtigkeit entspreche, wobei die Bestimmung und Befriedigung von Bedürfnissen nur durch die Betroffenen selbst erfolgen könne (Galleani 1907/2009: 111f.). Im Verlauf zeigt sich allerdings, dass Galleani keineswegs ein kommunistischer Anarchist ist, sondern sich konsequent gegen die »Organisationalisten« (u.a. Malatesta) wendet, die eine anarchistische politische Partei und Arbeiterorganisationen organisieren wollen würden. Diese lehnt er ab, da mit jeder Form politischer Organisation entfremdende Repräsentation, festlegende Programme, bürokratische Abläufe, also Hierarchien, Disziplin und Ausschlüsse einhergehen müssten (Ebd.: 121). Bei der Lektüre wird deutlich, dass die einleitend ausgeführten anarch@-kommunistischen Vorstellungen lediglich als ins Imaginäre projizierte Ideale dienen, ihnen aber keine spezifischen Organisationsformen oder Strategien entsprechen sollen. Anstatt sich an Politik zu beteiligen, sollten Anarchist*innen ihren Prinzipien treu bleiben, sich verweigern, keine Avantgarde bilden und keine Kompromisse eingehen. Der Syndikalismus sei aus denselben Gründen abzulehnen (Ebd.: 122f.). Galleani ignoriert das Spannungsfeld zwischen den Polen von Individualismus und Kollektivismus, weil er blind dafür ist, dass spezifisches Handeln stets voraussetzungsvoll ist und verschiedene gesellschaftlichen Positionen unterschiedliche Interessen und Bewusstseinsformen mit sich bringen, die es zu verändern gilt, wenn gesamtgesellschaftliche Veränderungen angestrebt werden. So schreibt er: »We, ourselves, have to start the revolution from within ourselves, by discarding old superstitions, selfishness, self-imposed ignorance,

foolish vanities and moral deficiencies« (Ebd.: 123). Dazu wäre es die »unveränderbare Aufgabe«, ausschließlich auf dem anarchistischen Standpunkt zu beharren, die Flamme in den Geistern des Proletariats und die Flamme der Idee zu entfachen, »*to kindle in their hearts faith in liberty and in justice: to give to their anxiously stretched out arms a torch and an axe.*« (Ebd.: 124) Ein Programm bräuchte es dafür nicht.

Mit eher philosophischem Hintergrund formuliert John Henry Mackay seinen ultra-liberalen Individualanarchismus in der Schrift *Der Freiheitssucher* im Stil eines Traktates zur spirituellen Erbauung. Seiner Ansicht nach wäre die Bezeichnung »individualistischer Anarchismus« eigentlich ein Pleonasmus, dieser aber in Abgrenzung zum seiner Ansicht nach überholten, »utopischen« und schwärmerischem anarchistischen Kommunismus so zu benennen (Mackay 1921: 149). Schlimmer als seine Assoziierung mit chaotischen Zuständen, sei demnach, dass das Wort Anarchie »von den Anhängern einer Richtung der sozialen Bewegung zur Bezeichnung einer Weltanschauung angenommen war und geführt wurde, die selbst zugleich erklärten und zugaben, Kommunisten zu sein« (Ebd.: 143). Nichts erschien dem Protagonisten in seiner Schrift, Ernst Förster, so unvereinbar

»mit wahrer Freiheit, als was sich Kommunismus nannte und irgendwie mit Kommunismus zusammenhing. Die Anhänger dieser Richtung, die Kommunisten, mußten wohl das Wort zu Unrecht führen: entweder waren sie wirklich Kommunisten und dann konnten sie unmöglich einen Zustand der Herrschaftslosigkeit, der Anarchie, erstreben; oder sie waren Anarchisten, und dann konnten sie ebenso unmöglich Kommunisten sein. Der Name mit dem sie sich nannten: »kommunistische Anarchisten«, war demnach ein Widerspruch in sich selbst« (Ebd. 143).

Der echte Anarchismus müsse stattdessen das Individuum zum Zentrum nehmen, sehe keinen Gegensatz zwischen Altruismus und Egoismus, trete für die freie Meinungsäußerung, die freie Vereinbarung und den Erhalt des vollen Arbeitsertrages ein, wende sich gegen Gewaltanwendung, aber auch gegen festgesetzte Moralkodexe jeglicher Art und begrüße das individuelle Streben nach Glück, wie auch die Konkurrenz (Ebd.: 149–166). Tatsächlich liegt Mackays Überlegungen das bürgerliche Verständnis des selbstbezüglichen, sich selbst begründenden und genügenden Individuums zugrunde und so schreibt er:

»Unter der Gleichheit konnte es keine Freiheit geben; es gab nur eine Gleichheit unter der Gewalt – das Ideal der Demokratie; Gleichheit in der Freiheit – das Ideal der Anarchie. Das Erstere eine Utopie; die Letztere eine Nothwendigkeit. Denn gerade in der Ungleichheit der Individuen lag die Nothwendigkeit der Freiheit begründet; und Verschiedenheit, nicht Gleichheit, hieß das Wort, das über ihren Thoren stand« (Ebd.: 185).

Demnach könne auch ein »völliger Sieg des demokratischen, des »Gleichheits-Princips«, [...] nichts Anderes bedeuten, als den völligen Untergang des Individuums. Je mehr die

Menschen künstlich gleich gemacht wurden, um so unfreier wurden sie« (Ebd.: 186).⁶ Die Frage nach einer angemessenen Umgangsweise mit dem Spannungsfeld stellt sich für Mackay nicht, da er im Grunde genommen keine Gesellschaft kennt.

Von Simone Weil kann dies nicht behauptet werden und dennoch ignoriert sie das Spannungsfeld auf die Weise einer fatalistischen Vergeistigung. In ihren *Reflexionen über die Ursache der Freiheit und sozialen Unterdrückung* setzt sie ihre Idealvorstellung von Kollektivität derart hoch an, dass diese sich faktisch nicht verwirklichen lassen kann, und verfällt in den Umkehrschluss, dass *Kollektivität an sich repressiv* wirke (Weil 1934/1975: 196f.). Ihr mystischer, nach innen gerichteter, Individualismus, verwirkliche sich vor allem im Geis. Auch wenn er materielle Voraussetzungen habe (Ebd.: 213), tritt er als intellektueller Protest gegen die totalitären Aspekte der modernen Massengesellschaft auf. Gesellschaft selbst wäre – als Fortsetzung der Herrschaft der Natur – einengend (Ebd.: 195), vor allem, weil Individuen durch verschiedene intransparente Instanzen kontrolliert werden würden (Ebd.: 218). Freiheit gilt Weil als intellektuelle Kapazität, wäre aber ebenfalls ein existenzielles Bedürfnis (Ebd.: 199), wobei sie – vor dem Hintergrund einer totalitären Massengesellschaft – einen extremen Individualismus vertritt: »Der Mensch ist weder dazu geschaffen, das Spielzeug einer blinden Natur zu sein, noch dazu, das Spielzeug blinder Kollektive, die er mit Seinesgleichen bildet [...]« (Ebd.: 212). Insofern Weil Vergesellschaftung per se und nicht ihre spezifischen Formen als Herrschaft ansieht, ignoriert sie das Spannungsfeld und setzt der Möglichkeit von anderen, nicht-verdinglichten Beziehungen endlos hohe Hürden (Ebd.: 215). Ihr Streben nach kosmischer Verbundenheit spiegelt eine solipsistische Haltung als mutmaßlichen emotionalen Selbstschutz wider. Dennoch lassen sich in ihrer Argumentation auch direkt politische Momente herausfiltern, wie bspw. ein Plädoyer für überschaubare Gruppen (Ebd.: 214) sowie die Erkenntnis, dass Menschen in allen gesellschaftlichen Positionen von Herrschaft deformiert sind, aber ihre Unterdrückung vielfach bejahen (Ebd.: 233f.).

Oftmals sind es die poetisch gehaltenen Texte, in welchen Spannungsfelder ignoriert werden. Beim kollektivistischen Pol kann dies in Erich Mühsams verbreiteter Schrift (→ 2.4.3) aufgezeigt werden. Seine Positionierung beinhaltet, dass soziale Gleichheit über Fragen materieller Produktion und Güterverteilung weit hinausgehe und die Selbstverantwortlichkeit sowie jene für das Gemeinsame umfasse. Zwar sei der individuelle Wille durch die Umgebung geprägt, aber keineswegs durch diese determiniert. Die Gesellschaft wäre der »Ursprung des Lebens«, sein Sinn und Inhalt (Mühsam 1933/2010b: 127–131). Mit einem Paradebeispiel einer tautologischen Erklärung hält er fest:

»Es gibt keine Freiheit der Gesellschaft, wenn die Menschen in Unfreiheit leben. Es gibt keine Freiheit der Menschen, wenn die Gesellschaft unfrei, zentralistisch, staatlich,

6 Hierbei lässt sich auch eine erwähnenswerte Parallele zum liberalen Denken in der Linie von Alexis de Tocqueville feststellen, der schreibt: »Es gibt in der Tat eine männliche und berechtigte Leidenschaft für die Gleichheit; alle wollen gleich stark und geachtet sein. Diese Leidenschaft erhebt wohl die Niedrigen zum Range der Höheren; aber wir finden im menschlichen Herzen auch einen verderbten Gleichheitstrieb, der bewirkt, daß die Schwachen die Starken zu sich herunterziehen wollen und daß die Menschen die Gleichheit in Knechtschaft der Ungleichheit in Freiheit vorziehen« (de Tocqueville 1835/2006: 44).

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« (Ebd.: 137).

Die Koppelung von Freiheit an die Notwendigkeit und Wünschbarkeit von Handlungen wäre individualistischen Anarchist*innen eine große Anfechtung. Denn wer legt diese fest, wie kommen sie zu Stande und was geschieht, wenn Einzelne diesen gesetzten Vorstellungen nicht entsprechen? Trotz anders klingender Formulierungen führt dieser Gedanke also zu einer Begrenzung, Bewertung und Einhegung individuellen Wollens und Handelns. Sehr blumig klingt auch Mühsams Beschreibung von Menschen als gesellschaftliche Wesen, welche untrennbar miteinander verstrickt wären. Zwischen Gesellschaft und Mensch bestünde kein Widerspruch und soziale Abhängigkeit wird von ihm keineswegs als etwas Negatives betrachtet (Ebd.: 132). Mit der Annahme, die Spaltung zwischen Individuum und Gesellschaft sei erst (und ausschließlich) durch den Kapitalismus und den modernen Staat entstanden, offenbart sich ein ahistorisches Verständnis von beiden Instanzen, mit dem die Vorstellung eines eigentlich organischen Zusammenhangs korrespondiert, welcher (wieder) in ein optimales Gleichgewicht gebracht werden müsse, dass weder Liberalismus noch Marxismus herstellen könnten (Ebd.: 130). Dagegen lehne der »kommunistische Anarchismus [...] die Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Persönlichkeit ab. Er betrachtet die Gesellschaft als Summe von Einzelmenschen und die Persönlichkeit als unlösliches Glied der Gesellschaft« (130f.). Mit dieser organischen Aufhebung wird das bereits festgestellte Spannungsfeld mit der Behauptung ignoriert, gewissermaßen schon der Begriff des kommunistischen Anarchismus löse es auf, da er diese »natürliche Verbindung von Persönlichkeit und Gesellschaft mit Gleichberechtigung, gegenseitiger Unterstützung und Selbstverantwortlichkeit aller Einzelnen im Bewußtsein der Gesamtverbindlichkeit und gemeinsamen Verantwortung fürs Ganze wieder zur Lebensform auch der Menschheit werden lassen« (Ebd.: 132) wolle.⁷ Obschon es sich bei Mühsams und zuvor Galleanis Text um Agitationsschriften handelt, die nicht dem Anspruch gerecht werden, das Spannungsfeld umfassend auf theoretischer Ebene zu bearbeiten, muss doch jeweils von dessen absichtlicher Ignorierung gesprochen werden, da sie die jeweils andere Position benennen, tatsächlich allerdings nur oberflächlich auf sie eingehen.

Ähnliches lässt sich auch für Goldmans *Der Anarchismus – wofür er wirklich steht* nachweisen. Darin schreibt sie, der Ausgangs- und Zielpunkt des Anarchismus sei die Entfaltung des Individuums (Goldman 1911/2013a: 41), bezieht sich auf Emersons subjektivistischen Begriff der »Seele« (Ebd.: 41), auf das Ideal freiwilliger, kreativer Tätigkeit von Oscar Wilde (Ebd.: 44) und auf Thoreau (Ebd.: 45; 51) und endet mit einem Aufruf zu individuellem Handeln mit einem Hinweis auf Stirner (Ebd.: 53). Dennoch tritt Goldman

7 Die theoretische Figur einer Auflösung des Gegensatzes von Individuum und Gemeinschaft wie sie Mühsam hier formuliert, ist dabei eindeutig auch von Landauer beeinflusst. Letzterer wurde hier der Umgangsform der Verwobenheit zugeordnet (s.u.), weil er das Spannungsfeld gedanklich zu durchdringen versucht. Dagegen setzt Mühsam (1933) die Auflösung als gegeben voraus, weswegen sein Text – auch mit der Querverbindung – an dieser Stelle zugeordnet wurde.

für den anarchistischen Kommunismus ein, propagiert die Umwälzung der Produktionsverhältnisse (Ebd.: 44), die Abschaffung des Staates (Ebd.: 49) und stellt einen »verbitterte[n] Konflikt zwischen zwei Elementen« fest, welche sich »zwar nicht als einander feindlich gegenüberstehende, sondern eng verknüpfte und tatsächlich miteinander harmonisierende Elemente [erweisen], wenn sie nur in die passende Umgebung gebracht werden« (Ebd.: 40). So hätten »Individuum und Gesellschaft [...] seit Ewigkeiten einen unbarmherzigen, blutigen Kampf um die Vormachtstellung geführt, da jede Seite blind für den Wert und die Bedeutung der jeweils anderen war« (Ebd.), doch der Anarchismus bringe individuelle und gesellschaftliche Bestrebungen zusammen. Zunächst legt dies die Vermutung nahe, dass Goldman eine Vermittlung der beiden Tendenzen vornehmen will. Bei näherer Betrachtung muss dies allerdings verneint werden, denn sie meint, zwischen »Mensch und gesellschaftlichen Impulsen gibt es keinerlei Konflikt, wie es auch keinerlei Konflikt zwischen Herz und Lunge gibt« (Ebd.: 41). Statt das bereits konstatierte Spannungsfeld zu vermitteln, zieht sich Goldman auf die bloße Behauptung zurück, Anarchismus sei »die großartige Kraft, die den Menschen von den Phantomen befreit, von denen er gefangen gehalten wurde; Anarchismus schlichtet den Kampf zwischen den beiden Mächten, schafft Frieden und damit individuelle und gesellschaftliche Harmonie« (Ebd.: 41).

Die Feststellung, dass zwischen Individuen und Gesellschaft ein zu klärendes Verhältnis steht, welches der Anarchismus kitten würde, sparen sich die Plattformisten im Gegensatz zu Galleani, Mühsam und Goldman gleich ganz. Die *Gruppe russischer Anarchisten im Ausland* veröffentlichte 1926 das Papier *Organisationsplattform der Allgemeinen Anarchistischen Union*, in welchem sie die Desorganisation der anarchistischen Bewegung anprangert, die in der »verkehrten Vorstellung des individualistischen Prinzips im Anarchismus, in seiner Gleichsetzung mit Verantwortungslosigkeit« (Plattform/Archinoff 1926) begründet läge. Gegen die »Freunde der vergnügungssüchtigen Autonomie [...] [als] hartnäckige Befürworter des chaotischen Zustandes der anarchistischen Bewegung« (Ebd.), läge die »einzige Methode, die zur Lösung des allgemeinen organisatorischen Problems [...] [führe, in der] Vereinigung der anarchistischen Aktivisten auf dem Boden bestimmter ideologischer, taktischer und organisatorischer Positionen, d.h. auf der Grundlage eines mehr oder minder abgeschlossenen einheitlichen Programms« (Ebd.). Auch organisatorisch sollten sich die Mitglieder der anarchistischen Kadergruppen (die jedoch keine Avantgarde-Organisationen wären), freiwillig der Einheit der Ideologie, einheitlicher Taktik und kollektivem Handeln, kollektiver Verantwortung und dem Föderalismus (Ebd.) verpflichten. Fortgesetzt und weiterentwickelt wird dies im »Especifismo«, wie ihn die Federação Anarquista Gaúcha aus Brasilien im Jahr 2000 beschreibt, um sich vom Individualismus und Anarch@-Syndikalismus abzugrenzen. Wenngleich verschiedene Formen der Unterdrückung – neben der Klassenzugehörigkeit, auch auf der Basis von Geschlecht, ethnischer Zugehörigkeit oder sexueller Präferenz – gesehen werden (FA Gaúcha 2012: 23), geht es in dieser politischen Analyse im vorliegenden Zusammenhang um das, was explizit nicht geschrieben wird: um das Spannungsfeld zwischen individueller und gesellschaftlicher Veränderung. Dies ist nicht allgemein, sondern im Kontext der Betrachtung von anarchistischen Texten von Interesse, da der hierbei mitschwingende umfassende Kollektivismus sich am Rande von noch als anarchistisch zu bezeichnenden Vorstellungen bewegt. Hier finden wir

also aus Sicht Galleanis die anarchistische »politische Partei«, welche die Individualität verletzt oder gar negiert.

4.3.2 Die Eingliederung der Einzelnen oder ihre unbedingte Entfaltung

Anhänger*innen des anarchistischen Kommunismus sehen in der kollektiven Organisation von Individuen ein Spannungsfeld und lösen es indes bisweilen einseitig auf, wie Carlo Cafiero in seiner programmatischen Schrift *Anarchist Communism*. Jener trete ein für die umfassende und vollständige Freiheit »of the individual who, freely and driven only by his needs, by his tastes and his sympathies, unites with other individuals in a group or association; free development of the association, which is federated with others in the commune or the district; free development of the communes which are federated in the region; and so on – the regions in the nation; the nations in humanity« (Cafiero 1880/2005: 109). Charakteristisch für die anarch@-kommunistische Position ist hierbei die Zielsetzung einer umfangreichen Befreiung der Individuen, welche unmittelbar mit spezifischen organisatorischen Vorstellungen verbunden wird. Damit wird das Freier-Werden konkreter Individuen einerseits als Ergebnis ökonomischer und politischer Umstrukturierung angesehen, andererseits in die Sphäre eines fernen Ideals verschoben. Abgrenzend zu anderen kommunistischen Strängen werden die potenziell autoritären Tendenzen und jene, die Individuen einengenden, negativen Effekte von Kollektiven gesehen, insofern »the people, humanity, is not the same as the individuals who managed to seize the wealth and hold it in their hands, some have tried to conclude from this« (Ebd.: 110). Und dennoch handelt es sich hier eher um eine Art Erinnerung oder Mahnung, die darauf abzielt, eine Art libertären Sozialismus mit menschlichen Antlitz zu entwerfen.

Die Ambivalenzen innerhalb der anarchistischen Tradition zeigen sich oft auch bei ihren Protagonist*innen selber, wie der Text *Die Masse* von Goldman verdeutlicht. In diesem übt sie indirekt eine scharfe Kritik an kommunistischen und sozialdemokratischen Strömungen, hinsichtlich deren Anrufung der Masse, ihrer Praktizierung des Repräsentations- und dem Mehrheitsentscheidungsprinzip. Goldmans anarch@-kommunistischen Überzeugungen widerspricht dies nicht und dennoch kann dieser Text am Pol des Individualismus verortet werden. Die landläufige Behauptung, wir lebten in Zeiten des Individualismus stimme Goldman zu Folge nicht, weil ein Großteil der Menschen heute eben keine Möglichkeiten hätte, um sich selbst zu verwirklichen. Nicht nur sozial, auch intellektuell und ästhetisch verkümmerten die Menschen, gerade weil sie – auch von den Sozialist*innen – als Masse adressiert werden würden (Goldman 1911/2013b: 56). »Vorkämpfer der Befreiung« wären dagegen niemals träge, »unbewegliche«, »betrogene« Massen von Menschen, sondern stets kleine Gruppen von entschlossenen Radikalen gewesen (Ebd.: 60). Ganz entgegen dem verbreiteten Vorurteil, der Anarchismus beruhe auf blindem Vertrauen in die Spontaneität und Selbstorganisationsfähigkeit der Massen, äußert sich Goldman an dieser Stelle äußerst skeptisch, denn »Autorität, Zwang und Abhängigkeit beruhen auf der Masse, niemals jedoch Freiheit und die freie Entfaltung des Individuums, niemals die Geburt einer freien Gesellschaft« (Ebd.: 62) Sie spricht aus eigener Erfahrung, weil sie

»so deutlich [...] [sieht], dass die Mehrheit als kompakte Masse niemals für Gerechtigkeit oder Gleichheit gestanden hat. Sie hat die menschliche Stimme unterdrückt, den menschlichen Geist unterworfen, den menschlichen Körper in Ketten gelegt. Als Masse war ihr Ziel stets, das Leben uniform, grau und monoton zu machen wie die Wüste. Als Masse wird sie stets das Ende der Individualität, der freien Initiative, der Originalität bedeuten. [...] Ich möchte ihnen nichts gewähren, sondern sie drillen, spalten, aufbrechen, Individuen aus ihnen herausziehen« (Ebd.: 62f.).

