

Zur Kontinuität der libertären Gemeinschaft

***„Beziehungsweise Revolution“* im Lichtstreif des kommunitären Anarchismus**

Inhalt

1. Bini Adamczak: Beziehung als Befreiung.....	3
2. Die Idee des Gemeinschaftlichen in Zeiten der Vereinzelung.....	4
2.1 Kommunitarismus.....	5
2.2 Kommunitärer Anarchismus.....	7
3. ‚Beziehungsweise Revolution‘ als kommunitär-anarchistischer Versuch.....	14
3.1 ...zwischen Individuum und Gemeinschaft.....	16
3.2 ...zwischen Subversion und Revolution.....	18
4. Revolutionäre Gemeinschaft – gemeinschaftliche Revolution?.....	22
I. Literaturverzeichnis.....	23

1. Bini Adamczak: Beziehung als Befreiung

„Es sind immanente Relationen, von denen die Befreiung ausgeht und die befreit werden wollen.“¹ Mit derart zunächst paradox anmutenden Bestimmungen von Freiheit umrahmt die Autorin und politische Theoretikerin Bini Adamczak ein Konzept, welches den anfänglich etwas zäh klingenden Titel ‚Beziehungsweise Revolution‘ trägt. Es ist ein Verständnis sozialen Wandels, welches seine Lehren aus der Russischen Revolution sowie den gesellschaftlichen Aufbrüchen der 1968er gezogen hat und daraus Hoffnung für kommende Umbrüche schöpfen will. Das vermeintlich Widersprüchliche einer *Beziehung als Befreiung* mag darin liegen, dass nach einer oberflächlichen Betrachtung eine Beziehung erst einmal soziale Abhängigkeit bedeutet, die dem Ideal der Freiheit diametral entgegentzuehen vermag. Freisein bedeutet dann, möglichst wenig verbunden zu sein. Eben gegen solch ein Konzept individualisierter Freiheit zu opponieren, stellt jedoch das Wesensmerkmal Adamczaks Beziehungstheorie dar.

Mit ‚Beziehungsweise Revolution‘ reiht sich die Autorin in eine lange ideengeschichtliche Tradition der Theoretisierung des Gemeinschaftlichen ein, welche als Ausgangspunkt ihrer Überlegungen gesehen werden kann: „Das Denken in Beziehungen ist nicht neu, im Gegenteil. Es bildet eine traditionsreiche Strömung innerhalb kritischer Theorien.“² Stationen dieses Denkens beginnen bei Aristoteles *zoon politikon*, verlaufen über Hegels Rechtsphilosophie und finden nicht zuletzt im 20. Jahrhundert unter dem schillernden Begriff des *Kommunitarismus* eine heterogene Vertretung in den Geistes- und Sozialwissenschaften. Aufgrund ihrer Beharrung auf dem Kollektiven und der beständigen Betonung der Gemeinschaft geraten kommunitarische Ideen allerdings häufig in den Verdacht eines Autoritarismus, der die Freiheiten des Individuums beschneiden will. So jedoch nicht alle Ansätze: Kritische Prämissen des Gemeinschaftsdenkens zu schöpfen – ohne sich den Vorwürfen des Antiprogressismus auszusetzen – versuchten derweil insbesondere anarchische Denker*innen. Ein *kommunitärer Anarchismus*, als Entwurf einer herrschaftsfreien Gemeinschaft von Gleichen, kann dabei als Fluchtpunkt einer solchen Interpretation des libertären Denkens gesehen werden.³ Auch wenn es sich hierbei keineswegs um eine einheitliche Strömung im anarchistischen Diskurs handelt, lässt sich doch insbesondere seit Beginn des 20. Jahrhunderts einigen Ideen eine derartige Verwandtschaft zuschreiben. Eine gegenwärtige Autorin, die sich implizit kommunitär-anarchistischem Denken annähert – so die hier unterbreitete These – stellt Bini Adamczak dar.

¹ Adamczak, Bini: *Beziehungsweise Revolution*. 1917, 1968 und kommende. 4. Auflage 2019, Berlin 2017: S. 232

² ebd.: S. 250

³ John P. Clark fasste in seiner Aufsatzsammlung ‚The Impossible Community. Realizing Communitarian Anarchism‘ von 2013 erstmals verschiedene Ideen unter dem Begriff eines ‚kommunitarischen Anarchismus‘

Bevor sich jedoch einer textimmanenten Auseinandersetzung mit Adamczaks ‚*Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*‘ gewidmet wird, sollen die grundlegenden Signaturen der politischen Theorie des Kommunitarismus zusammengetragen werden. Sie stellen Ausgangspunkt eines Versuchs dar, welcher mittels Gustav Landauer, Martin Buber und John P. Clark ähnliche Ideen unter dem gemeinsamen Begriff eines kommunitären Anarchismus fassen will. Bini Adamczak als Epigone dieser Tradition einzuordnen, soll sowohl Vergleich als auch Erweiterung dieser Begriffserarbeitung sein. Bevor das ideengeschichtliche Feld von Kommunitarismus und Revolutionstheorie jedoch betreten wird, soll das Nachdenken über Beziehungen von einer kurzen gesellschaftstheoretischen Zeitdiagnose eingeordnet werden.