In einer anderen Tradition, nämlich wiederum der des ultra-liberalen Anarchismus steht Tucker, der chronologisch als Bindeglied zwischen Josiah Warren von dem bereits erwähnten Mackay gelten kann. Ähnlich wie diese wendet er sich in seinem Aufsatz *Staatssozialismus und Anarchismus* vehement gegen die erste Richtung und tritt für einen individualistischen Anarchismus ein (Tucker 1888/1972: 101–105).⁸ Tucker begreift die Freiheit des Individuums und seine Selbstbestimmung als fundamentales Recht, fordert die Verfügung über die eigenen Erzeugnisse, tritt für religiöse Toleranz, für die freie Liebe, freie Kindererziehung und eigene Gesundheitsversorgung ein und wendet sich gegen vorge-schriebene Moralkodexe (Ebd.: 113ff.).

»Gemäß dieser Anschauung betrachten die Anarchisten alle Versuche, das Laster zu unterdrücken, als an und für sich verbrecherisch. Sie glauben, daß sich die Freiheit und der ihr entspringende soziale Wohlstand als sichere Heilmittel gegen alle Laster erweisen werden. Aber sie erkennen das Recht des Trunkenbolds, des Spielers, des Wüstlings und der Dirne an, ihr eigenes Leben zu führen, bis sie sich aus freien Stücken dazu entschließen, ihren Lebenswandel zu ändern« (Ebd.: 115).

Mit diesem, auf das Soziale angewandte, Laissez-faire-Prinzip richtet sich Tucker auch gegen den kommunistischen Anarchismus (namentlich gegen Most und Kropotkin), weil dessen Forderungen nach der Enteignung und Vergesellschaftung der Produktionsmittel notwendigerweise mit Gewaltanwendung einhergehen müssten (Ebd.: 116), und legt damit seiner Konzeption – entgegen seiner Behauptung – moralische Prinzipien zu Grunde. Nach dem hier angewandten Schema löst Tucker das Spannungsfeld zwischen Kollektivität und Individualität in Richtung Letzterer auf. Ihm ist bewusst, dass die Verwirklichung umfassender Selbstbestimmungsrechte des Individuums die Aufhebung wirtschaftlicher Abhängigkeit voraussetzt, er propagiert dahingehend jedoch allein die individuelle Verantwortung des »anarchistischen sozialen Ideals« (Ebd.: 116). Mit dem Abbau der Monopole auf Kapital, Grund und Boden, Patente und Tarife, wäre demnach schon Entscheidendes getan, um im Sinne einer negativen Freiheit »jeden in Stand zu setzen, auf seine eigene Weise glücklich zu sein« (Ebd.: 117).

Damit wende ich mich einem anderen Strang des Individualanarchismus zu, deren Anhänger*innen sich explizit einer solchen Strömung zugehörig fühlen und damit –

8 Von seiner Argumentation her, kann Tucker *inhaltlich* im hier betrachteten Zusammenhang auf der Seite des *Individualismus* verortet werden. Nach der Unterscheidung der Tendenzen des Strebens nach Autonomie (→ Fig. 8) ist er jedoch aufgrund seiner ökonomischen Vorstellungen, seinem Gesellschaftsverständnis und den befürworteten Praktiken dem *Mutualismus* zuzurechnen.

wenig überraschend – jeweils ihre ganz eigenen Wege gehen. Die Rede ist vom *egoistischen Strang*, der mit Max Stirner beginnt, dessen Hauptwerk *Der Einzige und sein Eigentum* ebenso starke Faszination auf sich zog wie es auch große Abscheu hervorrief und sicherlich zu jenen (pseudo)anarchistischen Schriften gehört, die am stärksten missverstanden wurden. Auf die von Marx geprägte Fehlinterpretation – sowie deren endlose, unkritische Reproduktion durch Marxist*innen –, Stirner entfalte in seinem Werk lediglich die extreme Form eines bürgerlichen Individualismus (MEW 3: 101–168), soll an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Vielmehr wird davon ausgegangen, dass er mit seinem Egoismus das abstrakte Individuum ad absurdum führt.⁹ Freilich geht es Stirner um eine grundsätzliche Kritik an jeglicher Religion, Metaphysik, Ideologie, die sie rechtfertigenden und im Alltagsbewusstsein verinnerlichten hierarchischen Strukturen, damit also um eine *egoistische Gesellschaftskritik*. Das *Abstraktum Gesellschaft* kritisiert er – insbesondere in ihren Formen als Staat und Familie – aufgrund ihres erzwingenden, die konkreten Menschen ignorierenden, verblendenden und unterwerfenden Charakters und wünscht an ihrer Stelle »freie Vereine«. Interessant für den vorliegenden Zusammenhang ist nun, dass Stirner keineswegs etwas per se gegen Vergemeinschaftung hat, sondern lediglich äußerst kritisch ihre metaphysischen und hierarchischen Aspekte angreift, wie im folgenden Zitat deutlich wird:

»In der Gesellschaft, der Sozietät, kann höchstens die menschliche Forderung befriedigt werden, indes die egoistische stets zu kurz kommen muß. Weil es kaum Jemand entgehen kann, daß die Gegenwart für keine Frage einen so lebendigen Anteil zeigt, als für die ›soziale‹, so hat man auf die Gesellschaft besonders sein Augenmerk zu richten. Ja, wäre das daran gefaßte Interesse weniger leidenschaftlich und verblindet, so würde man über die Gesellschaft nicht so sehr die Einzelnen darin aus den Augen verlieren, und erkennen, daß eine Gesellschaft nicht neu werden kann, solange diejenigen, die sie ausmachen und konstituieren, die alten bleiben« (Stirner 1845/2011: 231).

Weit entfernt davon, liberal zu sein (Ryley 2018: 227) – tatsächlich kritisiert Stirner den Liberalismus ausgiebig (Stirner 2011 107–127) –, richtet er sich gegen die Philosophie der Aufklärung als Grundlage moderner Herrschaftsideologie und -ordnung, ohne deswegen anti-aufklärerisch oder anti-modern zu argumentieren. Für ihn zielen

»die Bestrebungen der Neuzeit [...] dahin, das Ideal des ›freien Menschen‹ aufzustellen. Könnte man's finden, gäb's eine neue – Religion, weil ein neues Ideal, gäbe ein neues

9 Hier trifft sich Stirner interessanterweise mit Bakunin (s.u.) in Bezug auf die »Fiktion« des abstrakten Individuums, wie sie zugleich grundlegend entfernt sind in ihrer Annahme, die Grundlage der Moral in vereinzelter oder vereinigter Individuen zu verorten. (Das Bindeglied stellen vermutlich die Debatten in linkshegelianischen Kreisen dar.) Bakunin schreibt: »Der allgemeine und fundamentale Irrtum aller Idealisten, der allerdings eine sehr logische Folge ihres ganzen Systems ist, ist der, die Grundlage der Moral im isolierten Individuum zu suchen, während sie sich nur finden kann und findet in den vereinigten Individuen. Um dies zu beweisen, müssen wir ein für allemal mit dem vereinzelter oder absoluten Individuum der Idealisten aufräumen. Dieses einsame und abstrakte Individuum ist eine Fiktion, gleich der Gottes [...]« (Bakunin 1969: 53).

Sehnen, ein neues Abquälen, eine neue Andacht, eine neue Gottheit, eine neue Zerknirschung. Mit dem Ideal der »absoluten Freiheit«, wird dasselbe Unwesen getrieben, wie mit allem Absoluten [...]« (Ebd.: 269).

Anstatt hier weiter auf Stirner einzugehen, scheint es mir sinnvoll die von ihm beeinflussten Autoren Renzo Novatore und Émile Armand zu betrachten. Der subversive Novatore feiert in seinen drängenden Versen das Bild des Vagabunden, die Ideen der Perfektibilität und – mit Anleihen beim Futurismus – des Heroismus aller Individuen aus sich selbst heraus. Selbst Nietzsche hätte Angst vor dem Übermenschen gehabt und ließ ihn sterben, doch Novatore wolle ihn »wirklich« befreien und wendet sich dazu gegen Moralismus und Humanismus (Novatore 1919/2012b: 73ff.), was ihn schließlich zum Illegalismus führt. Die Figur der rastlosen Rebellin sei das »most beautiful and the most complete being« (Novatore 1922/2012e: 203), weil diese wisse, wie sie sich selbst bestimme, für sich Sorge und sich zerstören könne. Anarchistische Individuen stünden (auf existenzielle Weise) im unendlichen Kampf gegen die Gesellschaft. Nur in der Revolte kämen sie mit den rebellierenden Massen punktuell zusammen, nicht als Demagogen oder Apostel, hingegen als »living, effective, destructive force«, die nach der Errichtung einer neuen Gesellschaft dann wiederum an deren Ränder zurückkehren und als noble Kriminelle leben würden (Novatore 1919/2012b: 75). Gegen bürgerliche und proletarische Menschenherden setzt Novatore seinen »extremen Individualismus«, da sich heutzutage fast alle als Individualist*innen bezeichneten. Er »lacht« über die Sozialist*innen, welche die Unvereinbarkeit von individualistischen und kollektivistischen Ideen betonen, dann aber wieder behaupten, die Befreiung der Individuen anzustreben. Gegen derartige Vereinnahmungen wehrt er sich, richtet sich gegen den anarchistischen Kommunismus und Syndikalismus (Novatore 1920/2012c: 127f.) und formuliert: »Individualism, as I feel, understand and mean it, has neither socialism, nor communism, nor humanity for an end. Individualism is its own end« (Ebd.: 128). Und an anderer Stelle: »No future and no humanity, no communism and no anarchy is worthy of the sacrifice of my life. From the day that I discovered myself, I have considered myself as the supreme PURPOSE« (Novatore 1921/2012d: 176). An dieser Stelle kann nicht weiter auf die ethischen Implikationen und philosophischen Aspekte einer quasi-religiösen Sprache der Vervollkommenung, Erlösung oder Leere eingegangen werden. Für die spezifische Umgangsweise zu erwähnen ist, dass Novatore die anarchistischen Debatten seiner Zeit kennt, sich an ihnen beteiligt und die Soziale Revolution dennoch primär als Versuch der Selbstbefreiung ansieht, jede Anrufung und politische Organisation der Masse ablehnt (Novatore 1919/2012b: 75) und das festgestellte Spannungsfeld somit einseitig auflöst. Der Sozialismus verbliebe demnach als »gefährliche und unpraktische« Brücke zwischen dem Tyrannen und dem Sklaven. Er verbinde den Bruch zwischen Individualismus und Kollektivismus nicht wirklich, weil er die ihnen jeweils zugrundeliegenden Prinzipien auf unzulässige Weise vermische (Novatore 1917/2012a: 30). Folglich seien die Diskussionen um das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft auch irreführend, denn, »[t]he anarchist who aspires to communism and the individualist who aspires to Anarchy don't notice that they are gripped, violently, in the shackles of castrating sociology and in the jaws of the humanism that is a slimy blend of individual non-will and pseudo-christian morality« (Novatore 1921/2012d: 175f.). Novatore versteht unter Anarchie im Grunde genommen keine sozia-

le Bewegung, sondern vor allem eine Haltung, eine spezifische Bezugnahme zum Selbst und zum Leben (vgl. Palante 1909, Palante 1914). Tatsächlich leugnet er das Spannungsfeld nicht, sondern begrüßt es im Gegenteil als fruchtbaren philosophischen Gegensatz, d.h. als eine Art existenzielle Bedingung der lebendigen Auseinandersetzung:

»There are those who maintain that the human being is by nature a social being. Others maintain that the human being is by nature anti-social. Well, I admit that I have never been able to clearly understand what they meant by their ›by nature‹, but I have understood that both sides are wrong, since the human being is social and anti-social at the same time. Need, want, affection, love, and sympathy are the elements that push him toward sociability and union. The craving for independence and the desire for freedom push her toward solitude and individualism. [...] But, while the individual is necessary to society, this in its turn is necessary to him. Individualism couldn't possibly exist if there were no society against which it could affirm itself and live, expand itself and rejoice« (Novatore 1922/2012e: 204).

Auch für Armand ist die Einzelne Ausgangs- und Fluchtpunkt seiner Überlegungen, allerdings weniger als stürmische Rebellin, eher als empfindsamer Sonderling. Armand geht von einem ausgeprägten negativen Freiheitsbegriff aus, welchen er – im Zuge der Verschärfung der politischen Lage – weit ausdehnt. Die uneingeschränkten Rechte der Individuen, welche eine deutliche Grenze hätten, wo sie in die Freiheit anderer eingreifen und diese verletzen würden (Armand 1945), ist hierbei als ein Aufschrei gegen die totalitäre Massengesellschaft seiner Zeit zu verstehen. Für ihn gibt es keine Gesellschaft ohne Individuen: »Society is a product of individual additions« (Armand 1926). Anarchismus sei die fundamentale Antithese zum Sozialismus, weil mit ihm das Recht abgelehnt und mit den Normen und Identitäten der Gesellschaft fundamental gebrochen würde (Ebd.). Der anarchistische Individualismus wäre demnach das praktische Konzept der anarchistischen Philosophie. Damit übt Armand eine immanente Kritik an selbstverwalteten Kollektiven, deren vermeintlich selbst-regierte Mitglieder dennoch weiterhin isoliert seien und die bürgerliche Individualität nicht automatisch überwinden würden (Armand 1926). Dies kann so gedeutet werden, dass er die Entwicklung anderer (respektvoller, freier, gleichberechtigter, solidarischer, liebevoller etc.) Beziehungen für zentral hält und nicht darauf vertraut, dass jene mit anderen Strukturen von selbst entstehen. In diesem Sinne schreibt er:

»The religious consider the individual to be a manifestation of divinity's designs; the legalists consider the individual as a function of the law; the socialists consider the individual as needing proper administration, as an instrument, as a kind of machine of production and consumption; the revolutionaries consider the individual to be a soldier of the revolution. They all tend to forget the individual as him or her self, outside of all authority. They ignore the individual as an individual unity, subtracted from all domination and coercion of all kinds. This is the empty space anarchism fills« (Ebd.).

Armand sieht das Spannungsfeld, weil er von kollektiven Voraussetzungen für die Individualität ausgeht. Tatsächlich kritisiert er Gesellschaft gerade aufgrund der wahrge-

nommen Ungleichheitsverhältnisse, vornehmlich des Klassengegensatzes, wenn er formuliert:

»Who will ever precisely express the unfinished battle between private interests and collective needs? The sentiments of individuals and the logic of generalities? All of this makes up current society, and none of this suffices to describe it. A minority which possesses the faculty to produce and consume and the possibility to parasitically exist in a thousand different forms: fixed and movable property, capital as tools or as funds, capital as teaching and capital as education« (Armand 1925).

Dies führt ihn am Ende des zitierten Artikels zur Ablehnung dieser sogenannten Gesellschaft und so fordert er die Lesenden auf, ein selbstkritisches und reflektiertes Verhalten zu entwickeln, sich zu distanzieren und eigene Wege zu gehen, anstatt auf eine evolutionäre oder revolutionäre Entwicklung hin zu einer harmonischen und besseren Gesellschaftsform zu hoffen oder nihilistisch zu werden (Ebd.). Dagegen kämpften Anarchist*innen für einen freien Zugang zu materiellen Mitteln, damit Menschen ihre Leben ohne Autoritäten selbst gestalten können. Individualist*innen seien nicht zwangsläufig Einzelgänger*innen, sondern ihr Verhältnis zu Gruppen richte sich – naheliegenderweise – letztendlich nach ihrem jeweiligen individuellen Standpunkt. Damit geht es Armand nicht um die prinzipielle Verweigerung sozialer Gemeinschaft, indessen um Reflexion und Skepsis als hohe Werte des Individualismus (Armand 1926, vgl. Arrigoni 1930). In diesem Sinne kann die Individualistin nicht »be considered simply as a personal denier of authority, but as a personal negator of exploitation. The individualist does not want to be an exploiter, nor does he or she want to be exploited« (Ebd.).

Die individual-anarchistischen Stränge innerhalb der anarch@-kommunistischen Tradition (Goldman, Malatesta), eines »transzendentalen« und mystischen individualistischen Anarchismus (Thoreau und Weil), des ultra-liberalen Anarchismus (Tucker, Mackay), des von Stirner und Nietzsche beeinflussten Egoismus in den Varianten des Illegalismus und der pazifistischen Empfindsamkeit (Novatore und Armand) setzten sich fort und bleiben weiterhin – fortwährend diskutierte – Bestandteil des Anarchismus insgesamt. Dass sie zum Teil seit den 1970er und 1980er Jahren vom Rechts-Libertarismus kooptiert wurden, was zur Diskreditierung des Anarchismus und Verwirrung über diesen beitrug, braucht für den Argumentationsgang nicht Thema zu sein (→ 2.3.2).

Um eine Variante herauszugreifen, lässt sich ihre Fortschreibung bspw. in der Strömung des Insurrektionalismus nachzeichnen. Darum betrachte ich nun Texte von Alfredo Bonanno und Wolfi Landstreicher, die als aktuelle und vielfach gelesene Autoren des Insurrektionalismus gelten. Ganz im Sinne des oben zitierten Novatore sieht der Autor sasha k die Unterscheidung zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen Individualismus und Kommunismus als »falsches Problem« an, richtet sich damit allerdings zugleich gegen die kollektivistische Tradition (sasha k 2018) und verdeutlicht somit, wie diese Denkweise fortgeschrieben wird. Bonanno beschreibt in einer Abhandlung über das Affinitätsgruppen-Konzept, dass diese (individualistische) autonome Organisationsform lediglich eine unter verschiedenen sei (Bonanno 1999/2014: 170), welche er damit implizit befürwortet. Der Entdeckung vorab vorhandener Affinitäten oder ihrer gemeinsamen Entwicklung und Vertiefung, liegt die Vorstellung eines potenziell au-

tonomen Individuums zugrunde. Dies zeigt sich auch daran, dass die Affinitätsgruppe kein Selbstzweck, sondern anti-politische Form ist, ein taktischer, punktueller Zusammenschluss für bestimmte Zwecke unter Vermeidung dauerhafter oder fixer Strukturen (Ebd.: 175f.). Wenngleich Bonanno hier eine spezifische Taktik (und nicht etwa eine Weltanschauung oder einen Subjektbegriff) beschreibt, fußen seine Überlegungen dennoch auf einem bestimmten Verständnis des Individuums, wie es sicherlich auch jene teilen, welche sie ansprechend finden. Mit seiner Positionierung gegen offene und integrierende Gruppen und para-gewerkschaftliche Organisationen grenzt er sich zudem gegen den kommunistischen und den syndikalistischen Anarchismus ab (Ebd.: 180), was die Ebene der Taktik übersteigt und auf grundsätzliche Prämissen verweist. Gerade das Insistieren darauf, dass die Affinitätsgruppen nicht vorrangig der Selbstverwirklichung oder Selbstbestätigung dienen, sondern vielmehr eine (militante) Organisationsform darstellen sollen – wobei die eigenen sozialen Bedürfnisse als legitim angesehen werden (Ebd.: 171) – steht dafür, dass die Suche nach Kollektivitäten ganz von Einzelnen her gedacht wird und infolgedessen eine einseitige Auflösung des Spannungsfeldes Richtung Individualität stattfindet.

Landstreicher äußert sich dahingehend deutlicher: Dass Individuum sei von entscheidender Bedeutung für die »anarchistische Revolution«, welche eine umfassende Erhebung darstelle, in der die Einzelnen allerdings nicht untergehen dürften (Landstreicher 2016b: 123), wobei Anarchist*innen den »Vorrang des tatsächlichen, lebenden Individuums« (Ebd.: 124) erkennen sollen. Landstreicher schreibt, das Ziel dieser Revolution sei

»die Beseitigung jeder sozialen Begrenzung, die Individuen davon abhält ihre eigenen Leben unter den Bedingungen ihrer eigenen Bedürfnisse und Träume zu kreieren, und zu ermitteln, welche Beziehungen sie schaffen wollen um dies zu bewerkstelligen. Aber ein solches Ziel impliziert ebenso andere Ziele. Das gesellschaftliche System des Kapitals trennt die meisten Menschen von den Existenzbedingungen ab. Dies zwingt die gewaltige Mehrheit dazu die Vermittlungen von Arbeit und Warenkonsum zu akzeptieren, um ein Existenzminimum auf Kosten ihrer Leben, Bedürfnisse und Träume – ihrer Individualität – beizubehalten« (Landstreicher 2016a: 50).

Der Term »Proletarier« ist für Landstreicher eine Negativ-Definition, weil (subalterne) gesellschaftliche Positionen – und die damit verknüpften Identitäten – zugewiesen und den Betroffenen die Entfaltung ihrer Individualität verunmöglicht werde (Landstreicher 2016c: 234). Aus dieser Analyse heraus ergibt sich der revolutionäre Prozess vorrangig als eine Negation des Bestehenden und werden auch liberale oder linke Identitätspolitiken abgelehnt (Ebd.: 238). Bei der weitergehenden Lektüre wird ersichtlich, dass der Autor durchaus gesamtgesellschaftliche Veränderungsprozesse anstrebt und dafür auch kollektive Organisationsformen für notwendig hält:

»Wenn alle Individuen wirklich frei sein sollen ihre Leben und Beziehungen so zu gestalten wie sie verlangen, ist es notwendig eine Welt zu kreieren, in der die Gleichheit des Zugangs zu Existenzmitteln und -bedingungen Realität ist. Dies erfordert die totale Zerstörung der Ökonomie – das Ende des Eigentums, dem Austausch von Waren und der Arbeit. Somit sehen wir, dass die generalisierte Realisierung von individueller

Freiheit Hand in Hand mit den besten Aspekten der anarcho-kommunistischen Idealen [sic!] geht und nur durch die revolutionäre Transformation ausgeführt werden kann« (Landstreicher 2016a: 51).

Unabhängig davon, dass eine anarch@-kommunistische Programmatik nicht auf die »totale Zerstörung der Ökonomie«, sondern auf deren Überwindung als Herrschaftsverhältnis durch ihre strukturelle Transformation abzielt, findet sich in dieser Bezugnahme eine bereits bekannte Figur: Landstreicher versteht die Vorstellungen des anarchistischen Kommunismus genau wie schon Galleani als »Ideale«, im buchstäblichen Sinne also idealistisch. Auch hier zeigt sich die Auflösung des Spannungsfeldes in Richtung einer Seite: Bei der Ablehnung der bestehenden Gesellschaft als Ganzes, wären laut Landstreicher Versuche der Distanzierung zu ihr ein erster Schritt, sollten jedoch nicht zu einer Isolierung der Individuen führen. Die individuelle Revolte gegen die gesellschaftliche Ordnung sei vielmehr als essentieller Bestandteil einer revolutionären Perspektive zu begreifen, die allerdings – wie erwähnt – die Erfüllung von Bedürfnissen und Erfüllung von Träumen konkreter Individuen zum Ziel habe (Ebd.: 51f.).

Wie dargestellt wurde, ließe sich der individualistische Anarchismus in mindestens vier bis fünf Stränge untergliedern. Gegen diese gesamte Tradition wendet sich Murray Bookchin mit seiner scharf zurechtweisenden Altersschrift *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism*. Laut ihm würden Individualanarchist*innen vom Begriff des abstrakten Individuums ausgehen, betonten zu Unrecht die (individuelle) Autonomie als wesentliches Merkmal des Anarchismus – wie es Susan L. Brown tue (Bookchin 1995: 12–18) – und würden sie, wie Hakim Bey mit seinem *ontologischen Anarchismus*, für Chaos eintreten (Ebd.: 19–26). Sie würden Mystik und Irrationalismus abfeiern, wie Autor*innen der Zeitung *Fifth Estate* (Ebd.: 26–28), hätten – in Anschluss an Lewis Mumford – ein falsches Technikverständnis, wären zivilisationsfeindlich (Ebd.: 26–35) und mystifizierten das Primitive wie John Zerzan (Ebd.: 35–49). Um diesen Varianten des zerstörerischen postmodernen »Lifestyle-Anarchismus« etwas entgegen zu setzen, empfiehlt Bookchin schließlich sein Konzept des »demokratischen Kommunalismus« als Gegenmodell (Ebd.: 56–61), gewissermaßen um sein Erbe selbst zu verteidigen. Schon in der Einleitung macht er deutlich, dass Anarchist*innen es nicht geschafft hätten, eine ernsthafte gesellschaftliche Alternative zu entwickeln. Der populäre »Lifestyle-Anarchismus« könne nicht mehr als sozialistisch beschrieben werden, fröne hingegen mit seiner Forderung nach »individueller Autonomie« einem »dekadentem Personalismus« und ihm fehle die Vorstellung von einer umfassenden sozialen Revolution. Letztendlich bestehe die Gefahr, dass der Begriff *Anarchie* im kommenden Jahrhundert zu einem *radical chic* im bürgerlichen Vokabular verkomme (Ebd.: 1–3). Dem Individualanarchismus unterstellt er (auf unzulässige Weise, J.E.), keinen Einfluss auf die Arbeiterbewegung gehabt zu haben, bürgerlich zu sein, in marginalen Bohème-Szenen von Großstädten zu versumpfen und sich hauptsächlich auf das Thema der »Freien Liebe« konzentriert zu haben. Seine Anhänger*innen seien wesentlich für die Attentate der Jahrhundertwende verantwortlich und betrachteten auf »postmoderne« Weise – analog zur Psychotherapie – Individuen isoliert vom Sozialen (Ebd.: 5–8). So naheliegend das Bauchgefühl von Bookchins Kritik ist, so schwach ist bei näherer Betrachtung seine Argumentation, weil sie den Gegenstand der Kritik als Strohpuppe aufbaut und damit völlig verfehlt. Dass Spannungsfeld zwischen Individualismus

und Kollektivismus ist ihm bewusst und er bewertet es als negativ. Seine Umgangsweise damit besteht in seiner einseitigen Auflösung, worüber das längere Zitat Aufschluss gibt:

»For Some Two Centuries, anarchism – a very ecumenical body of anti-authoritarian ideas – developed in the tension between two basically contradictory tendencies: a personalistic commitment to individual autonomy and a collectivist commitment to social freedom. These tendencies have by no means been reconciled in the history of libertarian thought. Indeed, for much of the last century, they simply coexisted within anarchism as a minimalist credo of opposition to the State rather than as a maximalist credo that articulated the kind of new society that had to be created in its place [...]. Anarchism's failure to resolve this tension, to articulate the relationship of the individual to the collective, and to enunciate the historical circumstances that would make possible a stateless anarchic society produced problems in anarchist thought that remain unresolved to this day« (Ebd.: 4).

Der Punkt ist, dass Bookchin mit seiner unzulässigen Kritik am individualistischen Anarchismus, seiner Verleumdung und Forderung nach einer Ausgrenzung desselben, um vieles hinter dem zurückfällt, was in den anarchistischen Auseinandersetzungen um die Umgangsweise mit diesem Spannungsfeld schon entwickelt worden war. Eine wechselseitige Vermittlung, die nicht relativistisch ist, wurde dagegen insbesondere auch von kollektivistischer Seite angestrebt.

4.3.3 Ohne Zwang gemeinschaftlich werden

Zunächst ist hierbei die einflussreiche strategische Schrift von Sébastien Faure *Die anarchistische Synthese* zu nennen, welcher auf den oben erwähnten Grundlagentext des Plattformismus reagiert. Der Auszug spricht selbst am besten für die vermittelnde Umgangsweise und bedarf eigentlich keiner weiteren Kommentierung:

»In Frankreich, wie in den meisten anderen Ländern, unterscheidet man deutlich drei große anarchistische Strömungen, die sich folgendermaßen klassifizieren lassen: Der Anarcho-Syndikalismus; der freiheitliche Kommunismus; der anarchistische Individualismus. [...] Sicherlich sagen sich die Anhänger aller drei Richtungen: es ist recht bedauerlich, daß die anderen beiden Richtungen bestehen; sie vermindern unsere Kräfte, und wären sie nicht vorhanden, so bestände nur eine anarchistische Bewegung – unsere, die in diesem Falle viel zahlreicher wäre und sich besser durchsetzen könnte. [...] [Doch jede] dieser drei Richtungen verkörpert in sich eine Kraft, die auszuschalten weder möglich noch wünschenswert wäre. Um sich davon zu überzeugen, genügt es, daß man sich als Anarchist und nichts weiter die ganze gigantische Größe der Aufgabe vor Augen führt, das Prinzip der Autorität in Trümmer zu schlagen. Erst dann begreift man, wie unumgänglich es ist, daß sich die drei Richtungen im allgemeinen Kampfe gegenseitig ergänzen und unterstützen müssen. Denn sie unterscheiden sich zwar voneinander, aber es bestehen keinerlei innere Gegensätze zwischen ihnen« (Faure 1928: 53ff.).

Im Folgenden beschreibt Faure in der Form von Fragen die Eigenheiten der jeweiligen Strömungen, um schließlich ihre Existenz als begrüßenswerte Tatsache und strategischen Vorteil herauszustellen. Für eine wirkliche Verbindung müsste zwar eine tiefer gehende Beschäftigung der jeweiligen Lager miteinander stattfinden, durch die auch Unvereinbarkeiten offenbart werden würden. Doch eine Vermittlung wird hier zweifellos angestrebt.

Während Nettelbladt – wie oben erwähnt – eine Spaltung im Anarchismus wahrnimmt, welche er aus der Unvereinbarkeit zweier ökonomischer Theorien herleitet, reagiert Malatesta auf dessen Wahrnehmung und entgegnet ihr pragmatisch. Der trotz unermüdlichem Einsatz geringe Erfolg der anarchistischen Bewegung läge auch an den Bedingungen der Gesellschaft selbst und zudem an der Tatsache, dass Anarchist*innen bestimmte Regionen und Bevölkerungsschichten überhaupt nicht erreichen. So spiele die »Spaltung zwischen Kommunisten und Individualisten [...] nur eine geringe Rolle, denn sie betrifft nur diejenigen, die bereits Anarchisten sind und jene kleine Minderheit, die in der Lage ist, es zu werden« (Malatesta 2014g: 186). In seiner herausragenden Fähigkeit, sich in verschiedene Gruppen hineinzusetzen, verbunden mit der energischen Bestrebung, sie zu einem gemeinsamen Verständnis anzuregen, scheint es Malatesta zunächst notwendig mit einigen Vorurteilen aufzuräumen. Insofern alle Anarchist*innen für die freie Assoziation von Individuen eintreten und Zwangskollektive ablehnen, »könnte man sagen, dass wir alle Individualisten sind« (Ebd.: 187), doch die

»Anarchisten, die sich als Kommunisten bezeichnen (und dazu zähle ich auch mich selbst), sind nicht deshalb Kommunisten, weil sie den anderen ihre spezielle Sichtweise aufzwingen wollen oder weil sie glauben, dass es außerhalb dieser kein Heil gibt, sondern weil sie bis zum gegenteiligen Beweis überzeugt sind, dass Wohlstand und Freiheit eines jeden umso größer sind, je mehr die Menschen sich verbrüdern und je enger sie in ihrem Streben nach dem Wohle aller assoziierten Menschen zusammenarbeiten« (Ebd.: 187f.).

Zweifellos sei es der Fall, dass die Verwirklichung des anarchistischen Kommunismus vor ungeheuren Schwierigkeiten stehe, woraus aber nicht der Schluss zu ziehen sei, sich dem autoritären Sozialismus anzuschließen (um das Spannungsfeld auf diese Weise aufzulösen). Die Individualist*innen würden Freiheit oftmals zu abstrakt verstehen und zu wenig erkennen oder betonen, dass sie sozial voraussetzungsvoll sei und »von Solidarität, Brüderlichkeit und freiwilliger Kooperation« (Ebd.: 189) abhängen. Dabei stimme es nicht, dass sie sich isolieren und abschotten wollten, was sie unweigerlich dahin führen müsste, dass auch sie eine Form des Kommunismus benötigen würden (Ebd.: 189f.). Sich einerseits gegen unsolidarische, egoistische Formen des Individualismus, als auch andererseits gegen autoritäre Formen des Kommunismus wendend, möchte Malatesta

»nur von denen sprechen, die ich als wahre Anarchisten betrachte. Diese sind in vielen wichtigen und aktuellen Fragen geteilter Meinung und bezeichnen sich – im allgemeinen aus Tradition – als Kommunisten und Individualisten, ohne dass die Dinge, die sie tatsächlich voneinander trennen, etwas mit den Fragen der zukünftigen Gesellschaft zu tun haben. [...] Über diese [...] Fragen gilt es sich zu einigen, oder [...] sich gegenseitig zu tolerieren. Man muss gemeinsam arbeiten, wenn man sich einig ist und wenn

nicht, jedem die Freiheit lassen, nach Gutdünken zu handeln, ohne sich gegenseitig zu behindern« (Ebd. 191f.).

Eine derart (seltene) weitherzige und selbstkritische Haltung legte Johann Most nicht an den Tag, teilte aber schon ihre strategische Absicht, denn nur durch »Zusammen- und Ineinanderwirken mehrerer [können] überhaupt erwünschte, lebenszweckdienliche Dinge zu Stande kommen« (Most 1903/2006b: 147). Während sich der kommunistische Anarchismus erst als moderne Entwicklung formiert, wäre sein Sieg theoretisch schon gewonnen, müsste sich praktisch allerdings erst noch in revolutionären Kämpfen erweisen (Ebd.: 148f.). Um individuelle Bedürfnisse in einer anderen, künftigen Gesellschaftsform zu verwirklichen, dürfe Individualität nicht verneint werden und müssten konkrete Menschen die neue Gesellschaft aufbauen, wofür wiederum die Kollektivierung des Eigentums die Voraussetzung darstelle (Most 1905/2006c: 192f.). Gegen Individualisten wie Tucker, Mackay und Stirner einerseits und gegen Sozialdemokrat*innen andererseits, erläutert Most das Konzept des kommunistischen Anarchismus, für welchen er eintritt. Dass die Möglichkeiten zur Entfaltung von Individualität an die Verfügung über Privateigentum gekoppelt wird, rege zum Widerstand an. Dieser dürfe indessen nicht in einen »abstrakten Individualismus« zurückfallen, da solcher letztendlich nicht zu Freiheit, sondern zur Isoliertheit führe, weil er dann – auch aufgrund der Absehung vorm autoritären Kommunismus – in die Falle der Privateigentumsordnung tappe (Most 1899/2006a: 21–25). Mit seinen Ausführungen dürfte sich ergeben haben

»daß Individualismus und Kommunismus keine unversöhnlichen Gegensätze sind, sondern daß nur bei Einführung des letzteren die individuelle Freiheit aller gewahrt werden kann, sodaß also diese beiden Prinzipien eigentlich mit einander stehen und fallen. Der Genuß der individuellen Freiheit bedeutet Anarchie. Diese ist nicht denkbar, wenn ein Verhältnis des Privateigentums existiert; ihre Vorbedingung ist also der Kommunismus. Umgekehrt kann kein kommunistisches System auf die Dauer existieren, bei welchem nicht die Freiwilligkeit bei allem Tun und Lassen den maßgebenden Faktor bildet« (Ebd.: 27).

In dieser Beschreibung Mosts spiegelt sich die Etablierung des anarchistischen Kommunismus wider. Zuvor war der ökonomische Kollektivismus das dominierende Konzept zur gesellschaftlichen Umstrukturierung (innerhalb der anarchistischen Bewegung), welches gleichwohl auf die Abschaffung des individuellen Eigentums und die »Umwandlung des Privateigentums in Gemeinbesitz« (Schwitzguébel 1880/1972: 196) abziele, wie Adhémar Schwitzguébel beschreibt. In einer Linie mit Bakunin stehend und zugleich syndikalistische Aspekte verarbeitend, formuliert er in einem *sozialistischen Programm* die Prinzipien, Taktik und Konzeption der Neuordnung der Gesellschaft sowie die Pflichten der Sozialist*innen. Leitende Prämisse ist ihm dabei das Prinzip der Autonomie, ob auf individueller Ebene, bei der kommunalen Selbstverwaltung oder bei den Berufsgruppen, welche die Angelegenheiten des öffentlichen Lebens regeln sollen. Dass Gemeinschaften Eigendynamiken aufweisen, sich mitunter neue Hierarchien etablieren oder die Bedürfnisse von Individuen übergangen werden, sieht Schwitzguébel und schreibt, »der Kollektivismus erscheint uns als die allgemeine Form einer neuen Gesell-

schaft, aber wir arbeiten mit all unseren Kräften dafür, daß seine Organisation und sein Handeln frei sein werden« (Ebd.: 209). Unter Eindruck der deutschen Sozialistengesetze von 1878 stehend, wendet er sich entschieden gegen den bürgerlichen Staat, aber auch vehement gegen den »autoritären Sozialismus«, mit welchem das

»gesamte Problem der Verwirklichung der menschlichen Freiheit – in seiner weitesten Bedeutung – [...] bestehen [bleibt], weil der Staat auf Grund seiner Verfassung und seiner praktischen Politik den Menschen nicht freimacht, sondern verschlingt; mehr noch als der bürgerliche Staat würde der kommunistische Staat das Individuum vernichten und mit Gewalt herrschen. Für uns umfaßt die Lösung des sozialen Problems nicht allein eine möglichst vollständige Verwirklichung des materiellen Wohlstands der Massen, sondern auch, für alle und für jeden einzelnen, die umfassendste Eroberung der Freiheit« (Ebd.: 201).

Demgemäß legt er auch Wert darauf, *Volk* nicht als etwas Abstraktes, sondern als »ein Gefüge von Gruppen und Persönlichkeiten« (Ebd.: 209) zu begreifen, und wehrt sich gegen familiäre, lokale und patriotische Borniertheit. Die Bildung von Berufsgruppen dürfe nur völlig freiwillig geschehen und niemand dürfe gezwungen werden ihnen anzugehören – was sich nach der Ansicht Schwitzguébels praktisch auch nicht als Problem erweisen werde. Mögen sich doch, schreibt er, die »Egoisten und diejenigen, die sich aus persönlicher Neigung heraus isolieren, [...] wie es ihnen gefällt, vom allgemeinen Leben fernhalten. Das gilt nicht nur für den einzelnen, sondern auch für Gruppen, Kommunen und Föderationen« (Ebd.: 211). Diese Toleranz entspringt seiner tiefen Überzeugung von der Überlegenheit des kollektivistischen Modells, bei welchem Freiwilligkeit gerade seine Attraktivität begründe (Ebd.: 212). Sollten individuelle Bestrebungen den kollektiven innerhalb der »Partei« (gemeint sind die anarchistischen Föderationen) widersprechen, wechselt Schwitzguébel allerdings auf eine Ebene der ethischen Haltung von Tugend, Standhaftigkeit, Hingabe und Selbstverleugnung. Zutiefst von kollektivistischen Vorstellungen überzeugt, propagiert er diese und schließt mit dem »edlen Gefühl« der »Liebe zur Menschheit«, denn wir müssten »begreifen, daß das Individuum alleine gar nichts ist und daß es nur durch das Kollektiv eine Chance hat; kämpfen wir also energisch gegen eitle und von persönlichem Ehrgeiz geleitete Anmaßungen« (Ebd.: 215).

Doch nach Vermittlungsmöglichkeiten zwischen Individualismus und Kollektivismus wird ebenfalls von Seiten der frühen individualistischen Anarchist*innen gesucht. Es klingt als wäre es eine direkte Antwort an Malatesta und Most, wenn etwa Giuseppe Ciancabilla, die Unterstellung zurückweist, der individualistische Anarchismus laufe auf die Rücksichtslosigkeit Einzelner hinaus:

»Wir also, die nicht nur Sozialisten, sondern vor allem Anarchisten sind, sollten eben die Erlangung des grösst möglichen Regimes der Freiheit anstreben, welches mit den sozialen Verhältnissen vereinbar ist, die vom Verlangen des Individuums bestimmt werden, frei und glücklich für sich zu sein und gleichzeitig die Freiheit und das Glück für die anderen zu wollen. Und dies nicht aus einem sogenannten altruistischen Gefühl des bequemen Humanitarismus, sondern aus der egoistischen logischen Überzeugung, dass es die eigene Freiheit und den eigenen Wohlstand ohne die Freiheit und den Wohlstand der anderen nicht geben kann. Und um in einem sozialistischen Re-

gime die grösst mögliche Freiheit zu erlangen, ist es unerlässlich, dass die Individuen, die in solchen Regimes leben werden, heute bereits heftig und drängend den Anreiz, den Ansporn, den entschlossenen Willen verspüren, frei zu sein und gegen jeden Versuch eines Übergriffs auf die eigene Freiheit zu reagieren« (Ciancabilla 1899).