2. Die Idee des Gemeinschaftlichen in Zeiten der Vereinzelung

Sowohl aktuelle Annäherungen an anarchistisch-kommunitäre Konzepte wie ‚*Beziehungsweise Revolution*‘, Teile neuerer Interpretationen der Kritischen Theorie seit Axel Honneth als auch die breite Autor*innenschaft, welche sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts unter dem Begriff des Kommunitarismus versammelte, haben eines gemeinsam: Sie denken das Subjekt jenseits seiner sozialen Isoliertheit. Der Zeitpunkt einer Tendenz der Re-Kollektivierung sozialtheoretischer Grundannahmen des Zusammenlebens ist dabei nicht zufällig: Sie ist als begriffliche Antwort auf philosophische wie politische Individualisierungsanstrengungen seit den 1970er zu verstehen. Spiegelten sich erstere insbesondere in der zugespitzten Debatte zwischen liberalen und kommunitarischen Positionen in den Geisteswissenschaften wider, waren letztere Teil einer umfassenden Rekonfiguration des Sozialen in Form neuer politischer, ökonomischer und kultureller Orientierungsstrukturen.

Während im sogenannten fordistischen Gesellschaftsmodell⁴ das soziale Zusammenleben noch rudimentär durch kollektive Elemente strukturiert wurde, sollten in der postfordistischen Gesellschaft auch die letzten Momente des Gemeinschaftlichen abgebaut werden. Margaret Thatchers Diktum ‚*there is no such thing as society*‘ wurde nicht nur zur Grundannahme des Gemeinschaftlichen selbst erhoben; ihr Ausspruch galt als Anspruch sämtlicher staatlicher Politik. Mit einer zunehmenden Anrufung des individualisierten Selbst als Adressat des Politischen, Ökonomischen wie Kulturellen waren Freiheits- und Authentizitätssemantiken fortwährend einzig aus der Perspektive des Individuums zu denken. Dispositive der Autonomie und Selbstverwirklichung des*der Einzelnen als ursprüngliche Forderung der

⁴ Hier verstanden als gesellschaftsumfassendes Sinn-, Orientierungs-, und Regulierungssystem der westlichen Welt vom frühen 20. Jahrhundert bis in die 1970er Jahre hinein

Protestbewegungen von 1968 stellen dabei den gesellschaftsdiskursiven Rahmen einer sozial fragmentierten Welt des Neoliberalismus dar. Anstelle von Kooperation und Solidarität sollen in ihr Konkurrenz und Missgunst die Ebene des Zwischenmenschlichen definieren. Auch in Reaktion auf diese gesellschaftspolitischen Umbrüche fanden sich ab den 1970er Jahren unterschiedlichste Autor*innen der westlichen Welt zusammen, um unter dem vieldeutigen Begriff des Kommunitarismus neu über soziales Zusammenleben nachzudenken.

2.1 Kommunitarismus

Kommunitarismus – als eine parallele Entwicklung einer politischen wie philosophischen Strömung – gilt wohl als eine der größten Denkbewegungen der Politischen Theorie des 20. Jahrhunderts. Autor*innen wie Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Martha Nussbaum, Michael Sandel und Amitai Etzioni werden ihr zugerechnet, wenn auch die Zusammenfassung zu einer Denkschule nicht selten aufgrund der enormen Diversität der Ansätze ausfällt. So lässt sich vielmehr von einer „thematischen Wahlverwandtschaft“⁵ sprechen, als von einer übereinstimmenden Theoriebildung, die sowohl konservative als auch kritischere Herangehensweisen unter sich vereint. Mit der einstimmigen Kritik am radikalen Individualismus weisen kommunitarische Positionen in erster Linie die Abstraktion eines vollends aus sozialen Zusammenhängen losgelösten Selbst zurück und attestieren derartigen Gesellschaftsentwürfen einen grundlegenden Widerspruch, der seine eigenen Bedingungen untergräbt.⁶ Als zeitgeschichtlicher Kulminationspunkt der Kritik kann hier insbesondere John Rawl's ‚A Theory of Justice‘ von 1971 genannt werden, der in seiner neokontraktualistischen Gerechtigkeitstheorie das Prinzip eines von jeglicher sozialer Bedingtheit befreiten Individuums philosophisch im „Schleier des Nichtwissens“ auf die Spitze trieb. Der scheinbar unversöhnliche Gegensatz von kommunitarischen und liberalen Standpunkten ließ einige postmodern verirrte Autoren sogar meinen, ein neuer *cleavage* würde althergebrachte Antinomien von Links und Rechts oder Arbeit und Kapital ersetzen.⁷

Kommunitarische Theorien selbst bringen unterdessen eine lange Sequenz gemeinschaftlichen Denkens mit sich, welche – oftmals anthropologisch argumentierend – die soziale Bedingtheit des Individuums betont. Neben regelmäßigen Referenzen auf antike Sozialphilosophien eines

⁵ Honneth, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. 3. Aufl., Frankfurt a.M. 1995: 7

⁶ vgl. Reese-Schäfer, Walter: Kommunitarismus. Begriffsbestimmungen, Abgrenzungen und Typologien; In: ders. (Hrsg.): Handbuch Kommunitarismus. Wiesbaden 2019, S. 5-28, hier: S. 6

⁷ Merkel, Wolfgang: Kosmopolitismus versus Kommunitarismus. Ein neuer Konflikt in der Demokratie; In: Harfst, Philipp et. al. (Hrsg.): Parties, Governments and Elites. The Comparative Study of Democracy. Wiesbaden 2017, S. 9-23

zoon politikon finden sich darin auch moderne Bezugspunkte, wie die idealtypische Unterscheidung eines Ferdinand Tönnies zwischen ‚Gemeinschaft und Gesellschaft‘ oder die Opposition einer ethischen Gemeinschaft entgegen eines moralischen Individualismus zwischen Hegel und Kant.⁸ Mit dem teils gewollt zugespitzten Gegensatz zwischen Liberalismus und Kommunitarismus stehen sich in der Debatte jedoch nicht nur zwei prinzipiell zuwiderlaufende Annahmen über die Natur des Sozialen gegenüber. Eine normative Positionierung dazu, wie Gesellschaft sein *soll*, lässt sich in den meisten Beiträgen nicht vom Nachdenken über sozialphilosophische Grundannahmen trennen. So werden ontologische Fragen des methodologischen Holismus einer Gemeinschaft gegenüber des Individualismus einer Gesellschaft neben scheinbaren Gegensätzen vom *Gerechten* und *Guten* verhandelt. Hier setzt zumeist auch die kommunitarische Kritik an Rawl’s ‚A Theory of Justice‘ an, wenn sie dem künstlich imaginierten Gesellschaftszustand unter dem „Schleier des Nichtwissens“ eine Blindheit für das konkrete *Gute* des Gemeinwohls unterstellt, weil er allein Augen für das allgemein *Rechte* der Individuen habe. Miteinher geht dem kommunitarischen Denken somit immer auch eine grundsätzliche Ablehnung ethischer Neutralität.⁹