Zwar nicht im engeren Sinne dem Anarchismus zugehörig, aber aufgrund der Sympathien des Autors und dem Einfluss seiner Schriften, kann auch die Schrift *Die Seele des Menschen im Sozialismus* von Oscar Wilde als Beispiel dienen. Dies wird schon im ersten Satz deutlich, da für Wilde der größte Nutzen der sozialistischen Gesellschaftsordnung zweifellos darin läge, »dass der Sozialismus uns von der schmutzigen Notwendigkeit, für andere zu leben, befreite, die beim jetzigen Stand der Dinge so schwer auf fast allen Menschen lastet. Es entgeht ihr in der Tat fast niemand« (Wilde 1891/2015: 3). Nach einer Kritik des Altruismus, erläutert Wilde, weswegen der Sozialismus das soziale Elend abschaffen werde und »der Sozialismus einfach deshalb von Wert [...] [sei], weil er zum Individualismus führt« (Ebd.: 4). Die Vergesellschaftung der Produktionsmittel, die Abschaffung des Privateigentums und die kooperative Produktion ermöglichten allen, sich als Individuen zu entfalten. Denn das »Privateigentum hat den wahren Individualismus vernichtet und einen falschen hingestellt. Durch Aushungern hat es einem Teil der Gemeinschaft die Möglichkeit, individuell zu sein, benommen« (Ebd.: 9). Die Entfaltung der Individuen sei wiederum die Voraussetzung zur Abwehr eines »autoritären Sozialismus«. Wilde wären viele sozialistische Anschauungen begegnet, die »tatsächlich mit Zwang behaftet [...] [sind.] Autoritäre Gewalt und Zwang können natürlich nicht in Frage kommen. Alle Vereinigung muss ganz freiwillig sein. Nur in freiwilligen Vereinigungen ist der Mensch schön.« (Ebd.: 8). Die gesellschaftliche Entwicklung würde sich zum wahren Individualismus, einer Vervollkommenung der Seele, hinbewegen, in dem Maße, wie sozialistische Verhältnisse verwirklicht werden würden. Er richte sich gegen »Selbstaufopferung« und »Selbstverstümmelung«, würde aber trotzdem »selbstlos und aufrichtig« sein (wie Christus es vorgelebt hätte) (Ebd.: 34). Wilde beendet seine schwärmerische und widersprüchliche Abhandlung damit, dass der »neue Individualismus, in dessen Diensten der Sozialismus, ob er es will oder nicht, am Werk ist [...] vollkommene Harmonie sein [wird]. [...] Er wird vollständig sein, und durch ihn wird jeder Mensch zu seiner Vollendung kommen« (Ebd.: 39f.). Dass Wilde einen vermittelnden Umgang mit dem Spannungsfeld pflegt, zeigt sich an seinem klaren Standpunkt des Individualismus mit der Erkenntnis, dass für jenen eine sozialistische Gesellschaftsordnung notwendig sei.

Diese Ansicht teilt auch Leo Tolstoi, der beschreibt, wie die Abschaffung des Feudalismus zugunsten von Lohnarbeitsverhältnissen in einer politisch durchgesetzten kapitalistischen Wirtschaftsordnung zu einer neuen Form der Sklaverei führt. Demnach tritt er für eine gewaltfreie Überwindung der bestehenden Herrschaftsordnung durch Verweigerung ein und wendet sich gegen den Staatssozialismus, der propagiert, »daß die Arbeitsteilung die Menschheit kommunistisch verbindet. Das ist richtig, aber nur eine freie Arbeitsteilung, d.h. eine solche, bei der die Menschen sich freiwillig in eine Arbeit teilen, verbindet die Menschheit« (Tolstoi 1904/2007: 35). Der Staat müsse abgeschafft werden, denn nicht in der Gesetzgebung (zur Einrichtung und Aufrechterhaltung einer feudalistischen oder kapitalistischen Gesellschaftsordnung) liege das Wesen der Sklaverei begründet, »sondern darin, daß es überhaupt Gesetze gibt, daß es Menschen gibt,

die die Möglichkeit haben, Gesetze zu schaffen, die für sie vorteilhaft sind. Und solange die Menschen diese Möglichkeit haben werden, wird es auch Sklaverei geben« (Ebd.: 51).

Innerhalb dieses Stranges ist auch Aldous Huxley mit seiner Abhandlung *Ends and Means*, einer »Überlegung zu Idealen und Methoden zu ihrer Verwirklichung«, zu verorten. Statt Potenzial zur Veränderung der Gesellschaft in ökonomischen Reformen, in der militärisch abgesicherten Hegemonie einer Nation oder in einer bewaffneten Revolution mit der Diktatur einer bestimmten Klasse zu suchen, gäbe es Menschen, »who approach the problem from the opposite end, and believe that desirable social changes can be brought about most effectively by changing the individuals who compose society« (Huxley 1937: 1). Die Bezugnahme auf Individuen meine er explizit nicht behavioristisch, psychoanalytisch oder in der Form einer religiösen Erleuchtung, noch gehe er von einem ideellen liberalen Menschenbild aus, sondern sehe Menschenbilder und Ideale stets als Produkte bestimmter Umstände an (Ebd.: 3). Individuelle Freiheit habe für Huxley selbstverständlich gesellschaftliche Voraussetzungen, stelle daneben allerdings ebenfalls ein Selbstverhältnis dar. »Freie Personen« orientierten sich demnach an einer Ethik des »non-attachment«, welche in verschiedensten religiösen und philosophischen Überlegungen stets ein Kernthema war.¹⁰ Die individuelle Haltung der *Nicht-Verhaftung* richte sich nicht zuletzt gegen eine Vereinnahmung und Korruption radikaler Konzepte durch »realpolitik« (deutsch im Original). Sich insbesondere gegen Militarisierung und Nationalismus wendend, erläutert Huxley wie Privatpersonen und unabhängige, außerparlamentarische kleine Gruppen, überzeugende Reformvorschläge popularisieren können, wobei er auch individuelle Handlungsmöglichkeiten für Einzelne aufzeigt (Huxley 1937: 127ff.). Das Spannungsfeld zwischen Individuen und Kollektiven möchte er in überschaubaren (radikalen) Gruppen und Gemeinschaften vermitteln, welche gemeinsame Bildung, Verantwortung, Loyalität und Rücksichtnahme ermöglichen. Dazu gälte es das Prinzip unbedingter gegenseitiger Verpflichtung zu akzeptieren sowie Besitz und Einkommen vollständig zu kollektivieren (Ebd.: 128–132). Insofern der Prozess der Gesellschaftsveränderung mit jenem der Selbstveränderung verschränkt sei, brauche es dennoch Assoziationen, um die notwendigen Veränderungen anzustoßen, einzuleiten und zu gestalten (Ebd.: 137f.).

Eine sehr ähnliche Perspektive wie Huxley nimmt David Dellinger ein, der – von den Einzelnen (und ihrer psychischen Deformation in der bestehenden Herrschaftsordnung) ausgehend – Überlegungen zur »community recreation« anstellt, d.h. zur Neuschaffung kommunaler Gemeinschaften, die ökonomische, intellektuelle, ästhetische und spirituelle Veränderungen anstreben und verwirklichen (Dellinger 1954/2009: 233ff.). Dazu bräuchte es keineswegs eine Orientierung an religiösen Gruppen, vor allem eher an den individuellen Bedürfnissen der Mitglieder, welche aber nicht mit den »falschen« der Konsumgesellschaft zu verwechseln wären. Entscheidend sind für Dellinger freiwillige, persönliche, wechselseitige Verpflichtungen, ohne zu verlangen, dass die Einzelnen sich unterordnen. Grundlage einer freien Gemeinschaft sei, dass sie die Trennung zwischen gegenseitiger Hilfe, Verantwortung und Freude aufhebe (Ebd.: 234f.). Dazu wäre es

10 Für die neuere Zeit und den vorliegenden Zusammenhang kann dies mit dem Konzept der Satyagraha von Gandhi parallelisiert werden, den Huxley auch erwähnt (Huxley 1937: 146). Vgl. auch Clark (2013: 217–245).

erforderlich, sich möglichst umfangreich zu vergemeinschaften, um gleichberechtigte, freie und liebevolle Beziehungen zu ermöglichen. Doch die »communal vision is not just a product of thought and imagination and community discussion. It must be fed from the actual experience of new social relations« (Ebd.: 236).

Ebenfalls um den Aufbau von Gemeinschaften geht es Giancarlo de Carlo im Europa der Nachkriegszeit. Die miserablen Lebensumstände in Frankreich und Italien, insbesondere auch bei der Frage verfügbaren und lebenswerten Wohnraumes, sorgten direkt für eine hohe Kindersterblichkeit, Krankheiten und soziale Spannungen. Die geringe persönliche Unabhängigkeit binde die Menschen wiederum an den Staat. Durch die räumliche Separation werde das Leben in Bereiche fragmentiert, was dazu führe, dass der Lebensraum nicht mehr zur Regeneration dienen könne. Abgesehen davon, dass im Kapitalismus der Bau qualitativ guter Wohnungen für Arme nicht profitabel sei, könne der Staat keine konkreten Individuen sehen, sondern handle sie als Abstraktionen. Entsprechend ließe sich die Situation nur durch die Gründung nicht-staatlicher Wohnungsgenossenschaften und selbstorganisierter Netzwerke zur gegenseitigen Hilfe lösen, wobei Hausbesetzungen zumindest als Taktiken einen effektiven Beitrag leisten könnten (de Carlo 1948/2009: 95–98). Denn in der Anordnung des Wohnraumes selbst komme das Verhältnis von Gesellschaft und Individuen zum Ausdruck. Bei mangelndem Wohnraum zusammengepfercht, fände tatsächlich eine enorme Vereinzelung statt, wo gemeinschaftliche Beziehungen größtenteils zerstört seien. Dahingehend könnte eine andere, selbstbestimmte Stadtplanung von konkreten Menschen ausgehen und die soziale Ordnung anders reproduzieren. Denn die Befreiung aus schlechten Lebensbedingungen sei die Voraussetzung für die soziale Revolution (Ebd.: 98ff.). Deutlich wird, dass de Carlo von der Situation konkreter Individuen ausgeht, die er aus den gesellschaftlichen Verhältnisse ableitet. Weil er statt Sozialpolitik zu fordern für eine kommunale Selbstorganisation eintritt, welche auf die Einzelnen einzugehen im Stande ist, zeigt sich ein vermittelnder Umgang mit dem Spannungsverhältnis.

Dies war auch bei Bookchin in seinen früheren Werken der Fall, was darauf hindeutet, dass seine Versuche der Ausgrenzung der Individualanarchist*innen zu einem gewissen Grad auch eine Wende gegen seine eigenen Entwicklungen darstellen. 1970 schreibt er im Vorwort einer Aufsatzsammlung: »Material scarcity provided the historic rationale for the development of the patriarchal family, private property, class domination and the state; it nourished the great divisions in hierarchical society that pitted town against country, mind against sensuousness, work against play, individual against society, and, finally, the individual against himself« (Bookchin 1970/1986a: 11). Bookchin legt damit also durchaus Wert auf die Betrachtung von Individuen und sieht das Spannungsfeld von ihnen zur Gesellschaft als historisch-spezifisch an. »[A] libertarian society can be achieved only by a libertarian revolution. Freedom cannot be ›delivered‹ to the individual as the ›end-product‹ of a ›revolution« (Bookchin 1968/1986b: 68). Dies bedeutet, dass soziale und politische Kämpfe für gesellschaftliche Umwälzungen – obwohl Bedingung für die Befreiung der Individuen – deren Anteil am Befreiungsprozess nicht abnehmen können. Voller Sympathie schreibt er in den Vorworten der 68er-Bewegung über die jugendliche Generation. Deren Naturverbundenheit, unkonventionellen Kleidungs- und Verhaltensweisen, Vorliebe für direkte Aktionen, die Tendenz zum Aussteigen und zur Verweigerung von Wettbewerb »reflects a growing anger towards the mindless indus-

trial routine bred by modern mass manufacture in the factory, the office or the university. Their intense individualism is, in its own elemental way, a de facto decentralization of social life – a personal withdrawal from mass society« (Bookchin 1965/1986c: 92). Die *Entfaltung der Individuen* sei demnach wie die kommunale Solidarität ein eindeutiger Bestandteil des Anarchismus. Ein Netzwerk sich selbst versorgender und verwaltender, föderierter Gemeinschaften »would create a new matrix for individual and communal development – a oneness with the surroundings that would vitalize the community« (Ebd. 102f.). Befreiungsprozesse wären fundamental soziale Akte und würden Fragen nach der Gestaltung sozialer Formen als Modi der Beziehungen zwischen Individuen aufwerfen. Dementsprechend verlangt das Verhältnis »between the social and the individual [...] special emphasis in our own time, for never before have personal relations become so impersonal and never before have social relations become so asocial« (Bookchin 1968/1986d: 166). Es zeigt sich insofern, dass Bookchin in seinen früheren Überlegungen zu Aspekten des libertären Kommunalismus aus einer kollektivistischen Perspektive explizit nach Möglichkeiten der Vermittlung des Spannungsfeldes zwischen Einzelnen und Gemeinschaften gesucht hat und diese Frage für ihn von zentraler Bedeutung war.

Dem Verständnis von Michael Wilk nach ist »Emanzipation im libertären Sinne« primär ein individueller Vorgang, der aber nicht auf einzelne Personen zu reduzieren ist. Damit meint er, dass Emanzipationsprozesse im Sinne einer Selbstveränderung erfahren werden müssten, um als solche gelten zu können (Wilk 1999: 36). Anders gesagt sind für ihn emanzipative Prozesse, »die das Ziel verfolgen, Herrschaftsverhältnisse abzubauen und die Gesellschaft menschlicher zu machen [...] nicht denkbar, ohne dass dies bei den einzelnen Beteiligten zu einem gestärkten Selbstwertgefühl und zu einer veränderten Selbstwahrnehmung, zu einer Bemächtigung der Individuen durch sich selbst führt« (Wilk 1999: 49).

Damit will er wie Cindy Milstein individuelle und kollektivistische bzw. liberale und kommunistische Aspekte innerhalb des Anarchismus in einem nie endenden »Balanceakt« vermitteln.¹¹ D.h., Milstein konstatiert eine permanente Spannung zwischen individueller und gesellschaftlicher Freiheit, die sie aber als kreativ und anregend ansieht, weil gerade durch den Anarchismus beides ineinandergreifend gedacht werden würde. Denn der »Liberalismus will ein emanzipiertes Leben für alle Individuen, der Kommunismus kollektive Strukturen gegenseitiger Hilfe. Beides ist wichtig. Freiheit kann nie bloß auf die eine oder andere Weise erreicht werden: nie bloß über die Individuen oder bloß über die Gesellschaft« (Ebd.: 11). Demnach sei zu fragen: »Wie können Menschen ihr Leben organisieren, um sich individuell so stark wie möglich zu entfalten und gleichzeitig ihr größtmögliches kollektives Potenzial zu verwirklichen?« (Milstein 2013: 12). Im Idealfall mache »das Streben des Anarchismus nach einer freien Gesellschaft freier Individuen deutlich, woraus produktive und harmonische Vielfalt besteht: nämlich daraus, Wege zu finden, um trotz aller Differenzen miteinander leben und individuelle Eigenheiten entfalten zu können. Anarchist_innen schaffen Möglichkeiten eines menschlichen und partizipatorischen Miteinanders« (Ebd.: 13). Die Antwort, dass der Anarchismus die

11 Diese Grundproblematik erhoffte sich freilich schon Proudhon durch die soziale Revolution und seine Konzeption »freiwilliger Assoziationen« aufzulösen, indem er eine Identität individueller und kollektiver Souveränität anstrebte (s.o., vgl. Proudhon 1851/2005: 51–58).

Lösung für das wahrgenommene Spannungsfeld zwischen Gesellschaft und Individuen wäre, wird von ihr allerdings unbegründet vorausgesetzt und ähnelt dem Argumentationsgang von Mühsam (1933) oder Goldman (1911). Da es sich bei Milsteins Text absichtsvoll wie bei jenen um eine Agitationsschrift handelt, kann diese nicht als Ort für eine tiefgehende theoretische Auseinandersetzung angesehen werden. So betrachtet ist ihre Betonung der Notwendigkeit einer Vermittlung des Spannungsfeldes fortgeschrittener als Mühsams Konzeption einer eigentlich »organischen« oder Goldmans Vorstellung von einer zukünftigen, »harmonischen« Gesellschaft.

Eine ganz andere, philosophische Begründung eines sozialen Individualismus legt Crispin Sartwell mit *Against the State* vor. Explizit knüpft er mit seinem individualistischen Anarchismus an Emerson, Thoreau und insbesondere Warren und dessen Konzept der »self-sovereignty«¹² an (Sartwell 2008: 14f., → 3.2). Für den vorliegenden Zusammenhang können Sartwells scholastische Definitionen und seine Kritik an Sozialvertragstheorien, utilitaristischen und juristischen Rechtfertigungsmustern zur Legitimation des Staates, übersprungen werden, um zum letzten Teil des Buches zu kommen, der »Silhouette eines Anarchismus«. Darin legt er neun programmatische Punkte vor, in welchen deutlich wird, dass er Individuen zum Ausgangs- und Zielpunkt des Anarchismus setzt. Diese bestehen (1) in der Idee der Selbst-Souveränität, (2) des Bewusstseins, der Identität, Entscheidungsfähigkeit und Verantwortung von Individuen und (3) der Annahme, dass jegliche kollektive Entitäten durch die aus ihnen bestehenden Individuen zu erklären seien. Weiterhin (4) sehe der Anarchismus Individuen nicht hauptsächlich als selbstbezogen und egoistisch an, (5) definiere sie nicht primär durch ökonomische Beziehungen, sondern durch eine Vielfalt von Motiven, (6) sehe soziale Beziehungen als konstitutiv für Individualität, diese aber wiederum als Ausgangspunkt für Beziehungen an, (7) begreife sie auch in Verbindung mit und konstituiert durch nicht-menschliche Welt, (8) sei nicht amoralisch, sondern bewusst und selbst-diszipliniert und würde schließlich (9) alle sozialen Vereinbarung der freiwilligen Entscheidung von Individuen überlassen (Sartwell 99–115). Interessant hierbei und Zeichen für einen vermittelnden Umgang ist, dass Sartwell gängige Kritikpunkte an Ausprägungen des Individualanarchismus aufgreift, sich mit ihnen auseinandersetzt und ihnen mit einer ethischen Konzeption begegnet. Dass es sich hierbei um eine philosophische Konstruktion handelt, welche eher eine Absichtserklärung darstellt, hängt stärker mit dem Charakter der (politischen) Philosophie zusammen, als dass darin eine Ablenkung von fehlenden Verbindlichkeiten zu sehen wäre. In diesem Zusammenhang stellt Sartwell allerdings auch selbstkritisch und ironisch fest, dass sein Beitrag zu diesem Zeitpunkt ein rein intellektueller sei (Ebd.: 4). Gleichwohl folgt er mit diesem Ansatz seinen Vorgänger*innen im Strang des ultra-liberalen Anarchismus, indem er die Entscheidung für die Ausrichtung der Einzelnen an ethischen Prämissen und deren Auslegung diesen selbst überlässt.

12 Ryley schreibt, dass Warren das liberale Konzept der »self-ownership« auf die »self-sovereignty« ausweitet. Dies ist ein weiteres Argument um diesen Strang als »ultra-liberal« zu bezeichnen. Auf diese Auslegung beziehe sich auch Voltarine de Cleyre, um sich grundsätzlich gegen die Abhängigkeit von Frauen zu wenden und ihre Unabhängigkeit einzufordern.