Die Kritik an der atomisierten Moderne, an dem „aneinander vorbei“ der neoliberalen Gesellschaft hält der abstrakten Individualität des Liberalismus somit den Spiegel einer Realität von personalen Beziehungen, sozialer Abhängigkeit und gemeinschaftlicher Bedingtheit der Freiheit vor. Demnach gäbe es nun mal keine Rechte ohne ihre Anerkennung, keine allgemeine Freiheit ohne ihre praktische Verwirklichung im gesellschaftlichen Kontext. Die Annahme einer sozial situierten Konstitution des Selbst entspringt dabei einer Gesellschaftskritik, deren Verfahren immanent ist. Sie rekonstruiert die historische Gewordenheit des Zusammenlebens und orientiert sich in interpretativ-hermeneutischer Weise an dessen bestehenden Normen und Praktiken als Maßstab der Kritik.¹⁰ Kommunitarische Ideen sind somit nie allein herbeigewünschter Zustand menschlichen Miteinanders, sondern immer schon Bestandteil sozialer Realität, die parallel zur liberalen Gesellschaft verläuft. In ihr werden gegen den rechtsgewährenden Zentralstaat alternative Ordnungskonzeptionen autonomer oder intermediärer Selbstregulierungsebenen und Assoziationen in Stellung gebracht, die auf eine Renaissance des Gemeinschaftlichen bauen. Die Gemeinschaft kann dabei die Kommune,

⁸ vgl. u.a. die Beiträge von Carsten Schlüter-Knauer und Michael Opielka; In: Reese-Schäfer, Walter: Handbuch Kommunitarismus

⁹ vgl. Rosa, Hartmut/Bohmann, Ulf: Das Gute und das Rechte. Die kommunitaristischen Demokratietheorien. In: Lembcke, Oliver W. et. al. (Hrsg.): Zeitgenössische Demokratietheorie, Band 1: Normative Demokratietheorien. Wiesbaden 2012, S. 127–155

¹⁰ vgl. Olbrich, André: Gesellschaftskritik und Kommunitarismus; In: Reese-Schäfer, Walter (Hrsg.): Handbuch Kommunitarismus. Wiesbaden 2019, S. 489-507

Nachbarschaft oder Familie sein, aber eben auch die Nation, Ethnie oder Religion. Bleiben kommunitarische Ideen somit immer ein schillerndes Phänomen voller Ambivalenz, hat ihr oppositioneller Modus der Kritik doch in Vergessenheit geratene Alternativen zur neoliberalen Alternativlosigkeit neu aufleben lassen: „Es mag als bleibendes Verdienst der Kommunitarier angesehen werden, Requisiten eines alteuropäischen Gemeinschaftsdenkens ins Gedächtnis der Postmoderne zurückgebracht zu haben.“¹¹

2.2 Kommunitärer Anarchismus¹²

Fand die kursorisch zusammengefasste Debatte zwischen Kommunitarismus und Liberalismus vorwiegend in einem demokratiethoretischen Umfeld statt, lassen sich derweil ebenso libertäre Ansätze ausmachen, die den Begriff der Gemeinschaft auch jenseits des Staates denken wollen. Zwar scheinen bis hierhin skizzierte kommunitarische Ideen zumindest nicht intuitiv mit anarchistischen Vorstellungen zu harmonieren. Dass gerade die Pole fundamentaler Gemeinschaft und unbedingter Freiheit eine umfängliche Synthese bilden können, ist jedoch wesentliche Voraussetzung kommunitär-anarchistischen Denkens: „It is to show how a radically anarchistic conception of freedom and a radically communitarian conception of solidarity complement and fulfill one another.“¹³ Ein kommunitärer Anarchismus oder auch anarchistischer Kommunitarismus stellt unterdessen keine eigenständige Strömung der anarchistischen Bewegung dar, im Gegensatz zum individualistischen, syndikalistischen oder kollektivistischen Anarchismus. Der Begriff bildet vielmehr den Versuch ab, anarchistische Vorstellungen von einer anderen Gesellschaft und dem Weg zur ihr zu umschreiben, die allerdings prinzipiell von genannten Traditionen abweichen. Das Konzept einer kommunitär-anarchistischen Gesellschaftstransformation wurde vermutlich erstmals umfassend in John P. Clarks Werk ‚The Impossible Community‘ im Jahr 2013 entwickelt. Hier beruft er sich neben Hegel maßgeblich auf die beiden befreundeten Denker Gustav Landauer und Martin Buber, welche Anfang des 20. Jahrhunderts ihre Ideen einer neuen Gesellschaft umfangreich aufs Papier brachten. Von ihnen ausgehend – vermittelt über Clark – sollen somit Linien nachgezogen werden, die dem Konzept eines kommunitären Anarchismus Konturen verschaffen, um es über ihre Zeit hinaus bis in die Gegenwart denken zu können.