4.3.4 Die dritte Freiheit und gemeinschaftliche Individualität

Wie gezeigt gibt es verschiedenste (theoretische, strategische, ethische, politisch-praktische) Versuche der Vermittlung des Spannungsfeldes zwischen Individualismus und Kollektivismus, die zugleich wichtige Debatten im Anarchismus abbilden. Bei Versuchen, eine *Synthese* herzustellen, wird von dem ausgegangen oder auf das zurückgegangen, was viele für das Herz anarchistischen Denkens halten. Folgt man der Aussage Walter Benjamins, dass es seit Bakunin »in Europa keinen radikalen Begriff von Freiheit mehr gegeben« (Benjamin 1991: 306f.) hat, lohnt es sich zu diesem mit der Vermutung zurückzugehen, dass es tatsächlich die *radikalen Elemente* liberalen und sozialistischen Denkens sind, welche im anarchistischen Denken synthetisiert werden.¹³ Wie oben erwähnt sieht Bakunin die Freiheit der Einzelnen nicht durch Andere begrenzt, vielmehr bedingt. Er formuliert zugespitzt: »Nur dann bin ich wahrhaft frei, wenn alle Menschen, die mich umgeben, Männer und Frauen, ebenso frei sind wie ich« (Bakunin 1882/1969: 44). Die Versklavung vieler Menschen verneine die Freiheit aller, wozu ihm als ethischer Bezugspunkt die Vorstellung von *Menschenwürde* dient, welche er so weit auffasst, »daß ich keinem anderen Menschen gehorche und meine Handlungen nur durch meine eigenen Überzeugungen bestimmen lasse, widergespiegelt in dem gleichmäßig freien Bewußtsein aller [...] [und mir diese] durch allgemeine Anerkennung bestätigt wird« (Ebd.). Bakunin begreift soziale Freiheit demnach als intersubjektiv geteilt und individuell erfahrbar, positioniert sich aber klar auf der kollektivistischen Seite, wenn er festhält: »Man sieht, daß die Freiheit, so wie sie von den Materialisten aufgefasst wird, eine sehr positive, sehr vollständige und vor allem eine äußerst soziale Sache ist, weil sie nur in der Gesellschaft und nur in der strengsten Gleichheit und Solidarität aller verwirklicht werden kann« (Ebd.). Freiheit bestehe aus drei Elementen, nämlich erstens der *sozialen* Freiheit, welche materiell bedingt ist, zweitens, der *negativen* als die Empörung gegen Religion, Staat und gesellschaftliche Normen, Traditionen und Vorurteile in der öffentlichen Meinung bzw. dem Alltagsverstand (Ebd.: 45–49). Das dritte Element entwickelt er aus seiner Erkenntnis der Freiheit in-und-gegen-die-Gesellschaft heraus, doch benennt er es nicht explizit. Weil seine folgenden Überlegungen gerade um diese Leerstelle kreisen, zeigt sich, dass Bakunin auf ein echtes theoretisches Problem gestoßen ist: Wie kann sich das Individuum gegen gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse empören, wenn diese seine gesamte individuelle Sozialisation, sein vollständiges kulturelles Umfeld, all seine sozialen Beziehungen und sein intellektuelles Bewusstsein tiefgehend prägen? So sei

»die Empörung des Individuums gegen die Gesellschaft [...] eine weit schwierigere Sache als die gegen den Staat. Der Staat ist eine geschichtliche, vorübergehende Einrichtung, eine verschwindende Form der Gesellschaft, wie die Kirche [...]. [Doch der] Mensch entsteht in der Gesellschaft, mindestens von dem Augenblick an, wo er den ersten Schritt zum Menschentum tat, wo er angefangen hat, ein menschliches, d.h. ein sprechendes und mehr oder weniger denkendes Wesen zu sein [...]. [Er] wählt sie nicht,

13 In diesem Zusammenhang steht auch die Verschränkung von Freiheit und Gleichheit im Anarchismus, welche Étienne Balibar in abgeschwächter Version für den radikal-demokratischen Ansatz neu thematisierte (Balibar 2012).

er ist im Gegenteil ihr Produkt [...]. [Demnach wäre eine] radikale Empörung gegen die Gesellschaft [...] für den Menschen demnach ebenso unmöglich wie ein Auflehnen gegen die Natur [...].« (Ebd.: 47f.).

Entgegen des Klischees, die frühen Anarchist*innen wären allgemein von einem positiven Menschenbild und der Vorstellung einer »guten«, »natürlichen« Gesellschaft ausgegangen, hält Bakunin fest, dass es absurd sei, zu fragen, ob die Gesellschaft »gut« oder »schlecht« wäre. Vielmehr stelle sie ein unumgängliches Verhältnis dar, aus dem es sinnlos sei zu entfliehen. Im Unterschied zur Natur wäre Gesellschaft jedoch von Menschen geformt und daher nicht vollständig determiniert. Eben der »unwiderstehliche« Einfluss der Gesellschaft auf die einzelnen Menschen bewiese deren »sozialen Charakter« (Ebd.: 52). Dahingehend müsste man sich eher wundern, weswegen einzelne Persönlichkeiten dennoch gegen die Gesellschaft insgesamt aufbegehren könnten, um sie zu bekämpfen. *Emanzipation* ist nach Bakunin nicht nur in der Dialektik zwischen gesamtgesellschaftlichen und partiellen Befreiungsprozessen sozialer Gruppen zu verstehen (MEW 1: 347–376.), sondern hat ebenso eine *individuelle Dimension*. Dies erkennend wendet sich Bakunin anschließend vehement gegen den bürgerlichen Individualismus. Mit jenem würden Moralvorstellungen auf die idealistische Abstraktion eines isolierten Individuums gegründet, wodurch konkrete Menschen in sozialen Beziehungen negiert und als Fiktion an die Stelle Gottes gesetzt werden würden (Bakunin 1882/1969: 53–56). Damit würden letztendlich Konkurrenz, Ausbeutung und anti-soziales Verhalten entstehen, verschleiert und legitimiert werden.

»Deshalb betrachtet jeder, wenn er die soziale Solidarität flieht, sie als eine der vollen Freiheit seiner Seele angelegte Fessel, während er sie als notwendiges Mittel zur Unterhaltung seines Leibes sucht, er betrachtet sie nur vom Gesichtspunkt ihrer materiellen Nützlichkeit aus und bringt ihr, gibt ihr nur, was unbedingt nötig ist, nicht nur das Recht, sondern nur die Macht zu haben, sich dieser Nützlichkeit für sich selbst zu versichern« (Ebd. 56).

Letztendlich seien demnach Kapitalismus und Staat »unvermeidliche Folge jener bürgerlichen Doktrin, welche die Freiheit und die Moral der Individuen außerhalb der sozialen Solidarität sucht [...] und führe zur] Sklaverei der großen Mehrheit, für alle aber bedeutet sie die Verneinung jeder Sittlichkeit und Freiheit« (Ebd.: 58). Es scheint, als wäre damit Loicks gutgemeinter Ratschlag hinfällig, der in seiner Argumentation hinsichtlich des anarchistischen Freiheitsverständnisses lediglich zum Ursprung der prägenden anarchistischen Diskussion um das Verhältnis von Individuen und Kollektiven zurückgekehrt. Laut ihm biete der Anarchismus

»hier das Potenzial für die Entwicklung eines dritten Freiheitsbegriffs, den man als *ästhetische Freiheit* bezeichnen könnte. Dies ist die Freiheit einer Sozialität, die ihrer eigenen Überschreitung einen inhärenten Wert zuschreibt. [...] Der Unterschied zwischen der ästhetischen und der positiven Freiheit besteht darin, dass die ästhetische Freiheit nicht auf eine Übereinstimmung mit allgemein validierten Werten hofft, sondern ihren Beitrag zur Gesellschaft gerade in der Differenzproduktion erblickt. Praktisch ergibt sich daraus die Aufgabe, eine anarchistische Gesellschaft zu denken, die ihre eige-

ne beständige Kontestation erlaubt, ohne dabei einen Rückfall in die Herrschaft oder ihre eigene Dissoziation zu riskieren« (Loick 2017: 117).

Zweifellos ist es genau jenes umfassende Zusammendenken im Anarchismus, was als schwierig zu erfassen oder als strategisch wenig brauchbar gilt, aber eine starke Anziehungskraft ausübt.

Ähnliches kann auch für Kropotkin gesagt werden. In seiner aus »Naturgesetzen« und Evolutionstheorie abgeleiteten, rationalen *Ethik* geht er davon aus,

»dass für den Menschen aus der Beobachtung der Natur und der Erforschung der eigenen richtig aufgefassten Geschichte das Vorhandensein *zweier Bestrebungen* erhellt: einerseits das Verlangen nach *Geselligkeit*, andererseits aber nach der aus ihr entstehenden, größeren Intensität des Lebens, folglich auch das Glücks für die *Persönlichkeit* und ihres beschleunigten Fortschritts in körperlicher, geistiger und sittlicher Hinsicht« (Kropotkin 1902/2013: 35).

Wie Individualität und Kollektivität in der spezifisch-historischen Gesellschaftsformation zusammen gedacht werden können, sei also die

»wichtigste heute der Ethik gestellte Aufgabe [...] [um] bei der philosophischen Durchdringung der Materie das Gemeinsame zweier Reihen entgegengesetzter Gefühle im Menschen zu finden und so den Menschen zu helfen, nicht einen Kompromiss, nicht eine Abmachung zwischen ihnen, sondern ihre Synthese, ihre Verallgemeinerung zu finden. Einige dieser Gefühle treiben den Menschen dazu, sich in seinem persönlichen Interesse andere Menschen untertan zu machen, während andere Gefühle ihn zur Vereinigung mit den Menschen veranlassen, um mit vereinten Kräften gegebene Ziele zu erreichen« (Ebd.: 37).

Interessant hieran ist, dass Kropotkin Menschen zwar als natürlicherweise zur Kooperation bzw. gegenseitigen Hilfe befähigt und veranlagt ansieht, deren historische Entfaltung aber nicht als Zwangsläufigkeit, sondern als prozesshafte soziale Evolution begreift, um die es soziale Kämpfe zu führen gilt. Im Unterschied zur *Moral* der herrschenden Klassen, ziele die *anarchistische Ethik* (vgl. Kropotkin 1969: 72–95, → 6.3) nicht primär darauf ab, Einzelne zu adressieren, ihnen ein schlechtes Gewissen einzureden und sich somit auf eine explizite oder implizite Gesetzgebung zu berufen. Bei ihr handelt es sich vielmehr um die kollektive Verantwortungsübernahme, durch das Erkennen und Empfinden der Verwobenheit von einzelnen Personen und ihrer (sozialen) Umwelt (Ebd.: 40). Daher müsse eine aktuelle Theorie der Ethik die Grundbedingung erfüllen, »die Selbsttätigkeit des Einzelnen nicht [zu] hemmen, sogar nicht im Namen eines so hohen Zieles, wie es das Wohl der Menschheit oder der Art ist« (Ebd.: 42). Denn die »ungenügende, zum Herdentrieb führende Entwicklung der Persönlichkeit und der Mangel an persönlicher schöpferischer Kraft und Unternehmungsggeist bilden unstreitig eine der größten Unzulänglichkeiten unserer Zeit. Der wirtschaftliche Individualismus hat seine Versprechungen nicht eingelöst: er schenkte uns keine hervorragende Entfaltung der Persönlichkeit« (Ebd. 43). Indessen fördere er mit seiner Sittenlehre die Unterwürfigkeit der Menschen. Anstatt wie in der Vergangenheit, Tugend individuell zu verstehen, gelte es

gemeinsam ethische Vereinbarung zu schließen und also Selbstveränderung und Gesellschaftsveränderung als miteinander verschränkt zu betrachten. Für Kropotkin wächst der »Gedanke, dass die persönlichen Rechte jedes Einzelnen ebenso unantastbar sind, wie die natürlichen Rechte eines jeden Zweiten, [...] in demselben Maße, wie die Klassenunterschiede verschwinden. Und dieser Gedanke wird zur weitverbreiteten Ansicht, wenn die Institutionen der Gemeinschaft einer entsprechenden Umgestaltung unterworfen werden« (Ebd.: 44). Die Veränderung der subjektiven Bezugnahme von Individuen zu Kollektiven kann demnach zugleich als Voraussetzung wie auch als Ergebnis des gesamtgesellschaftlichen Transformationsprozesses hin zur Verwirklichung von Gleichheit und Gerechtigkeit begriffen werden (vgl. Ramus 1909).

Tatsächlich lassen sich in späteren historischen Phasen nur wenige Quellen finden, die für Versuche einer Synthese des Spannungsfeldes sprechen. Entweder galten die »Klassiker« soweit als überzeugend, wurde das Spannungsfeld einseitig aufgelöst oder zu vermitteln versucht. Dass es im Anarchismus einen spezifisch synthetisierenden Umgang damit gibt, arbeitet allerdings Alan Ritter heraus und bezeichnet diese »communal individuality« als eigentliches Ideal anarchistischer Theorie und Praxis. Aufgrund der synthetischen Herangehensweise einerseits, dem wissenschaftlichen Charakter andererseits, kann eine eindeutige Zuordnung zur individualistischen oder kollektivistischen Seite bei Ritter nicht vorgenommen werden. Zu Beginn seiner Studie schreibt er:

»Anarchists are portrayed in the following analysis as seeking to combine the greatest individual development with the greatest communal unity. Their goal is a society of strongly separate persons who are strongly bound together in a group. In a full-fledged anarchy, individual and communal tendencies, now often contradictory, become mutually reinforcing and coalesce. By serving the anarchists as a goal and inspiration, this ideal of communal individuality, as it will here be called, does much to control the structure of their argument« (Ritter 1980: 3).

In der Synthese der *gemeinschaftlichen Individualität* läge die Stärke und sogar der gemeinsame Nenner des Anarchismus, wenngleich es selbstredend unterschiedliche Auslegungen von ihr gibt. Ritter betrachtet dazu Godwin, Proudhon, Bakunin und Kropotkin. Kennzeichnend sei das gemeinsame, reziproke Bewusstsein (»awareness«), also die Gegenseitigkeit, wie auch die Selbst-Entfaltung der Individuen, welche sich in den gemeinschaftlichen Beziehungen widerspiegelt (Ebd. 26f.). Anarchistische Debatten um Freiheit bewegten sich laut Ritter dahingehend im Grunde genommen an der Oberfläche der eigentlichen Problematik, denn »[i]ndividuality and community, understood as self-development and reciprocal awareness, are not merely possible goals of anarchism. They, and not freedom, are the goals anarchists really seek« (Ebd.: 27). Dies will Ritter in seiner Untersuchung nachweisen, um zu kritisieren, dass Freiheit »is prized by anarchists more as a means to individuality and community than as a final end« (Ebd.). Ein Zusammenhang bestehe ebenfalls mit den anarchistischen Gesellschaftskonzeptionen, denn wo ein reziprokes Bewusstsein füreinander und das Gemeinsame ausgeprägt sei, würden Vertrauen und dementsprechend Wohlwollen wachsen. Dies könne keine Regierung einrichten, welche daher im selben Zuge überflüssig werden würde (Ebd.:

36). Demnach sei die gemeinschaftliche Individualität im anarchistischen Denken direkt mit der Ablehnung des Staates, Überlegungen und Anstrengungen zu seiner Überwindung verknüpft: »To redeem society on the strength of rational, spontaneous relations, while slaying the leviathan who offers minimal protection – this is the anarchist's daring choice« (Ebd.: 133).

Solche grundlegenden anarchistischen Vorstellungen und Entwicklungen möchte auch Bob Black mit seiner ausgiebigen Kritik an Bookchin (1995) verteidigen und wendet sich gegen dessen (oben beschriebene) Konstruktion des Individualanarchismus. Zwar ist seiner Schrift *Anarchy after Leftism* deutlich anzumerken, dass Black seine Argumente gegen den selbstgefällig auftretenden, belehrenden und rückwärtsgewandten »Bookchinismus« mit Freude am bösen Witz vorträgt, doch geht es ihm – wie der Titel verrät – um eine weitergehende Auseinandersetzung in diesem historischen-spezifischen Kontext. Sie dreht sich darum, ob Anarchist*innen weiterhin in den Fußstapfen linker sozialer Bewegungen verbleiben bzw. sich an diese halten und wenden, oder, ob sie sich von diesen distanzieren und als explizit anarchistische Szene organisieren sollen. Black verdeutlicht, dass die von Bookchin vorgenommene Unterscheidung »that individual autonomy and social liberation are not just in tension but basically contradictory [...] [darauf hinausliefe, dass] anarchy is impossible, as anti-anarchists have always maintained« (Black 1997: 31), womit er nebenbei seinen früheren Aussagen klar widerspräche und deutlich hinter die Vorstellungen bspw. Kropotkins zurückfalle. Stattdessen dürfe der Begriff *soziale Freiheit* keine leere Hülle sein, sondern müsse mit Inhalten gefüllt werden. Das Konzept der individuellen Autonomie führe somit entweder zum Liberalismus, in welchem ein Teil der *persönlichen Freiheit* wieder abgegeben werden müsste, oder zum Anarchismus – und damit zu einem Dilemma (Ebd.: 32f.). Anstatt einen Widerspruch zwischen individueller und kollektiver Freiheit zu sehen, lehne der Anarchismus diese Dichotomie als falsch ab; »maybe not false as existing society is constituted, but false in its supposed fatality. In an anarchist society the individual gains freedom, not at the expense of others, but in cooperation with them. A person who believes that this condition – Anarchy – is possible and desirable is called an anarchist. A person who thinks it is not possible or not desirable is a statist« (Ebd.: 33). Ohne weiter auf die detaillierte und erheiternde Kritik Blacks einzugehen, genügt an dieser Stelle, dass dieser aufzeigt, dass der Individualismus immer ein (heterogener) Strang des Anarchismus war, diesen entscheidend inspirierte, mit kollektivistischen Ansätzen zwar keineswegs unvereinbar sei, aber die Dynamiken und Strukturen von Kollektiven dennoch notwendigerweise immer wieder kritisieren. Die von Bookchin konstruierte Unterscheidung zwischen »lifestyle or social anarchism« sei auf theoretischer Ebene unsinnig und widerspreche auch der anarchistischen Geschichte (Ebd.: 48). Somit kann davon ausgegangen werden, dass Black – von einem klar individual-anarchistischen Standpunkt aus – die Synthese verteidigt.

Gabriel Kuhn, der sich für eine »individualpolitische Praxis wider Individuen und Staat« (Kuhn 2007: 123) ausspricht, den Kommunitarismus angreift und sich zu einer autonomen Politik »bekennt« (Ebd.: 139–155), versucht eine Synthese des Spannungsfeldes, indem er eine »Skizze einer antiindividualistischen Individualität« entwickelt (Ebd.: 89). Gefragt werden kann hierbei, ob er damit nicht hinter jene – von Ritter skizzierten – »communal individuality« zurückfällt. Kuhns Herangehensweise ist, im Unterschied zu

Ritter, die einer postanarchistischen Dekonstruktion bürgerlicher Individualität, die ihn jedoch zur Neuerfindung einer inhärent paradoxen Variante von Individualität führt, welche die Bürgerlichkeit hinter sich gelassen haben soll und »anti-bourgeoise Lebensformen« (Ebd.) einfordere, denn allein die Wiederentdeckung von Individualität ermögliche noch kein anderes Verhältnis zu Kollektiven, respektive auch die Transformation derselben. Zu sehen ist aus welchem (oder für welchen?) stark individual-anarchistischem Hintergrund Kuhn festhält:

»Wenn die Einzelnen in einem konkreten kollektiven Zusammenhang leben, *gehen* sie zwar in diesem auf, sie *lösen* sich aber nicht in ihm auf. [...] [Deswegen müsse] den Einzelnen in einer kollektiven Lebensgemeinschaft ein Wert zukommen [...], der gerade *in ihrer Individualität* besteht, und dass deshalb eine antiindividualistische Gruppe *nicht* kein Verständnis von Individualität braucht, sondern ein *antiindividualistisches*.« (Ebd.: 90).

Dazu gelte es, »die bürgerliche Unterscheidung zwischen Individuum und Gesellschaft zu überwinden« (Ebd.) und stattdessen eine »*Individualität und Kollektivität jenseits von Staat und verstaatlichten Individuum*« zu verwirklichen (Ebd.: 91), um die Dichotomie zu unterlaufen. Dazu stellt Kuhn fest, dass der klassische Anarchismus gerade dort die Grenze zum autoritären Sozialismus gezogen hätte, wo Konzeptionen von Kollektivität die Individualität übergehen würden (Ebd.: 92). »Individualität als *sozialer Wert* hat mit dem modernen Individuum nichts zu tun. Letzteres ist eine starre Entität. Ersteres ein dynamisches Prinzip. Beide stehen damit in Opposition zueinander« (Ebd.: 93). Antiindividualistische Individualität gründe auf Verantwortlichkeit, Selbstrespekt, Selbsterkenntnis, Kreativität, Schutz vor Totalisierung, Pluralität und Soziale Dynamik (Ebd.: 94–102). »Antiindividualistische Praxis will *nicht die Befreiung des Individuums vom Staat*, sondern richtet sich *gegen die Erzeugung des Individuums durch den Staat*« (Ebd.: 105), weswegen sie von anderen individualistischen Ansätzen und Strömungen wie dem rechten Libertarianismus klar abgegrenzt werden könne. Im Hintergrund von Kuhns Überlegungen liegt dabei die theoretische Figur der *sozialen Singularität*, wie sie Emmanuel Levinas geprägt hat (vgl. Day 2005: 180–204).