Anarchismus allgemein ist schwer zu fassen. In ihm verbinden sich derart divergierende und historisch variable Vorstellungen einer prinzipiell anderen Gesellschaft, sodass sich nur von

¹¹ Schaefer, Jan Phillip: Kommunitarismus und der Freiheitsbegriff; In: ebd., S. 365-388, hier: S. 385

¹² Um Ideen einer dem Kommunitarismus nahestehenden Konzeption des Anarchismus aufgrund prinzipiell abweichender Grundannahmen abzugrenzen, wird im Folgenden der Begriff „kommunitär“ verwendet

¹³ Clark, John P.: The Impossible Community. Realizing Communitarian Anarchism. New York 2013, S. 1

einem „schwer zu entwirrenden Knäuel von Utopien, Gesellschaftsentwürfen, Strategien und Aktionen“¹⁴ sprechen lässt. Anarchistische Ideale weichen zudem meist maximal von den bestehenden Verhältnissen ab, weswegen sie nicht selten als Utopie oder Träumerei verschrien werden. Ähnlich wie Kommunitarist*innen liegt Anarchist*innen die ethische Frage nach dem konkreten Guten näher als die moralische nach dem abstrakten Rechten. Dieses ließe sich in Abgrenzung zu Ersteren jedoch nur jenseits einer politischen Konzeption des Staates und einer ökonomischen Form des Kapitalismus verwirklichen. In der Konzeption einer guten Gesellschaft spielt deswegen der Wert der Freiheit als Gegenbegriff zur Herrschaft die wohl wichtigste Rolle: Freiheit fungiert als immerwährender Maßstab anarchistischer Kritik. Zurecht kann der Anarchismus demgemäß auch als „kompromisslose Philosophie der Freiheit“¹⁵ gelesen werden. Wenn auch das Ideal der Freiheit den gemeinsamen Nenner anarchistischen Denkens bildet, differenzieren sich unterschiedliche Auffassungen über dessen Verwirklichungsbedingungen jedoch schnell in verschiedenste Strömungen aus.

Während zum Beispiel Vertreter*innen eines anarchistischen Individualismus Freiheit als Befreiung des Individuums von sämtlichen äußeren Zwängen definieren, betonen kollektivistische Anarchist*innen den zwingend gesamtgesellschaftlichen Kontext für ihre Ermöglichung. Auf der einen Seite steht die Forderung einer Befreiung des Individuums *von* der Gesellschaft, auf der anderen eine Befreiung *zur* Gesellschaft.¹⁶ Auch wegen dieser idealtypischen Trennung erscheint die Unterscheidung des russisch-britischen Philosophen Isaiah Berlin zwischen *negativer* und *positiver* Freiheit als aufschlussreich für die Darstellung anarchistischer Freiheitsverständnisse. Individualist*innen halten die Prinzipien der individuellen Souveränität und Autonomie hoch, Kollektivist*innen wollen Freiheit nur als etwas immanent soziales, also in ihrer kollektiv eingebetteten Praxis verstehen; einerseits die Befürchtung des „uniformisierenden Konformismus“¹⁷, der jede Möglichkeit der Dissidenz im Keim erstickt, andererseits die Bedenken einer absoluten Isolation des Individuums, welche eine Gesellschaft überhaupt verunmöglicht. Diesen simplifizierten Dualismus aufzubrechen, hat sich der kommunitäre Anarchismus zur Aufgabe gemacht. Auch wenn die hier skizzierten Herangehensweisen bei Weitem nicht so einfach zu trennen sind wie geschehen, schaffen es kommunitäre Ansätze doch am ehesten, die Grenzen der Freiheiten zu überschreiten und im Sinne der Freiheit aufzulösen.

¹⁴ Diefenbach, Hans (Hrsg.): Anarchismus. Zur Geschichte und Idee der herrschaftsfreien Gesellschaft. Darmstadt 1996, S. 10

¹⁵ Milstein, Cindy: Der Anarchismus und seine Ideale. 1. Aufl., Münster 2013, S. 8

¹⁶ vgl. Loick, Daniel: Anarchismus. Zur Einführung. Hamburg 2017, S. 11

¹⁷ ebd., S. 116

Für Gustav Landauer, jüdisch-deutscher Autor Anfang des 20. Jahrhunderts und sich in der Tradition anarchistischen Denkens verstehender Sozialist, war Freiheit nur außerhalb der bestehenden Gesellschaft und dennoch parallel zu ihr zu denken. Insbesondere in Abgrenzung zur um die Jahrhundertwende aufblühenden und vor propagandistischer Gewalt nicht zurückschreckenden anarcho-syndikalistischen Bewegung, sah Landauer die Potenziale einer neuen Gesellschaft nur in der friedlichen „Absonderung zur Gemeinschaft“¹⁸. Der kulturpessimistischen Stimmung seiner Zeit beipflichtend, empfand er den ruhelosen Fortschritt einzelner Individuen als „verdorben“ und stellte der zunehmenden Atomisierung der Gesellschaft das „Schöne“ einer primitiven und sesshaften Gemeinschaft in Form autonomer Landkommunen entgegen.¹⁹ Aufgrund der romantisierenden Gemeinschaftssemantik und einer naturalisierenden Argumentation in seinen Werken kann Landauer auch als Vordenker der Lebensreformbewegung gesehen werden, der nicht immer vor konservativen Allüren zurückschreckte. Anarchie als „Ordnung durch Bünde der Freiwilligkeit“²⁰ verstehend, war Freiheit für ihn weder die Freiheit des Einzelnen noch der Zwang zum freien Kollektiv. Wirkliche Freiheit gab es für Landauer nur in der freiwilligen Gemeinschaftswerdung entschiedener Individuen, die nicht vollends in der Gesamtheit aufgehen, aber auch nicht gänzlich von ihr zu trennen sind:

„Auf der einen Seite Aufbau von überindividuellen Gebilden und höheren Organisationsformen, die dem Leben der Individuen Sinn und Heiligung geben; auf der anderen Seite Zerstörung und Abschüttelung eben dieser Formen, wenn sie der Freiheit und dem Wohlstand der Individuen unerträglich geworden sind.“²¹

Zwischen individualistischem und kollektivistischem Weg eröffnet sich im „Bund der Vielfältigen“ ein dritter, der den Wert des spezifisch Einzelnen hervorhebt und zugleich nicht dessen prinzipielle Angewiesenheit auf das Kollektiv verneint. Individuum und Gemeinschaft bedingen sich somit nicht nur, sie sind im Ansatz einer kommunitären Freiheit auf dialektische Weise verwoben.

In einem synthesierenden dritten Begriff der Freiheit sieht auch John P. Clark die Potenziale des libertären Denkens. Sich insbesondere an Hegels Gemeinschaftstheorie und Dialektikbegriff bedienend, entdeckt er vorwiegend in Landauer und Buber theoretische

¹⁸ Landauer, Gustav: Antipolitik. Ausgewählte Schriften Band 3.1, Lich 2010, S. 186

¹⁹ vgl. ebd.: Aufruf zum Sozialismus, Frankfurt a.M. 1967 [1911], S. 65

²⁰ ebd.: Zwölf Artikel des Sozialistischen Bundes (1908), Art. 4; abgedruckt im Anhang zur 5. Aufl. von ‚Aufruf zum Sozialismus‘, Frankfurt am Main 1967, S. 29ff.

²¹ ders.: Die Revolution. Essay. Münster 2003 [1907], S. 10; zit. n. Wolf, Siegbert: Gustav Landauer zur Einführung, Hamburg 1988, S. 53

Entwicklungsmöglichkeiten einer tatsächlichen „community of solidarity and liberty“²². Für ihn ist das Verhältnis vom Allgemeinen und Besonderen – analog zu Gemeinschaft und Individuum – strukturbildend für moderne Gesellschaften, doch nur in der wahrhaften Gemeinschaft vollfüllen sich die beiden Pole zu einem sich stets erweiternden Maß unbedingter Freiheit:

„It [the community] is an ‚open universality‘ in that it is the terrain on which the dialectic between universality and particularity endlessly works itself out. [...] The awakened, liberatory community, as the site of the emergence of universal particularity, is a self-negating and self-transcending whole.“²³

Freiheit ist dann ein nie vollends zu erreichender Zustand, sondern immer ein unabschließbarer Prozess des kollektiven Lernens und Entwickelns, der entgegen aller Absolutheitsansprüche die tatsächlich verwirklichte Freiheit permanent transzendiert. Während sie die Ebene des Individuums konstitutiv überschreitet, bricht sie gleichzeitig dessen volle Identität mit der Gemeinschaft in kritisch-reflexiver Weise auf. So lässt sich hier Freiheit auch als eine unablässige Praxis der Differenz zum Sozialen verstehen.²⁴ Freisein bedeutet demnach nicht im liberalen Sinne die Freiheit *der* Anderen, sondern im kommunitären Sinne das Freisein *im* Anderen: „It proposes a concept of freedom based on communal individuality, social self-realization, self-determination, strong agency, and recognition.“²⁵ Die Bedingung der Freiheit ist dann, die objektive Bedingtheit der Freiheit anzuerkennen, ohne diese als Zwang zur Freiheit misszuverstehen.

Auch der jüdisch-österreichische Religionsphilosoph Martin Buber vertrat einen Gemeinschaftsbegriff von Freiheit, der in der Vielfältigkeit der Einzelnen das höchste Gut ausmachte, ohne jedoch das Gemeinsame aus dem Blick zu verlieren. Als enger Freund Gustav Landauers war er merklich von dessen Schriften inspiriert, auch wenn er sich selbst lieber als ‚libertären Sozialisten‘ denn als Anarchist verstand.²⁶ Wenngleich sich beide offen zum Judentum bekannten, war es doch vor allem Buber, der in seinen Texten konzeptionell Religion und Sozialismus zusammendenken wollte. Dies zeigte sich nicht zuletzt an seinen zionistischen Bestrebungen, mit denen er die Gemeinschaftsidee stets nah am Gedanken einer jüdischen Siedlung in Palästina konzipierte und damit maßgeblichen Einfluss auf die anfängliche Kibbuzbewegung ausübte. Die Theorien über Gemeinschaftlichkeit Bubers waren stärker auf das menschliche Alltagsleben und subjektive Erleben, denn auf gesellschaftstheoretische

²² Clark, John P.: *The Impossible Community*, S. 157

²³ ebd., S. 6

²⁴ vgl. dazu auch Loick 2017, S. 117f.

²⁵ Clark 2013, S. 61

²⁶ vgl. Wolf, Siegbert: *Martin Buber zur Einführung*. Hamburg 1992, S. 97

Erklärungen dahinterliegender ökonomischer und politischer Strukturen ausgerichtet.²⁷ Gemeinschaft war für ihn vor allem ein Moment der Unmittelbarkeit zwischen den Menschen; die Wiederbelebung mitmenschlicher Beziehungen und des bedingungslosen Einlassens auf den Gegenüber die wohl dringlichste Kondition von Freiheit: „[...] die Welt des Du ist nicht verschlossen. Wer mit gesammeltem Wesen, mit auferstandener Beziehungskraft zu ihr ausgeht, wird der Freiheit inne.“²⁸