Jene ist auch ein theoretischer Eckstein, auf den Newman seine Überlegungen zum Verhältnis von Individualität und Kollektivität gründet. In *The Politics of Postanarchism* schreibt er, die utopische Dimension im Anarchismus sei zu begrüßen, weil anarchistische Politik mit dieser radikal werden würde. Darunter versteht Newman eine inhärente Infragestellung der Demokratie und ihre Überschreitung, da Freiheit und Gleichheit im eigentlichen Sinne nicht staatlich gewährleistet und reguliert werden könnten. Darin bestünde das Potenzial, Anarchie als »Demokratie der Singularitäten« zu verwirklichen (Newman 2010: 2f.), also verschiedene, nicht-staatliche und nach Autonomie strebende, Gemeinschaften zu formieren, in welchen der gesellschaftliche Widerspruch von Individualität und Kollektivität weitgehend aufgehoben werden könnte. In seiner Frühschrift von 2001 formuliert Newman eine postanarchistische Kritik am von ihm konstruierten »klassischen Anarchismus« und bezieht sich dazu wesentlich auf seine Auslegung Stirners (Newman 2007: 55–72; vgl. Newman 2011; Newman 2016: 39–66). Auch in seinem jüngsten Buch zu dieser Thematik schreibt er im Vorwort, dass er sich mit dieser Schrift

vielmehr Stirner, Sorel und de La Boétie verpflichtet fühlt, als etwa Bakunin, Kropotkin oder Proudhon. Während der klassische Anarchismus den Staat zerschlagen wollte, ginge es dem Postanarchismus vielmehr um eine Verwirklichung von Anarchie im Hier und Jetzt, ohne sich dazu revolutionärer Meta-Narrative zu bedienen (Newman 2016: Vorwort). Um dies zu ermöglichen, verleiht Newman der Theoretisierung von Subjektivität einen zentralen Stellenwert. Er tendiert dazu, Selbstveränderung *als* Gesellschaftsveränderung zu konzipieren. Wenn Menschen grundlegende Veränderungen anstreben, müsse Widerständigkeit im Individuum selbst verortet werden, stattfinden und *individuelle Rebellion als Prozess des Werdens* verstanden werden. Newman schreibt dazu:

»Insurrection does not aim at overthrowing political institutions themselves. It is aimed at the individual, in a sense overthrowing his own identity – the outcome of which is, nevertheless, a change in political arrangements. Insurrection is therefore not about becoming what one is – becoming human, becoming man, as the anarchist argues – but about becoming what one is not« (Newman 2007: 67).

In diesem – als »revolutionär« angesehenen – Transformationsprozess des Selbst ginge es um »continually reinventing one's own self – an anarchism of subjectivity, rather than an anarchism based on subjectivity« (Ebd.). Ethische Aspekte und Überlegungen spielen in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle (Newman 2007: 166ff., Newman 2016: 3, 116, Newman 2010: 55–57, 67, 160), insbesondere, da sie in konstitutiver Spannung mit Politik stehen (Newman 2010: 6). Jene gründe sich auf Kollektivitäten und formierte Identitäten, was aus individual-anarchistischer Perspektive der sozialen Singularitäten zumindest immer auch kritisch betrachtet werden müsse. Damit ginge es *nicht* um die Ablehnung einer Vorstellung von Gesellschaft oder kollektiver Identitäten überhaupt (und auch nicht um Nihilismus, Irrationalismus oder moralischen Relativismus), sondern lediglich darum, diese grundsätzlich als kontingent und diskursiv konstruiert anzusehen (Newman 2010: 141). Ebenso betrachte der Postanarchismus nicht Interaktionen vermeintlich unabhängiger Individuen wie in der liberalen Vorstellung, eher Begegnungen zwischen Singularitäten, die offen füreinander sind und bezieht sich also auf eine Konzeption von Freiheit in Beziehung zu Anderen, nicht in Wettbewerb und Anfechtung, sondern in solidarischer Gemeinschaftlichkeit (Newman 2010: 56). Festgestellt werden kann, dass Newman mit seiner Betrachtung des Verhältnisses von Einzelnen und Gemeinschaft versucht, eine Synthese zu entwickeln, und dies für ihn ein – wenn nicht *das* –, Thema seiner Theoriebildung insgesamt ist. Kreisten seine Überlegungen dahingehend 2010 noch stark um das Potenzial von Demokratie zu ihrer eigenen Überschreitung jenseits ihrer staatlichen Begrenzung und Vereinnahmung (Newman 2010: 19, 31–35, 67, 96, 160), *um* soziales Singulär-Sein zu ermöglichen, hält er dagegen 2016 gerade diesbezüglich fest: »Democratic sovereignty and autonomy are [...] two very different principles: the first is collectivist and absorbs the individual into a spectral body of the People, which tends to be a figure of state sovereignty; the second is singular and embodies the possibility of ethical and political difference which may at times go against the will of People« (Newman 2016: 134).

Damit gelangt diese Darstellung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft/Gesellschaft wieder beim Grundthema anarchistischer Diskussionen an und

wird auf der kollektivistischen Seite fortgesetzt, zum Beispiel von den Beiträgen von Chiara Bottici und Banu Bargu im Sammelband *The Anarchist Turn*. Bottici geht wiederum sehr grundlegend vom Freiheitsverständnis Bakunins aus, stellt fest, dass es auch Marx letztendlich um die *Befreiung von Individuen bzw. dieser zur Individualität* ging, wobei Stirner einen wichtigen Beitrag dazu geliefert hätte. Der egoistische Individualismus sei allerdings als bürgerlich zu kritisieren und der vermeintliche Widerspruch zwischen Individuen und Gesellschaft ergäbe sich vorrangig dort, wo Ersteres abstrakt gefasst werden würde anstatt von einer Pluralität konkreter, miteinander grundlegend sozial verbundener Einzelnier auszugehen (Bottici 2013: 11ff.). Die Vorstellung der unteilbaren *Freiheit in Gleichheit* erscheine paradox aufgrund unserer spezifischen historischen, sozialen und kognitiven Position heraus, eben weil sie sich vom hegemonialen liberalen Alltagsbewusstsein unterscheide. An Castoriadis anschließend könne demnach festgestellt werden, dass Menschen, indem sie imaginäre Signifikanten einer spezifischen Gesellschaft internalisieren, jene zugleich instituieren. Das Gesellschaftliche werde somit kontinuierlich durch Individuen neu geschaffen, welche dennoch weitestgehend als ihre Produkte zu verstehen seien (Bottici 2013: 14f.). Deswegen führe Bakunin den Begriff der *Anerkennung* zur Realisierung von sozialer Freiheit ein, welche durch die Institutionen der Herrschaft nicht gewährleistet werden könne: »In order to recognize freedom you need the mediation of the imaginary significations of society. Freedom implies recognition, to be recognized and to recognize the other as free« (Ebd.: 15). Darauf aufbauend interpretiert Bottici (den oben diskutierten Text von) Bakunin dahingehend, dass anarchistisches Handeln darauf abziele, Beziehungen, Verknüpfungen und Verbindungen herzustellen, die damit realisierte Freiheit ginge weit über die Konzeption individueller Autonomie hinaus, überlappe sich aber dennoch mit dieser (Ebd.: 17ff.). Marxismus und Anarchismus – der kollektiv zu denkende und zu erkämpfende Zusammenhang sowie der individuell konkretisierende und vollziehende Prozess der sozialen Revolution – seien »wechselseitige Gegengifte«, um soziale Freiheit (synthetisch) zu verwirklichen (Ebd.: 20–24), was gerade unter heutigen gesellschaftlichen Bedingungen hoch aktuell sei (Ebd.: 24–29).

Um das werdende Gemeinsame zu beschreiben, bedient sich Bargu des Neologismus »commensality«. Statt eines Schutzes des Privaten vor der sich ausdehnenden Öffentlichkeit der Massengesellschaft (wie er von Arendt gefordert wird), gelänge eine *Wiedergewinnung des Politischen durch die Arbeit am individuell Gemeinsamen*, durch gemeinschaftliche Praktiken und sozialen Beziehungen (Bargu 2013: 35ff.). Landläufig als unpolitisch oder anti-politisch verstandene Sphären des sozialen Lebens bildeten demnach die Keimzelle für kritische und autonome politische Kultur, in welchen das Gemeinsame kontinuierlich erzeugt werden würde und nicht erst abstrakt imaginiert werden müsste (Ebd.: 40ff.). Die Reproduktion des Gemeinsamen sei diesem Verständnis nach nichts per se Gutes oder Wünschenswertes, sondern müsse mit spezifischen Werten und Zielvorstellungen verknüpft werden, um sie zu verändern. Was Bargu stattdessen interessiert, »is the function of commensality to build a common life of egalitarian participation on an everyday basis, with subversive political implications for any social order based on hierarchy, inequality and exclusion« (Ebd.: 46). *Commoning*, d.h. Kommunalisierung, sei dabei Modell und Praxis zur Erzeugung des Gemeinsamen im hier verstandenen Sinne, welches ebenfalls andere Eigentumsordnungen, Subjekti-

vitäten und Ethiken beinhalte, im anarchistischen Kommunismus gewissermaßen seine Verallgemeinerung fände (Ebd.: 46–52) und somit eine Synthese des Spannungsfeldes darstellt.

Diese versucht auch John Clark in *The Impossible Community. Realizing Communitarian Anarchism* mit einem Ansatz des dialektischen Anarchismus zu generieren. Schon der Titel des Buches lässt erahnen, dass der Autor sich ausgiebig mit dem Spannungsverhältnis von Individuum und Gemeinschaft auseinandersetzt. Die darin angestrebte Entfaltung eines *libertären Kommunitarismus* wirke unter heutigen Bedingungen widersprüchlich und rufe Skepsis hervor, könne sich aber tatsächlich auf eine lange Tradition beziehen. Um diese zu rekonstruieren, wendet sich Clark u.a. einer neuen Lektüre von Landauer zu (Clark 2013.: 78–91). Auch der Term »freie Gemeinschaft« (als Gemeinschaft von einzelnen Freien) sei in sich paradox und dementsprechend als unmöglicher Fluchtpunkt zu begreifen, der nichtsdestotrotz sinnvoll diskutiert werden könne. Anschließend an Hegel sieht Clark die »freie Gemeinschaft« als Konkretisierung des Universellen an, mit welcher gemeinschaftliche Subjekte (»communal subjects«) korrespondieren würden (Clark 2013: 1–3). Daraus ergibt sich die Kernfrage: Wie können gemeinschaftliche Wesen Formen des gemeinschaftlichen Seins entwickeln? Im Unterschied zu anderen Formen des Kommunitarismus sei gemeinschaftliches Sein »the irreducible, wholly gratuitous activity of free communal self-creation. It has nothing to do with essence, in the sense of a common quality that can be abstracted from beings or instantiated in them. It is, in fact, the very antithesis of the concept of an abstract universality (whether ethnic, racial, cultural, religious, or political) that infects essentialist communitarianism« (Ebd.: 3). Somit müsse also jeder Versuch, die angestrebte Gemeinschaft als »organische« zu verwirklichen, scheitern. Doch auch die Vorstellung der partikularen Verwirklichung eines ethischen Lebens führe zur Verneinung von Subjektivität als Bedingung der Moderne und müsse deswegen regressiv werden. Entscheidend sei also, dass eine freie, sich selbst bestimmende Gemeinschaft nicht auf Essenz beruhe, sondern sich selbst kollektiv im kreativen Prozess des sozialen Imaginären schaffe. Dieser per se unabgeschlossene, offene und transformative Vorgang bräuche dennoch auch Momente seiner positiven Gründung, welche darin bestünden, dass sich Individuen freiwillig assoziieren und Gemeinschaft leben (Ebd.: 4f.). Sich auf Kropotkin, Reclus, Mauss, Graeber und Michael Tomasello beziehend, formuliert Clark, der kommunitaristische Anarchismus spekuliere auf die Hoffnung, »that there are deep-seated aspects of human nature that can be revived and regenerated when the opportunity for cooperation arises, and especially when extraordinary or extreme conditions cry out for mutual aid and solidarity« (Ebd.: 10). In den folgenden Kapiteln verdeutlicht Clark mit verschiedenen Schwerpunkten seine Konzeption eines kommunitaristischen Anarchismus, wobei insbesondere mit einem »dritten« Freiheitskonzept (Kapitel 3), bei der Besprechung von Graswurzelorganisationen (Kapitel 6) und persönlicher Transformation durch soziales Handeln in anarchistischen Praktiken (Kapitel 7) deutlich wird, dass er auf eine Synthese des Spannungsverhältnisses von Individualität und Kollektivität, damit verbunden jedoch von partikularer und gesamtgesellschaftlicher Transformation abzielt.

4.3.5 Verwobenheiten aushalten

Als letzte Möglichkeit der Umgangsweise mit dem Spannungsfeld gibt es schließlich auch Ansätze, in welchen dieses gewissermaßen ausgehalten wird, es als in einer unlösbaren Verwobenheit angesehen und dargestellt wird. In Bezug auf diese Umgangsweise wäre es irreführend noch weiterhin von der Wahrnehmung eines Widerspruchs zwischen Individualität und Kollektivität bei den Autor*innen auszugehen, wenngleich er gesellschaftlich weiter besteht. Eine Zuordnung zu einer der beiden Seiten vorzunehmen, würde ihre Denkweise schlichtweg nicht einfangen.

Als fruchtbar erweisen sich dahingehend die Texte Gustav Landauers *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* (Landauer 1900) sowie *Aufruf zum Sozialismus* (Landauer 1911), deren Titel schon auf ihre Weise paradox sind. Die Lektüre ist lohnenswert, um eine spezifische Sicht auf die Thematik nachzuvollziehen. Landauer geht von seinen (bescheidenen) Erfahrungen mit Siedlungsversuchen zur Jahrhundertwende aus, wenn er schreibt, dass die Absonderung der Gemeinschaften Entschlossener und ihre Selbst-Versenkung strategisch Sinn ergäbe, insofern stets nur Einzelne wirklich progressiv sein könnten. Diese gälte es zu sammeln und mit ihnen der Zwangsgemeinschaft des Staates zu entfliehen. Jene Kommunen bergen dennoch den Keim einer »werdenden« neuen Gesellschaft, da Individuen selbst »Funktion oder Erscheinungsform des unendlichen Weltalls« (Landauer 1900) seien. Noch deutlich von seiner Beschäftigung mit der Mystik beeinflusst, geht es Landauer um eine »Entäußerung« der Individuen, die etwas durchaus anderes als bürgerliche Innerlichkeit ist. Zum Ausdruck kommt dies in Sätzen wie: »Der Weg, den wir gehen müssen, um zur Gemeinschaft mit der Welt zu kommen, führt nicht nach außen, sondern nach innen. Es muß uns endlich wieder einfallen, daß wir ja nicht bloß Stücke der Welt wahrnehmen, sondern daß wir selbst ein Stück Welt sind« (Landauer 1900). Zugespißt formuliert seien Individuen nur »Durchgangspunkte« und »Erscheinungsformen«. Stirner wandte sich gegen jegliche Abstraktionen, so auch gegen das Individuum und hätte dieses dabei dennoch an die Stelle Gottes gesetzt (s.o.). Daher werde es jetzt an der »Zeit zu der Einsicht, daß es keinerlei Individuum, sondern nur Zusammengehörigkeiten und Gemeinschaften gibt« (Landauer 1900). Ferner schreibt Landauer: »Treten wir von außen an die Welt heran, dann sehen und tasten, riechen, hören und schmecken wir Individuen. Kehren wir aber bei uns selber ein, dann kann es uns schließlich gelingen, über das autonome Individualgefühl hinauszukommen« (Landauer 1900) und zu *echter Gemeinschaft* zu gelangen. Denn erst

»diese in der Abgrundtiefe wurzelnde Individualität – das ist eben schon die Gemeinschaft, das Menschtum, das Göttliche. Und wenn erst einzelne Individuen sich selbst zur Gemeinschaft umgeschaffen haben, dann sind sie reif zu den neuen Gemeinschaften der sich berührenden Individuen, zu den Gemeinschaften derer, die sich vom Oberflächenbrei abzusondern den Mut und die Not gefunden haben« (Landauer 1900).

Ausführlicher beschreibt Landauer seinen eigenwilligen Ansatz des gelebten Sozialismus später als »die Gesellschaft aus Gesellschaften, die Gemeinsamkeit aus Freiwilligkeit« (Landauer 1911/1919: 5). Die Frage, wie Einzelne aus ihrer Vereinzelung heraustreten und sich zusammenschließen können, ist für ihn insofern sinnlos, weil kein Individuum

vor der (bzw. unabhängig von der) Gesellschaft gedacht werden kann (Ebd.: 6). Das menschliche Wesensmerkmal »Geselligkeit« hätte bisher seinen Ausdruck vor allem in religiösen Symbolen, Formen und auch Institutionen gefunden, welche wiederum dahin tendieren, Verbindendes zu erzwingen, und somit die Selbstverständlichkeit unterminieren, aus der sich diese Sozialität ergeben könnte, »die aus den einzelnen strömt und sie zum Bunde führt« (Ebd.). Staaten und Nationen sieht Landauer dagegen als »Ersatzmittel für Volks- und Gemeinschaftsgeist, der nicht da ist« (Ebd.: 19) an, d.h., sie verhindern eine freie Vergemeinschaftung von gesellschaftlichen Individuen und setzen sich zum Selbstzweck. Die Einzelnen bildeten eine »Individualgemeinschaft« (Ebd.: 20), hätten also »wirkliche« Gemeinschaft verinnerlicht. Die »Gesellschaft der Gesellschaften« ist darum als Metapher für plurale, heterogene, multiple und fluide Formen der Vergemeinschaftung zu verstehen, deren vielfältige Gruppen dennoch ineinandergreifen und von Staat und Kapitalismus als »geistlose« (d.h. sinnentleerte), gewaltsame und arme Pseudo-Gemeinschaften klar zu unterscheiden seien (Ebd.: 55). Die Ebene des individuell Vorstellbaren würde darum auch lediglich Gesellschaftliches widerspiegeln, sei also »Gestalt gewordener Geist« (Ebd.: 100). Es brauche keine künstliche Erfindung von Gemeinschaftlichkeit, um den Bezug der Individuen zu dieser herzustellen, sondern eine Entdeckung des veranlagten Gemeinns im Sinne der historisch gewordenen Gesellschaftlichkeit innerhalb der Einzelnen (Ebd.). So seien es gerade die »Individualerscheinungen« des Gesellschaftlichen, die »Getrenntheiten« der einzelnen Einheiten, welche auf ihre Zusammengehörigkeit verweisen würden, wodurch sich »Einzelmenschen« zum »Menschenbunde, zur Körperschaft, zur verbindenden Gestalt« (Ebd.: 101) zusammenschließen und eine neue Epoche ermöglichen könnten. Auch die Identitäten der Individuen stünden in Wechselwirkung mit »identischer Gemeinschaft«¹⁴, dem Gegenteil von abstrakter Kollektivität. In ihnen sei (jeweils) die Menschheit »konzentriert«, welche nur aus Einzelnen erwachsen könnte (Ebd.: 114). Sozialist*innen wollen »Gemeinden« schaffen bzw. in solche eintreten, ohne auf die »Menschheit« insgesamt zu warten, was möglich sei, weil sie das »Menschtum« in sich selbst auffinden und neu schaffen könnten. Paradoxerweise kann deswegen gesagt werden: »Vom Individuum beginnt alles; und am Individuum liegt alles« (Ebd.: 145). Sozialismus sei die »ungeheuerste Aufgabe, die sich Menschen je gestellt haben« (Ebd.) und weder allein durch Gewalt noch durch Klugheit zu erreichen, sondern lediglich durch einen umfassenden gesellschaftlichen Transformationsprozess. Landauers sehr eigener Ansatz kann zutreffend als paradox beschrieben werden.¹⁵

14 Der Ausdruck »identische Gemeinschaft« hat in Verbindung mit Landauers Rede von »Volk«, »Volksgenossen«, »lebendigem Volk«, »Volksgeist«, »Volksbereitschaft« der Aussage, »das Individuum ist das Volk, der Geist ist die Gemeinschaft, die Idee ist der Bund« (Landauer 1919: 115) oder sogar der Zugehörigkeit zu einer »Blutgemeinde« (Landauer 1900), in einer post-nationalsozialistischen Zeit einen faden Beigeschmack. Auf jeden Fall können die gegebenen Begriffe auch heute gehörig fehlinterpretiert werden. Und in der Tat verwendet Landauer keineswegs einen protofaschistischen Volksbegriff, sondern einen, den er einerseits dem Judentum entlehnt und welcher andererseits von der spinozistischen Gedankenfigur der »Einheit mit dem Ganzen der Welt« inspiriert ist. Zur Spinoza-Rezeption Landauers s. Rolletschek 2018.

15 Er ignoriert eine mögliche Konfliktualität zwischen Individuum und Kollektiv nicht wie bspw. Goldman, Mühsam, die Plattformisten, Galleani oder Mackay. Vielmehr bezieht er einen distan-

Das Denken der Verwobenheit wird fortgesetzt in *Pfade in Utopia*,¹⁶ dem politischen Werk von Martin Buber, mit dem dieser sich dem utopischen Sozialismus (Buber 1950: 33–44), dann Proudhon (Ebd.: 46–67), Kropotkin (Ebd.: 68–80) und Landauer (Ebd.: 81–98) widmet, um sich damit kritisch an frühsozialistischen Versuchen (Ebd.: 100–136), am Marxismus (Ebd.: 137–167) und dem Bolschewismus Lenins (Ebd.: 168–215) abzuarbeiten und schließlich für einen neuen experimentellen sozialistischen Aufbruch in der hebräischen Kibbuz-Bewegung zu plädieren (Ebd.: 217–233). Für Buber ist die

»Schau des Seinsollenden [...], so unabhängig vom persönlichen Willen sie auch zuweilen erscheint, doch von einem kritischen Grundverhältnis zu der gegenwärtigen Beschaffenheit der Menschenwelt nicht zu trennen. Das Leiden an einer sinnwidrigen Ordnung bereitet die Seele für die Schau, und was sie in dieser empfängt, verstärkt und vertieft die Einsicht in die Verkehrtheit des Verkehrten. Die Sehnsucht nach der Verwirklichung des Geschauten gestaltet das Bild« (Ebd.: 20).

Diese im besten Sinne utopische Herangehensweise beschreibt Buber als *prophetische Eschatologie*, welche er dem »apokalyptischen« Denken im Marxismus entgegensetzt (→ 5.3.1). Letzteres würde alle grundlegenden Veränderungen *nach* der sozialen Revolution verorten, während ersteres die »Wandlung aller Dinge« als ihre Vorbedingung ansehe (Ebd.: 29). Aus diesem Grund wendet er sich dem Verhältnis von Individuum und Kollektivität zu. Die kapitalistische Gesellschaft sei »strukturarm«, d.h. arm an *echter* Gemeinschaft. Dennoch fände man überall das

»Zellengewebe ›Gesellschaft‹, d.h. ein lebensmäßiges Zusammengetansein, ein weitgehend autonomes, sich von innen her ausformendes und umformendes Miteinander von Menschen. Gesellschaft besteht ihrem Wesen nach eben nicht aus losen Individuen, sondern aus Gesellungeinheiten und ihren Gesellungen. Dieses ihr Wesen ist durch den Zwang der kapitalistischen Wirtschaft und ihres Staates fortschreitend ausgehöhlt worden, so dass der moderne Individualisierungsprozess sich als Atomisierungsprozess vollzog. Dabei blieben die alten organischen Formen größtenteils in ihrem äußeren Bestande gewahrt, aber sie wurden hohl an Sinn und Seele: zerfallendes Gewebe« (Ebd.: 30).

zierten und zugleich weltgewandten Standpunkt, welcher lineare Zeitlichkeit übersteigt. Dagegen ist Weil, die ja ebenfalls einen »mystischen« Einfluss aufweist, nach dem angelegten Schema der »einseitigen Auflösung« zuzuordnen, da sie – im Unterschied zu Landauer – zum Schluss kommt, dass Kollektivität und Vergesellschaftung an sich repressiv wirke.

- 16 Der liberale Soziologe Ralf Dahrendorf lehnt die Überschrift eines Beitrags, der weit rezipiert wurde, an Buber an, wobei die gesamte Aufsatzsammlung diesen Titel erhielt. In *Pfade aus Utopia. Zu einer Neuorientierung der soziologischen Analyse* argumentiert er gegen die unterstellte Geschichtslosigkeit, Homogenität, Konfliktlosigkeit und dagegen, soziale Systeme konstruieren zu wollen. Aus dem mit utopischen Konstruktionen verbundenen Wahrheitsanspruch müsse notwendigerweise Zwang ausgeübt und sozialer Wandel unterbunden werden (Dahrendorf 1958/1986). In Kapitel 5 wird gezeigt, dass im Anarchismus ein Begriff von *konkreter Utopie* Verwendung findet, auf welchen die Kritik Dahrendorfs nicht zutrifft, weil in ihm die genannten Kritikpunkte bereits (viel früher) aufgenommen wurden.

Statt rückwärtsgewandter Gemeinschaftstümelei brauche es »dezentralistische Gegen-tendenzen, [die] aber auch im Bunde mit der langsam in der Tiefe der Menschenseele wachsenden innerlichsten aller Auflehnungen, der Auflehnung gegen die massierte oder kollektivierte Einsamkeit« (Ebd.: 31) stehen. Der letzte Teilsatz ist hierbei zu betonen, da er schon die Kritik an Zwangskollektiven und damit eine Betonung von *Individualität in Gemeinschaft* beinhaltet. Diesbezüglich ist Bubers interessierte Suche nach einem *alternativen Sozialismus* zu sehen: Schon von Fourier stammt die Vorstellung, dass in neuen Ordnungen, Individualismus mit Kollektivismus in gemeinschaftlichen sozialen Einheiten zu verknüpfen sind (Ebd.: 38). Proudhon halte dem Staat nicht das Individuum, sondern das »Individuum im organischen Zusammenhang seiner Gruppe, die Gruppe als freiwilliger Zusammenschluss der Individuen« (Ebd.: 52) entgegen und trete damit für ein Ausbalancieren des Spannungsfeldes zwischen Individuen und Gruppen durch die Prinzipien von Autonomie und Föderation ein. Um die Existenz der Individuen zu sichern, denkt Buber Kropotkin dahin weiter, dass die »Gegensätze zwischen Individuen und zwischen Gruppen [...] wohl nie aufhören [werden] und [...] es auch nicht [sollen]; sie müssen ausgetragen werden; aber anstreben können und müssen wir einen Zustand, wo sich die Einzelkonflikte weder auf unbeteiligte große Gesamtheiten ausdehnen, noch zur Begründung zentralistisch-unbedingter Herrschaft verwenden lassen« (Ebd.: 72). Wie bereits dargelegt, setzt Landauer seine Vorstellung des »Geistes« als Medium zur Verbindung multipler und heterogener Gemeinschaften ein und sieht daher die eigene Zeit als (geistlose) Übergangsphase an (Ebd.: 93f.). Anschließend kritisiert Buber den Bolschewismus vor allem deswegen, weil er die Individualität in jeglicher Hinsicht negiert und Menschen in paranoide und bürokratische Zwangskollektive zusammenschweißt, was den sozialistischen Vorstellungen grundlegend widerspreche (Ebd.: 197–210). In einer historischen Phase, wo Gesellschaft fast vollständig atomisiert sei, seien auch Genossenschaften aufgrund ihres funktionalen und partiellen Charakters nicht ausreichend, um Keimzellen einer neuen Gesellschaft zu bilden. Solcher aber bedürfe es um eine (progressive) Restrukturierung der Gesellschaft zu ermöglichen (Ebd.: 217ff.). Wie erwähnt sieht Buber die Kibbuz-Bewegung wohlwollend als ein mögliches Modell dafür an, weil sie *neue* Gemeinschaften schaffe, ohne sich indes auf starre Programme zu beziehen, weil sie starken sozialen Zusammenhalt ermögliche, ohne deswegen Intimität vorauszusetzen. Dazu muss eine Bereitschaft zur persönlichen Veränderung gegeben sein, deren Entwicklung damit gleichwohl auch angestoßen und gefördert wird. Zudem könnten unterschiedliche Kibbuzim, verschiedene »Menschentypen« mit deren sozialen Eigenarten ansprechen und somit durch ihre Achtung oder gar Betonung der Individualität eine nicht-repressive Vergemeinschaftung ermöglichen (Ebd.: 223–228). Diese habe andererseits eine entschieden gesamtgesellschaftliche Dimension, da einzelne Gemeinschaften keineswegs isoliert, sondern verbunden und gefördert gedacht werden, wenngleich Buber einräumt, dass es ein zähes Ringen um das Werden einer »communitas communitatum« sei (Ebd.: 231). Echte Gemeinschaft gründe sich auf funktionale Selbständigkeit, wechselseitige Anerkennung und gegenseitige Verantwortung, sowohl individuell als auch kollektiv (Ebd.: 236). Diese autonome Kollektivität auf persönlicher Basis setzt Buber der (verständlichen) Sehnsucht nach Abgabe eigener Verantwortung an einen abstrakten »Gemeinschaftskörper«, als »Zahnrad in der ›Kollektiv-Maschine«

(Ebd.: 239) entgegen, da Gemeinschaft stets aktiv zu schaffen sei und nicht zum Dogma erstarren dürfe (Ebd. 241f.).

Eine Umgangsweise mit dem Spannungsfeld als Verwobenheit wird später ebenfalls von Rolf Cantzen stark gemacht. Zur hier betrachteten Thematik schreibt er:

»In der gegenwärtigen Diskussion um den Gemeinschaftsbegriff bleibt neben dem Aspekt der Gemeinschaftlichkeit der individualistisch-kritische Aspekt präsent. Und dies aus gutem Grund: Denn selbst dort, wo der Gemeinschaftsbegriff kritisch auf überschaubare Menschenmengen angewandt wird, haftet ihm ohne individualistisches Korrektiv ein totalitärer Beigeschmack an und erinnert etwa an die repressive Integration des einzelnen in eine Volksgemeinschaft während des Nationalsozialismus. Das Spannungsverhältnis von individualistischer Selbstbehauptung bzw. von individualistischem Widerstand gegen solche Zwangsintegration und den von Anarchisten angestrebten sozial-integrativen, gemeinschaftlichen Strukturen bestimmt die folgende Darlegung der sozialen Alternativen im Anarchismus« (Cantzen 1997: 140f.).

Um konkrete Gemeinschaftlichkeit und individualistische Selbstbehauptung auf sinnvoll zusammen denken zu können, betrachtet Cantzen beide Aspekte als zwei Pole eines Spannungsverhältnisses (wie er selbst schreibt). Auf Seite der Gemeinschaftlichkeit sieht er es als gegeben an, dass individuelle und soziale Emanzipation das Kriterium für Fortschritt seien und somit auch soziale Integration in eine Gemeinschaft selbstbestimmter Individuen bedeuten würden. Derartige *gemeinschaftliche Lebensformen* könnten wiedergewonnen werden, was die anarchistische Kritik an Anonymisierung, Bürokratisierung, die Auflösung sozialer Strukturen und die Unterwerfung unter staatliche und kapitalistische Verhältnisse begründe. Dagegen bezieht sich auch Cantzen auf einen umfassenden Begriff von »Gesellschaft«, die vielfältig, nicht-hierarchisch, selbstverwaltet und freiheitlich gestaltet werden und auf Solidarität und gegenseitiger Hilfe beruhen könne (Ebd.: 140ff.). Damit ginge »in den anarchistischen Gesellschaftsbegriff sowohl der Aspekt der individualistischen Selbstbehauptung ein als auch der einer sozialen Integration der Individuen in eine Gemeinschaft« (Ebd.: 143). Nach Landauer sei eine herrschende Ideologie in einer freiheitlich-dezentralen Gesellschaft zu ihrer Integration nicht mehr notwendig. Um der »Totalisierung des Gemeinschaftsgedankens« entgegenzuwirken, könne die »Forderung nach ›neuer‹ Gemeinschaftlichkeit [...] nur dann emanzipatorische Bedeutung für sich reklamieren, wenn der Weg zu ihr über eine Emanzipation des Individuums führt und die freie Vereinbarung autonomer Individuen meint« (Ebd.). Auf der Seite der »individualistischen Selbstbehauptung« stellt Cantzen fest, dass diese nicht notwendig wäre, wenn Kollektive nicht zur Genüge ihre autoritären Eigen dynamiken und repressiven Tendenzen bewiesen hätten. Die Betonung des Individuums und von Individualität als »kleinbürgerlich« abzutun, sei dahingehend lediglich eine Rechtfertigung für realsozialistische und demokratisch-republikanische Herrschaft (Ebd.: 144). Ein Bezug auf den individualistischen Anarchismus – bspw. auf Stirner – könne sinnvoll sein, denn dieser wende »sich gegen jegliche Vereinnahmung des Individuums zugunsten eines imaginären Gemeinwohls und gegen eine Instrumentalisierung des einzelnen als Mittel zum Zweck der Errichtung einer herrschaftsfreien Gesellschaft«

(Ebd.: 145). Wiederum an Landauer anschließend, aber auch auf Goldman (s.o.) Bezug nehmend, formuliert Cantzen:

»Nichts enthebt das Individuum von der Verantwortung für sein Denken und Handeln – weder dessen Sozialisation noch die materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse. So ist das Individuum einerseits belastet mit der Aufgabe einer Organisation lebenswerter gesellschaftlicher Zustände, andererseits trägt es selbst Verantwortung für die erlittene Ausbeutung und die ertragene Herrschaft« (Ebd.: 145).

Anstatt sich in pseudo-radikalen Forderungen zu verlieren, entwickelt Cantzen Grundzüge eines pragmatischen Anarchismus unter den Stichworten »Entstaatlichung der Gesellschaft« und »Vergesellschaftung des Staates«, tritt also für einen prozesshaften Abbau von Herrschaftsstrukturen ein, welche im selben Zuge durch dezentrale, selbstverwaltete, egalitäre Institutionen und veränderte soziale Beziehungen zu ersetzen wären (Ebd.: 165–169).

Eine zeitgenössische Autorin, deren Umgangsweise mit dem Spannungsfeld zwischen Individualität und Kollektivität als paradox verstanden werden kann, ist Laura Portwood-Stacer. In ihrem Buch *Lifestyle-Politics and Radical Activism* begegnet sie schon mit dem Titel der oben dargestellten – und schon von Black ausführlich kritisierten – Behauptung Bookchins, zwischen *Lifestyle-Politik und sozialem Anarchismus* bestünde eine unüberbrückbare Kluft. Es sei nicht nur so, dass Bookchin (1995) hinter seinen eigenen früheren Erkenntnissen (Bookchin 1968/1986d) zurückbleibe. Vielmehr verkenne er (und mit ihm alle, welche derartige, vermeintlich eindeutige, Dualismen konstruieren) die eigentliche Herausforderung, nämlich die Widersprüche, mit denen eine Politik der Lebensführung im neoliberalen Kontext konfrontiert ist und umzugehen hat (Portwood-Stacer 2013: 132ff.). Dass Individualität im anarchistischen Denken in allen Strömungen ein Selbstwert ist, der als Protest gegen Zwang, Ungleichheit, Entwürdigung und Herrschaft insgesamt ins Feld geführt wird, weil sich wirkliche Emanzipation (auch) an der Befreiung konkreter Individuen messen lässt und durch sie (ihre Transformation, als auch ihr Handeln) vollzogen werden muss, sieht Portwood-Stacer damit als gegeben an. Was aber, wenn eine herrschende Ideologie und ein spezifisches Regieren der sozio-ökonomischen Gesellschaftsformation gerade Individuen als selbst-interessiert, selbst-reflexiv, selbst-reguliert (selbst-bestimmt usw.) adressieren und formen, wenn sie fast ausschließlich Einzelne als abgeschlossene politische Einheiten ansehen und diesen Partizipation ermöglichen?¹⁷ Portwood-Stacer konstatiert deswegen, »[r]adical lifestyle tactics are so problematic as a form of activism because they are a product of neoliberal conditions while at the same time representing resistance against many of the political projects of neoliberalism« (Ebd.: 133). Politische Aktivist*innen müssen mit den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen (man könnte dies erweitern: auch mit dem vorhandenen Alltagsverstand) arbeiten und machen dabei potenziell die Erfahrung, dass Taktiken, die auf Lebensstile setzen, sich als durchaus geeignet erweisen, um Individuen für

17 Zu einer ausführlichen Betrachtung der Subjektivierung und Regierung von Individuen aus gouvernementalitätstheoretischer Sicht siehe Ulrich Bröckling (2007).

bestimmte Zielsetzungen zu erreichen und zu mobilisieren. Gleichzeitig würden »radikale Aktivist*innen« den possessiven Individualismus ablehnen, welcher mit der neoliberalen kapitalistischen Logik Hand in Hand gehe und kollektive soziale Formationen delegitimiere. Demnach erscheine eine »activist strategy based on lifestyle tactics [...] disturbingly inadequate for the contemporary radical leftist project, which seeks broader social reorganization« (Ebd.). Festzuhalten sei, dass das *Verhältnis zwischen dem Persönlichen und dem Politischen* äußerst kompliziert sei und unter neoliberalen Bedingungen eine besondere Form annehme, wobei Portwood-Stacer insbesondere die Individualisierung von Verantwortung für gesellschaftliche Problemlagen, die Privatisierung eigentlich politischer Bestrebungen und ihre Kommodifizierung anspricht (Ebd.: 141f.). Dies führe (zunächst) zu einer frustrierenden Einstellung gegenüber anarchistischen Handlungsmöglichkeiten:

»Anarchist fantasies of living outside of capitalism, patriarchy, and the rest are nearly always frustrated by the overarching power of these systems. To transcend these systems as a society by disinvesting in them as individuals proves impossible, since each half of this strategy is a precondition for the other. The endurance of hegemonic ideologies of domination means that provisional practices of resistance, undertaken in the name of subverting domination as best one can, are subject to a kind of creeping in of dominant ideologies and power dynamics at every turn« (Ebd. 142).

Als Ergebnis ihrer Studie betont Portwood-Stacer allerdings, dass fast alle der von ihr befragten Befürworter*innen von Politiken der Lebensstile sich der Begrenztheit ihrer individuellen Handlungsmöglichkeiten bewusst seien und auch nicht der Illusion erlügen, damit allein oder vorrangig Veränderungen der gesamtgesellschaftlichen Verhältnisse zu bewirken. Stattdessen ginge es ihnen um eine ernsthafte Verbindung von Mikro- und Makropolitiken. Dies führe allerdings zu einer der grundlegenden Spannungen im anarchistischen Denken selbst zurück, nämlich jener zwischen Individualismus und Kollektivismus, die durch die Diskussionen um »Lifestyle-Politics« neu herausgestellt werde, »because it is a tactic that has both individualist and collectivist aspects. It seems to require the individual to take responsibility for one's own behavior and to attempt to generate change through personal habits« (Ebd.). Nur, wenn die kollektiven Aspekte nicht wahrgenommen und einbezogen werden, werde ein (politischer) Lebensstil tatsächlich von neoliberalen Praktiken ununterscheidbar. Der unschätzbare Gewinn derartiger Politikformen liege in ihrer Aufforderung an »activist communities to generate and cultivate cultural norms that encourage collective shifts in ways of living that both align with radical ideals and establish more just relations in the here and now« (Ebd.: 143).

Abschließend kann für eine Verwobenheit des Spannungsfeldes von Individualität und Kollektivität ein Beitrag von Laurence Davis angeführt werden. Mit der gängigen Behauptung, der Anarchismus sei aufgrund seiner Parallelität des individualistischen und kommunalistischen Strangs keine »kohärente politische Ideologie«, will Davis aufräumen, denn

»the coexistence within it of well-developed and very different individualist and communalist strands is a primary source of its ideological distinction and political strength.

Far from being a weakness or a sign of incoherence, efforts by anarchists to maximise individuality and community highlight anarchism's pluralistic and contested character, and its ideologically unique balancing of individuality and community in a dynamic and creative tension« (Davis 2018: 48).

Um das Ineinandergreifen und miteinander verknüpfte Verhältnis von Individualität und Gemeinschaft zu beschreiben, greift er dabei auf den von Ritter (s.o.) entfalteten Begriff der ›communal individuality‹ zurück. Im Unterschied zu anderen politischen Strömungen stelle sich anarchistisches Denken dem wahrgenommenen Spannungsfeld, was geradezu als sein Merkmal gelten kann. So hätten sich bspw. selbst die Individualisten Tucker und Henry Seymour als Sozialisten verstanden. Dass zwischen Individuen und Gemeinschaften Konflikte aufkommen können, leugnet Davis keineswegs, wendet sich allerdings gegen daraus folgende Fehlschlüsse, der Vorstellung einer prinzipiellen Unvereinbarkeit beider einerseits und der Idee einer vollständigen Versöhnung andererseits (Ebd.: 49f.), was seine Betrachtung der Verwobenheit des Phänomens deutlich werden lässt. Es sei eben die Stärke anarchistischen Denkens, revolutionäre Lebensstile und gesamtgesellschaftliche Transformation zu verknüpfen und von einer Wechselwirkung zwischen beiden auszugehen. Somit stelle auch die *Individuation der Masse zu selbst-bewussten Einzelnen* ein Teil des sozial-revolutionären Prozesses dar, wobei Individualismus sogar meistens egalisierende Effekte hätte (Ebd.: 52). Die Debatte um die Vereinbarkeit von Individuum und Gemeinschaft sei enorm wichtig, offen zu halten und prozesshaft weiterzuspinnen. Analog zur Spannung zwischen Demokratie und Anarchie sei es nicht zielführend (und nach Davis' Dafürhalten – so ließe er sich weiterdenken – implizit auch: »nicht anarchistisch«), sich auf eine der Seiten zu schlagen (Ebd.: 58ff.). Anschließend geht Davis dazu über, das Spannungsverhältnis im berühmten Roman von Ursula LeGuin in *The Dispossessed* als zentrales Thema nachzuweisen und dadurch wiederum seine Bedeutung im anarchistischen Denken insgesamt zu verdeutlichen (Ebd.: 60ff.). Davis fasst zusammen, dass die

»sometimes competing demands of individuality and society can never be fully and perfectly reconciled, even in an ›ideal anarchy‹, and that this seeming limitation of anarchism is actually one of its greatest strengths. Anarchist theory and practice [...] are truest to the ideology's core value of communal individuality when they steer a careful course between the Scylla of presuming an unbridgeable chasm between individual and community and the Charybdis of striving for a perfect and complete reconciliation between the two« (Ebd.: 63).