Dem kommunitären Anarchismus, wie er vor allem von Buber und Landauer gedacht wurde, scheint damit eine spezifische Form der Entfremdungskritik eigen zu sein. Ihre kulturkritische Zeitdiagnose besagt, dass in der anwachsend modernen Gesellschaft der Mensch sich einer wahrhaftigen Welt zunehmend entfernt. Diese sich entziehende Welt wird dabei sowohl durch die dinghafte Natur als auch die zwischenmenschlichen Gegenüber verkörpert. Was dem Menschen abhanden geht, ist also der Weltbezug, die Verbindung zum existenziell Äußeren. Sozialanthropologisch geht dem Buber am umfänglichsten auf den Grund. In seiner Philosophie des ‚Zwischenmenschlichen‘, dem Kernstück seines Lebenswerkes, beklagt er eine Zunahme der instrumentellen und funktionalistischen ‚Es-Welt‘ und fordert dieser eine neue Beziehungskraft der kommunitären ‚Du-Welt‘ entgegensetzen. Hier liege das Potenzial tatsächlichen gesellschaftlichen Wandels, indem das kalte Leben eines „angepassten Nebeneinanders“ erneut in ein „elementares Ineinander“ gelenkt wird.²⁹ Die Ebene mikrosozialer Beziehungen ist damit Grundlage des Gemeinschaftlichen bei Buber. Die ‚Ich-Du‘-Beziehung als Treibkraft sozialer Veränderung verstehend, erklärt er die Mensch-Mensch und Mensch-Natur Verhältnisse zu existenziellen Bedingungen des Selbst. Ohne Beziehungen gebe es demnach den Menschen als Menschen erst gar nicht: „Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung.“³⁰ Das Zwischenmenschliche wird somit zum konstitutiven Bestandteil des Seins selbst erhoben oder wie Siegbert Wolf Bubers Ontologie auf den Punkt bringt: „‚Sein‘ ist nicht das, was ich mit mir selber bin, sondern allein das, was sich zwischen mir und den Mitmenschen ereignet. Somit umfasst ‚Sein‘ zugleich Begegnung, Beziehung und Erfahrung.“³¹

Der Ausweg aus der von Buber und Landauer zivilisationskritisch gestellten Diagnose einer entfremdeten Welt, stellt daher die Revitalisierung der Gemeinschaft dar. So ist auch für Buber die Beziehung zum ‚Du‘ nicht die höchste Ebene des Zwischenmenschlichen, sondern eher

²⁷ vgl. ebd., S. 95

²⁸ Buber, Martin: Das Dialogische Prinzip. 5. Aufl., Heidelberg 1984 [1923], S. 60f.

²⁹ ders.: Gemeinschaft, in: Pfade in Utopia. 3. erweiterte Aufl., Heidelberg 1985 [1950], S. 268

³⁰ ders.: Ich und Du, in: Das Dialogische Prinzip, S. 15

³¹ Wolf, Siegbert: Martin Buber zur Einführung, S. 147

notwendiges Fundament für ein umfassenderes ‚Wir‘: „Das Wir schließt das Du potenziell ein. Nur Menschen, die fähig sind, zueinander wahrhaft Du zu sagen, können miteinander wahrhaft Wir sagen.“³² Das Gemeinsame darf jedoch nicht eine rein theoretische Forderung bleiben, vielmehr müsse die Gemeinschaft zur tatsächlich erfahrbaren Realität für die Menschen werden: „Ein großer Menschenverband ist nur dann so zu nennen, wenn er aus kleinen lebendigen Gemeinschaften, aus kräftigen Zellorganismen unmittelbaren Miteinanderseins besteht“³³. Gleiche Ansicht vertritt auch Landauer, wenn er sich vom Konzept der Landkommune ein wirkliches Erleben der Gemeinschaft erhofft: „Ein Zusammenschluss natürlicher Art ergibt sich uns Menschen nur da, wo wir in örtliche Nähe, in wirklicher Berührung beisammen sind.“³⁴

Die libertäre Gemeinschaft bleibt in der Konzeption eines kommunitären Anarchismus jedoch nicht reiner Selbstzweck oder glücksverheißender Zufluchtsort in einer als krisenhaft wahrgenommenen Welt. Sie soll Teil eines gesellschaftsumfassenden Revolutionskonzepts sein, das die sozialen Formen des Miteinanders von Grund auf transformiert. Die wohl zentralste und sich von den meisten anderen anarchistischen Strömungen unterscheidende Annahme ist dabei, dass die Revolution nicht nur gegen Kapitalismus und Staat, sondern in gewisser Weise neben ihnen stattfinden kann. Grundlage hierfür bildet eine von Landauer viel zitierte Vorstellung, dass der Staat kein dem Menschen äußeres abstraktes Ganzes ist, sondern bereits auf der sozialmolekularen Ebene des Zwischeneinanders stattfindet:

„Staat ist ein Verhältnis, ist eine Beziehung zwischen den Menschen, ist eine Art, wie die Menschen sich zueinander verhalten; und man zerstört ihn, indem man andere Beziehungen eingeht, indem man sich anders zueinander verhält. [...] Wir sind der Staat – und sind es so lange, als wir nichts anderes sind, als wir die Institutionen nicht geschaffen haben, die eine wirkliche Gemeinschaft und Gesellschaft der Menschen sind.“³⁵

Damit weicht der kommunitäre Anarchismus maßgeblich von anderen libertären Annahmen über den Staat ab. Die Prämisse, dass der Staat prinzipiell veränderbar ist, weil er selbst nur ein Geflecht aus Beziehungen darstellt, bildet dabei die Grundlage kommunitärer Revolutionstheorie. Kommunen und andere Formen alternativer Gemeinschaft(en) sind dann unmittelbare Überwindungen des Staates im Hier und Jetzt. Sie überbrücken nicht nur als defizitär kritisierte Organisationsprinzipien, sondern stiften zugleich neue solidarischere

³² Buber, Martin: Das Problem des Menschen. 5. Aufl., Heidelberg 1982 [1938], S. 115f.