4.4 Das Spannungsfeld von Kollektivismus und Individualismus als bedeutende Kontroverse

In diesem Unterkapitel nachgewiesen und mit vielen Quellen belegt wurde, dass das Spannungsfeld zwischen Individualismus und Kollektivismus als immer wiederkehrende und wesentliche Kontroverse in anarchistischen Debatten, anarchistischer Theorie

und somit innerhalb anarchistischer Denkweisen selbst gelten kann. Hierbei kann angenommen werden, dass im Hintergrund eigentlich ein ethischer Diskurs darum geführt wird, was Selbstbestimmung ist und wie sie realisiert werden kann. Dafür wurden 43 Quellentexte aus verschiedenen historischen Phasen des Anarchismus exzerpiert, kontextualisiert, auf ihre Kernargumente und ihren Argumentationsgang in Bezug auf das vorliegende Spannungsfeld hin befragt. 19 Texte wurden individualistischen, 18 kollektivistischen Strömungen zugeordnet,¹⁸ wobei sich zudem deren jeweilige inhärente Vielfalt zeigte. Sechs Quellentexte wurden keiner Strömung zugeordnet. Von diesen entsprachen fünf der Umgangsweise »Verwobenheit«. Mit der unten stehenden Grafik wird die Anordnung der Quellentexte verdeutlicht (→ Fig. 13).

Einen deutlichen Überhang der individual-anarchistischen Quellen gab es bei der Umgangsweise *einseitige Auflösung* mit sieben zugeordneten Texten, denen nur zwei kollektivistische Texte gegenüberstehen. Dies bildet einen Trend ab, weil Individualanarchist*innen zum Teil gesellschaftliche Verhältnisse sehen, Verantwortlichkeit aber allein auf einer Ebene der persönlichen Entscheidung verorten wie Tucker, vor allem eine Kritik an den (potenziell) repressiven, hierarchischen, das Individuum einschränkenden Tendenzen jeglicher Kollektivität formulieren wie Stirner, Novatore und Armand, oder von ihrer (lebensweltlichen) Erfahrung einer gegebenen atomisierten Individualität ausgehen, der sie jedoch auch positive Aspekte abgewinnen, wie Bonanno und Landstreicher.

Umgekehrt besteht bei der Umgangsweise *wechselseitige Vermittlung* ein Überhang von acht Quellen des Kollektivismus zu fünf des Individualismus und bei *Versuchen der Synthese* von fünf kollektivistischen zu drei individualistischen Quellentexten. Auch hier kann (nach ihrer Lektüre) zumindest von einem leichten Trend ausgegangen werden, zum einen, weil Autor*innen wie Malatesta und Most oder auch Milstein den anarchistischen Kommunismus als (anti-)politische Bewegung strategisch in Abgrenzung zum bürgerlichen Individualismus bzw. Liberalismus, zum autoritären Kommunismus, wie auch zur Sozialdemokratie platzieren wollen. Zum anderen haben bspw. das Freiheitsverständnis Bakunins oder das Menschenbild Kropotkins tatsächlich weite Verbreitung gefunden bzw. erwiesen sich als anschlussfähige Artikulationen von Grundgefühlen und -überzeugungen, welche im sozial-revolutionären Lager ohnehin verbreitet waren bzw. sind. Dahingehend erweisen sich Wildes Abhandlung als schöngeistige Inspiration und Sartwells Schrift als politisch-philosophische Konstruktion, die oberflächlich bleiben. Andererseits gehen Huxley und Dellinger gerade von Erfahrungen in kleinen Gruppen von weltanschaulich Überzeugten aus und befinden sich damit auf einer Ebene konkreter sozialer Beziehungen.

Insgesamt die meisten Quellen wurden bei der Umgangsweise *wechselseitige Vermittlung* gefunden (13). Es folgen die *einseitige Auflösung* gleichauf mit der *Synthese* (je 9), die *Ignorierung* (7) und die *Verwobenheit* (5). Da es sich um eine intendierte Quellenauswahl handelt, kann diese nicht als repräsentativ gelten. Dennoch wurden wie erwähnt zahlreiche Unterströmungen des Anarchismus abgebildet und ergibt sich – wenn es sich auch

18 Es ist davon auszugehen, dass diese Auswahl *nicht* der empirisch festzustellenden Selbstbeschreibung (eigener Verortung in verschiedenen explizit individualistischen oder kollektivistischen Strömungen) proportional entspricht.

nicht um eine Gesamtaufnahme handelt – ein fundierter und weiter Überblick über Äußerungen von anarchistischen Autor*innen zum Spannungsfeld zwischen Individualismus und Kollektivismus.

Was die Überzeugungskraft der jeweils angeführten Argumente angeht schwankt diese offensichtlich stark. Dies braucht für die hier angelegte Untersuchung aber deswegen nicht näher interessieren, da versucht wurde, weitgehend neutral auf die Quellen zu blicken und ihren Gehalt vor ihren jeweiligen Hintergründen erschließen. D.h. ein Quellentext, dessen Argumentation auf eine einseitige Auflösung des Spannungsfeldes abzielt, kann bspw. ebenso inspirierend wirken (z.B. Novatore 2012) oder Wahrheitsgehalt zugeschrieben bekommen (z.B. Cafiero 2005), wie andererseits die Verwobenheit selbst wieder auf unhinterfragbaren Setzungen beruht (z.B. Landauer 1911). Eine wechselseitige Vermittlung kann ebenso von kollektivistischer Seite her strategisch überzeugen (z.B. Malatesta 2014g), wie sie auf individualistischer Seite ethisch wertvolle Anstöße geben kann (z.B. Wilde 2015). Nicht zuletzt kann die Kritik der jeweils anderen Position äußerst gelungen sein und zu einer sinnvollen Umgangsweise mit dem Spannungsfeld beitragen (z.B. Black 1997), wie sie politisch-strategisch auch in Sackgassen führen kann (z.B. Galleani 2009). Anzumerken ist an dieser Stelle, dass die ausgewählten Quellentexte zwar nicht für das Denken der jeweiligen Autor*in insgesamt gelten können, sie andererseits jedoch oft – weil sie als paradigmatisch angesehen werden – durchaus tiefe Einblicke in ihre Denkweisen gewähren.

In fast allen Quellen kommen politische und anti-politische Momente und Ebenen parallel und miteinander vermischt vor. Es kann begründet angenommen werden, dass dies bei anarchistischen Texten besonders hervorsticht, da Anarchismus zugleich als soziale wie politische Bewegung verstanden wird. Im Verhältnis zu anderen Aspekten werden in manchen Quellentexten insbesondere die anti-politische *ethische* (Goldman 2013, Armand 1926, Milstein 2013) und *utopische* Dimension (Buber 1950, Novatore 2014, Weil 1975) oder die politisch-strategische (Plattform/Archinoff 1926, Most 2006, Bonanno 2014) und *programmatische* Dimension (Schwitzguébel 1972, de Carlo 2009) betont. Eine Vermutung, individualistische Ansätze tendierten eher zur anti-politischen Seite – etwa weil sie sich um ethische Begründungen des Wertes der Individualität und dessen Einforderung kreisten, während es Kollektivist*innen hauptsächlich darum ginge, politische Überlegungen anzustellen, weil sie Veränderungen gesamtgesellschaftlich denken würden – kann deswegen so nicht bestätigt werden.

So stimmt es zwar, dass Thoreau das Individuum sowohl zum Ausgangs- als auch Fluchtpunkt seiner Überlegungen nimmt und dies ethisch begründet. Dennoch folgen daraus dezidiert politische Aufforderungen, auch wenn er sie nicht etwa in ein kollektives Vorhaben zu überführen gedenkt. Schwieriger gestaltet sich die Einschätzung bei Novatore, da er mit seiner poetischen Kritik einen (klar anti-politischen) extremen Individualismus formuliert. Wenngleich er jegliche Programmatik verwirft, blitzen dennoch immer wieder strategische Aufforderungen auf. Bakunin oder Cafiero sind als kollektivistische Sozialrevolutionäre politische Figuren ihrer Zeit, beziehen ihre radikalen Einstellungen jedoch aus ihrer tiefen ethischen Überzeugung von der Menschenwürde. Wie Kropotkin legt Milstein als politisch aktive Anarcha-Kommunistin gerade einen Schwerpunkt auf die anarchistische Ethik, während Tucker oder Landstreicher sich aus individualistischer Perspektive insbesondere politischen Aspekten zuwenden.

Doch um eine Einschätzung der jeweiligen Argumentationen in Bezug auf eine der Umgangsweisen mit dem Spannungsfeld Individualismus/Kollektivismus geben zu können, sind auch Eindrücke zwischen den Zeilen zu lesen. So kann eine oberflächliche Betrachtung des Textes von Bonanno bspw. schnell darüber hinwegtäuschen, dass sein Organisationskonzept eigentlich auf autonomen (im Sinne von zunächst isolierten) Individuen gründet. Bei Galleani liegt es in eigenen Erfahrungen begründet, weshalb er derart allergisch auf Versuche zur politischen Organisierung in der anarchistischen Bewegung reagiert. Seine Bezugnahme auf den Anarch@-Kommunismus stellt sich als reines und darum unerfüllbares Ideal heraus – im Unterschied zu seiner Konzipierung durch die pragmatischeren Anarch@-Kommunist*innen. Zwar führt er das strategische Argument an, mit der *politischen* Organisierung würden die Anarchist*innen ihre Prinzipien aufgeben und darum auch ihre Besonderheit und Orientierung verlieren (und in der Folge als sozial-revolutionäre Strömung irrelevant werden). Im historischen und diskursiven Kontext kann jedoch fast eher behauptet werden, Galleani verteidige vehement und dogmatisch eine *Praxis individueller Militanz*, die ihre Zeit längst überlebt und sich als strategisch fatal erwiesen hat. Denn dieses Eingeständnis müsste bei ihm sicherlich starke Selbstzweifel hervorrufen und sein Verhältnis zu kollektivistischen Ansätzen überdenken lassen. In diesem Zusammenhang lässt sich zum Beispiel auch auf Schwitzguébels kollektivistischen Text zurückkommen. Die abschließend von ihm thematisierten »Pflichten der Sozialisten« (für jede linke Gruppierung ein heute unvorstellbares Schlusswort!) sind immerhin nicht als Reminiszenz an die gute alte Zeit in der Klandestinität zu verstehen. Vielmehr ist sich Schwitzguébel bewusst, dass eine revolutionäre Organisation, die kein Papiertiger bleiben, sondern politisch wirksam werden soll, von Mitgliedern getragen werden muss, die ein revolutionäres Bewusstsein und eine entsprechende Moral aufweisen. Doch setzt er die Tugenden der Selbstaufopferung, zur Selbstbildung und Solidarität (etc.) als abrufbar voraus, anstatt sich die Frage zu stellen, wie eine kollektive Organisationsform insgesamt gestaltet werden müsste, um – über Organisationsprinzipien der Freiwilligkeit und Autonomie hinaus – individuellen Bestrebungen und Eigenheiten zu entsprechen. So vergleichsweise fortschrittlich der Text (im historischen Kontext) in dieser Hinsicht ist, wirkt der moralisierende Appell am Ende damit eher wie ein Surrogat für eine ausgiebigere Beschäftigung mit einem adäquaten Verhältnis von Kollektivität und Individualität. Als aktuelles Beispiel der unbewussten Vermischung von anti-politischen und politischen Aspekten kann auch der Text von Bargu (2013) betrachtet werden. Dessen Einführung des Begriffs »commensality« klingt in einer philosophischen Abhandlung zwar schön, wäre bei kritischer Betrachtung aber durchaus ausbaufähig und mit weiterem Inhalt zu füllen. Wie genau er die Synthese zwischen Individualismus und Kollektivismus bildet, bleibt nämlich offen.

Leichter erscheint es dagegen, das Spannungsverhältnis einfach zu ignorieren und wie Thoreau davon auszugehen, man könne den Staat weitestgehend ausblenden; wie Mühsam zu meinen, dass (eigentlich) kein Konflikt zwischen Gesellschaft und Individuum bestünde, weil dieser in einer organischen Gemeinschaft aufgelöst werden würde; wie Mackay durch die Welt zu spazieren und die Augen vor den gesellschaftspolitischen Fragen seiner Zeit einfach zu verschließen; oder die andere Seite des Spannungsfeldes

einfach vollständig zu ignorieren, wie es die Plattformisten tun (Plattform/Archinoff 1926, Gaucha AF 2012).

Bisher in dieser Nachbetrachtung ausgespart wurden Quellentexte, die der Umgangsweise *Verwobenheiten* zugeordnet wurden. Zunächst hat dies den Grund, das erwünschte Ergebnis nicht vorwegzunehmen und etwa diese Umgangsweise als Lösung des Spannungsfeldes zu präsentieren. Das Denken in Paradoxien würde dies zwar nahelegen, gleichzeitig aber die Suche nach paradoxen Denkweisen im Anarchismus vorzeitig abkürzen. Zudem scheint es aber auch ungemein schwieriger bis nicht zielführend, die jeweilige Bezugnahme zu Individualismus oder Kollektivismus einzuschätzen, wenn das Spannungsfeld selbst als paradox eingeschätzt wird. Dies bedeutet (wie dargestellt) wiederum nicht, dass die Autor*innen die in modernen Gesellschaftsformen angelegte Konfliktualität einfach ignorieren.

Für Landauer (1911) birgt die Einzelne in sich gewissermaßen die gesamte Gesellschaft (im Gegensatz zum abstrakten Individuum), wie auch authentische *Gesellschaft der Gesellschaften* nur eine sein kann, welche aus konkreten Einzelnen besteht (im Gegensatz zu abstrakter Kollektivität). Dieses Ineinandergreifen gälte es kognitiv und emotional als angelegt und vorhanden zu erfassen, zu spüren, zu entdecken und in experimentellen Gemeinschaftsformen prozesshaft zu verwirklichen. Weitergedacht scheint genau dies Landauers Antwortversuch auf die historischen Herausforderungen von bürgerlichem Individualismus und Zwangsgemeinschaften zu sein. Bubers Bezugnahme auf die *prophetische Eschatologie* lässt die Utopie einer Versöhnung der Gegensätze konkret werden und sieht diese als zarte Pflänzchen statt bereits umfassend im Werden an. Auch Cantzen bleibt pragmatisch und deutet eher eine mögliche Richtung der tendenziellen Verringerung der Kontroverse an, denkt diese allerdings gesamtgesellschaftlich. Die »individualistische Selbstbehauptung« sei leider weiterhin notwendig, solange die autoritäre Vergemeinschaftung dominant sei. Portwood-Stacer weist sowohl auf die Verkomplizierung der Problematik unter neoliberalen Bedingungen als auch darauf hin, dass »radikale Aktivist*innen« sich durchaus der Paradoxität der Vereinbarkeit von individualistischen und kollektivistischen Aspekten bewusst sind, damit aber auch einen aktiven Umgang suchen. Die Aussage von Davis, es sei gerade der paradoxe Umgang mit Individualität und Kollektivität, welcher anarchistisches Denken insgesamt auszeichne, ist vor dem Hintergrund der hier ausgeführten Darstellung zunächst eher als eigene Stellungnahme und Aufforderung zu verstehen. Plausibilität gewinnt sie gleichwohl, weil in allen (oder zumindest vielen bzw. den als paradigmatisch geltenden) Quellen eine paradoxe Denkweise aufgezeigt werden kann. Nach der ausführlichen Darstellung und Argumentation kann dies als gegeben angesehen werden. Die teilweise so unterschiedlichen Umgangsweisen mit dem Spannungsfeld sind jeweils als eigene Versuche zu seiner Auflösung zu begreifen. Viele der Autor*innen ringen offensichtlich bewusst oder unbewusst darum, Individualismus und Kollektivismus in ein für ihren jeweiligen Standpunkt annehmbares Verhältnis zu bringen. Dort, wo sie dieses mit ihren eigenen Prinzipien und Vorstellungen in Übereinstimmung sehen, zeigt sich, dass sie wichtige Aspekte ausblenden, relativieren oder mit ideologischen Phrasen übertünchen.

Wichtig ist zudem, dass zahlreiche Autor*innen auf die (ausgesprochenen oder antizipierten) Argumente der mit ihren Ansichten konkurrierenden Vorstellungen Bezug nehmen. Dies hängt damit zusammen, dass sich die vorgefundene Problematik *nicht* aus

dem Diskurs innerhalb des Anarchismus, sondern aus den spezifischen gesellschaftlichen Verhältnissen ergibt. In diesem Zusammenhang erscheint eine weitere Theoretisierung, z.B. mit dem von Levinas aufgegriffenen Begriff der *sozialen Singularitäten*, sinnvoll und weist in eine Richtung, wie das postulierte Spannungsfeld sinnvoll erfasst werden und als gesellschaftlich bedingtes Phänomen begriffen werden kann. Analog dazu theoretisiert Jean-Luc Nancy die menschliche Koexistenz als Mit-sein, als *singulär plural sein* (Nancy 2004: 57–72).

Bezeichnend für den Anarchismus ist daran anknüpfend dessen inhärent pluralistischer, heterogener, offener und fluider Charakter, mit welchem die Widersprüchlichkeit gesellschaftlicher Verhältnisse zunächst widerspiegelt, dann aber in vielen Fällen inhaltliche und praktische Antworten gesucht werden. Da dem Anarchismus (anhand der Interpretation der gegebenen Beispiele) trotz – bzw. eigentlich: wegen – der unterschiedlichen Umgangsweisen ein paradoxer Charakter nachgewiesen werden kann, liegt die Vermutung nahe, jenen nicht lediglich mit seiner inhärenten Pluralität zu erklären. Vielmehr kann begründet von einem paradoxen Gehalt in anarchistischen Denkformen selbst ausgegangen werden. Auf der politisch-theoretischen Ebene spiegelt sich dieses Denken in Paradoxien im Spannungsfeld zwischen Anti-Politik und Politik wider. Dass die inner-anarchistische Debatte zur Erfassung des gesellschaftlichen Spannungsfeldes zwischen Kollektivismus und Individualismus, wie auch die Kontroverse um einen adäquaten anarchistischen Umgang mit diesem so vehement und anhaltend geführt wird, verweist darauf, dass es sich dabei um Auseinandersetzungen handelt, welche den Charakter des Anarchismus selbst betreffen.

Im Nachgang dieses Kapitels kann argumentiert werden, dass der Konflikt um die Frage geführt wird, welche Sphären die entscheidenden Referenzpunkte der anarchistischen Anti-Politik sind. Handelt es sich um die Individuen selbst? Oder sind soziale Zusammenhänge – die Gesellschaft, die Gewerkschaften oder neue Gemeinschaften – jene Kollektivsubjekte, welchen auch für die Emanzipation der Einzelnen als (anti-)politische Kollektive jenseits und gegen die Zwangsgemeinschaften von Nationalstaat, bürgerlicher Familie oder Religionsgemeinschaft entgegengestrebt wird? Politische und anti-politische Aspekte sind dabei jeweils in individualistischen und kollektivistischen Positionen und Strängen vorhanden. Im anarchistischen Denken stehen demnach politische (strategische und programmatische) Aspekte vermischt mit anti-politischen (ethischen und utopischen) Annahmen und Aussagen in einem permanenten und unauflösliehen paradoxen Spannungsverhältnis. Wenngleich dies für alle politisch-weltanschauliche Ideologien zu einem gewissen Grad gilt, würde ein Vergleich ergeben, dass der Anarchismus in einem so hohen Maß von paradoxen Figuren geprägt ist, dass dieser Umstand es erlaubt, diese zu seinem Charakteristikum zu erklären.

Fig. 13: Überblick der Quellenanordnung im Kapitel 4

	Individualismus		Kollektivismus
Ignorierung	Mackay (1921)	Thoureau (1849)	Goldman (1911)
	Weil (1934)	Galleani (1907)	Mühsam (1933)
			Gauche AF (2012)
einseitige Auflösung		Tucker (1888)	
	Stirner (1846)	Goldman (1911)	Cafiero (1880)
	Novatore (1920)	Bonanno (1999)	Bookchin (1995)
	Armand (1945)	Landstreicher (2016)	
wechselseitige Vermittlung	Tolstoi (1904)		Most (1903)
	Wilde (1891)	Dellinger (1954)	de Carlo (1948)
	Sartwell (2008)	Huxley (1937)	Faure (1928)
			Wilk (1999)
			Malatesta (1926)
			Milstein (2013)
			Schwitzguébel (1880)
			Bookchin (1970)
Synthese	Black (1997)		
	Newman (2016)	Ritter (1980)	
	Kuhn 2007		Clark (2013)
			Bakunin (1882)
			Bottici (2013)
			Kropotkin (1902)
			Bargu (2013)
Verwobenheit		Landauer (1911)	Buber (1950)
			Cantzen (1987)
		Portwood-Stacer (2013)	Davis (2018)