³³ ders.: Pfade in Utopia, S. 272

³⁴ Landauer, Gustav: Aufruf zum Sozialismus, S. 131f.

³⁵ ders.: Antipolitik, S. 243

Bedingungen des Zusammenlebens, welche den Menschen als Ganzes revolutionieren. Auch deswegen behauptet der kommunitäre Anarchismus, dass eine soziale Revolution des Miteinanders nicht nur umfänglicher wirken kann denn beispielsweise als selektiv kritisierte syndikalistische Transformationskonzepte, sondern auch bedeutend nachhaltigere und langfristige Veränderungen zu ermöglichen im Stande ist. Während Buber etwa in einer der Russischen Revolution attestierten Beziehungslosigkeit ihr entscheidendes Defizit entdecken will³⁶, meint Clark im mikrosozialen Verbundensein das schlummernde Potenzial großer historischer Umbrüche zu entdecken: „What has been less evident but perhaps most important in these emancipatory moments [Revolutionen der Weltgeschichte] has been the flowering of creativity on the microsocial level, which has been expressed in personal change and the transformation of intimate relationships“³⁷

Mit der kommunitären Vorstellung eines sozial tiefergreifenderen Transformationskonzepts erteilen die bis dato verhandelten Autoren auch der marxistischen Revolutionstheorie eine klare Absage. Entgegen dem Glauben an einen „nachrevolutionären Sprung“ gelte es „im Jetzt den im Jetzt möglichen Raum“ zu schaffen, „damit es im Dann sich erfülle“, denn Sozialismus könne „nie etwas Absolutes sein.“³⁸ In die gleiche Kerbe schlägt auch Landauer wenn er schreibt, dass die „alten Gegensätze von zerstören und Aufbauen anfangen, ihren Sinn zu verlieren“³⁹, wenn die Revolution kein historisch determiniertes Ereignis mehr ist, sondern alleinige „Willenstendenz geeinter Menschen, um eines Ideals willen Neues zu schaffen“⁴⁰. Sie entspringt damit nicht als Massenphänomen den objektiven Verhältnissen, sondern wird zum voluntaristischen Projekt freiwilliger Einzelner. Diese werden zur Avantgarde des sozialen Wandels erklärt, indem sie mittels gesellschaftlicher Absonderung und Aufbau von Gemeinschaftsstrukturen das wahrhaft Gute vorleben. Anarchistische Praxis hat im kommunitären Verständnis demnach immer eine demonstrative und performative Funktion, wenn sie die neue Ordnung im Hier und Jetzt vorwegnimmt. Als langwieriger Prozess ist die Revolution dann nicht mehr allein die ‚bestimmte Negation‘ des Bestehenden, sondern die aktive Positivierung des Möglichen. Die permanente Antizipation besserer Formen des Zusammenlebens schließt die Negierung gegenwärtiger Verhältnisse jedoch keineswegs aus. So umfasst die gemeinschaftliche Konstruktion von Neuem zugleich eine revolutionäre Destruktion von Altem; Negation und Affirmation werden nicht zu antinomischen Kehrseiten

³⁶ Buber, Martin: Rückblende; In: Pfade in Utopia, S. 387

³⁷ Clark, John P.: The Impossible Community, S. 145

³⁸ Buber, Martin: Pfade in Utopia, S. 39 und S. 108

³⁹ Landauer, Gustav: Arbeiter aller Länder, vereinigt Euch! In: Ders.: Ein Weg zur Befreiung der Arbeiter-Klasse. Ausgewählte Schriften Bd. 14, hrsg. von Siegbert Wolf. Lich 2018, S. 169-173, hier S. 173

⁴⁰ ders.: Aufruf zum Sozialismus, S. 60

verklärt, sondern zu wechselseitig unerlässlichen Bedingungen. Gesellschaftliche Veränderung bekommt dann die Gestalt einer kontinuierlichen Bewegung zwischen Topie und Utopie, die sich nie gänzlich erschöpft. Wenn Utopie als tatsächliche „Entfaltung der im Zusammenleben der Menschen ruhenden Möglichkeiten“⁴¹ nichts absolut Unerreichbares mehr ist, wird die Revolution zum fortlaufenden Ereignis des Übergangs, zur bloßen „Grenze zwischen zwei Topien“⁴². Im kommunitären Revolutionsverständnis wird damit nicht nur die zeitliche Dimension des Wandels pluralisiert, auch die thematische wird zumindest umfassender geöffnet. Revolution bedeutet dann nicht allein die öffentliche Überwindung von Staat und Kapital, vielmehr wird das Leben *selbst* zu Ziel und Quelle revolutionärer Transformationskraft.

3. ‚Beziehungweise Revolution‘ als kommunitär-anarchistischer Versuch

Das moderne Denken über Gemeinschaft und Beziehung birgt zumeist ein zweiseitig gestaltetes Schema der Kritik. Zum einen trifft es ontologische Annahmen über die Wesensarten menschlichen Seins, anhand denen tatsächliche Verwirklichungen des *Beisammenlebens* kritisch reflektiert werden. Zum anderen kritisiert es dementsprechend die gesellschaftlichen Umstände als gemeinschaftsfeindlich und beziehungshemmend und stellt ihnen einen normativ wünschenswerten Zustand des guten *Zusammenlebens* entgegen. So lassen sich bei Landauer, Buber und Clark sowohl Elemente einer kommunitären Sozialanthropologie finden als auch konkrete Vorstellungen über eine verbundeneren und damit bessere Welt. Während die gewählten Positionen selbstverständlich voneinander abweichen und jeder Autor dem Konzept der Gemeinschaft einen anderen Akzent verleiht, lassen sich doch elementare Bestandteile eines kommunitär-anarchistischen Verständnisses bestimmen, die ihnen allen gemein sind. Anhand des Spannungsverhältnisses von *Individuum und Gemeinschaft* wurden nicht nur sozialontologische Ansichten über die Notwendigkeit des Miteinanders geteilt, sondern auch Fragen nach den Bedingungen von Freiheit als Zwischenweg neben individueller und kollektiver beantwortet. Auf dem Kontinuum von *Subversion und Revolution* konnten kommunitäre Transformationsstrategien weder als Massenumbruch noch als aktivistische Enthaltensamkeit bestimmt werden. Vielmehr ließe sich von einer zunächst paradox anmutenden Absonderung zwecks Revolution sprechen. Die Verortung zwischen den Kategorien – insbesondere im Hinblick auf das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft – verleihen dem kommunitären Anarchismus schließlich seine

⁴¹ Buber, Martin: Pfade in Utopia, S. 30

⁴² Landauer, Gustav: Die Revolution. Essay. Frankfurt a. M. 1907, S. 17; zit. n. Wolf, Siegbert 1988, S. 55

definitoriale Besonderheit.⁴³ Anhand dieser Spannungsfelder soll nun Bini Adamczaks ‚Beziehungsweise Revolution‘ auf implizite Annäherungen an kommunitär-anarchistische Vorstellungen geprüft werden. Die Pole stellen unterdessen keine neuen Kontrastmittel im anarchistischen Denken dar, sondern gelten schon immer als Strukturmerkmale seiner Differenzierung. Deswegen bilden die Kategorien auch keineswegs feste und unumstößliche Blöcke ab, die einander ausschließen. Sie sollen vielmehr als graduelle und überlappende Lager verstanden werden, die einen Horizont unterschiedlich gefärbter Möglichkeiten eröffnen.

Auch wenn sich Adamczak in ‚Beziehungsweise Revolution‘ vereinzelt explizit auf Martin Buber und vor allem Gustav Landauer beruft, lässt sie sich doch nicht so einfach als kommunitäre Anarchistin bezeichnen. Das mag insbesondere daran liegen, dass sie sich selbst viel eher als Kommunistin denn als Anarchistin versteht. Außerdem sind ihre theoretischen Bezüge keinesfalls stringent, sondern reichen vom Poststrukturalismus über queer-feministische Theorien bis hin zur Kritischen Theorie und dem klassischen Marxismus. So kann und muss Adamczak keiner einzigen Denkschule zugeordnet werden, auch wenn die anarchistischen und – wie zu zeigen sein wird – kommunitär-anarchistischen Annäherungen einen strukturgebenden Rahmen über ihr gesamtes Buch darstellen.

Am Beispiel der Befreiung aus geschlechtlichen Unterdrückungsverhältnissen will die Autorin in der Doppelbelichtung der Revolutionen von 1917 und 1968 eine Synthese bilden, die aus einem Verhältnis wechselseitiger Kritik Potenziale für kommende Umbrüche hervorbringen soll. Die homogenisierende Totalität der Russischen Revolution und die atomisierende Partikularität der 68er bilden dabei zwei Pole, die ein Dazwischen erfordern: „Das Kommunistische ging zweimal verloren: einmal in der Totalität, dann zwischen den Singularitäten.“⁴⁴ In keinem der beiden Versuche konnten die Prinzipien der Gemeinsamkeit und Solidarität als „dasjenige, um dessentwillen Revolutionen gemacht werden“⁴⁵, Verwirklichung finden. Damit knüpft sie an zeitdiagnostische Kritik einer als kalt wahrgenommenen Gesellschaft an und fordert, dass in ihr „Beziehungen der Kooperation statt Beziehungen der Konkurrenz“⁴⁶ herrschen, ohne jedoch die totalitäre Zwangsgemeinschaft des Stalinismus sich zurückzuwünschen. Was es vielmehr brauche, sei ein dritter Weg der *Beziehungsweise* zwischen isoliertem Individuum und vereinheitlichender Gemeinschaft, der

⁴³ Sicherlich sprechen die Autoren angesichts ihrer Transformationsstrategie selbst von ‚Revolution‘. Um die Ansätze abzugrenzen, soll hier jedoch dem äußersten Spannungspol der ‚Revolution‘ ein orthodox-marxistisches Verständnis zugrunde gelegt werden

⁴⁴ Adamczak, Bini: *Beziehungsweise Revolution*, S. 284

⁴⁵ ebd., S. 259

⁴⁶ ebd., S. 269

zu einem wahren Umbruch führe. Denn nur dort, „wo die am stärksten verdinglichten und verfestigten Beziehungsweisen, jene, die kaum überhaupt als Beziehung erscheinen, reflexiv zur Disposition gestellt werden, lässt sich von Revolution sprechen.“⁴⁷

3.1 ...zwischen Individuum und Gemeinschaft

In Adamczaks beziehungstheoretischer Herangehensweise an Revolutionstheorie markiert weder das Individuum Ausgangspunkt, Triebkraft und Ziel der Befreiung, noch ist es das Kollektiv, welches befreit und befreit werden soll. Entgegen einem intuitiven Verständnis sozialen Wandels sind es vielmehr die mikrosozialen Relationen zwischen den Individuen, die zugleich Quelle und Bezugspunkt der Revolution darstellen. Damit ist weder die „Zelle noch das Atom, sondern die Synapse [...] Vorbild dieser revolutionären Stiftung anderer Beziehungsweisen.“⁴⁸ Während in der totalen Universalisierung unter ein abstraktes Allgemeines das Scheitern der Russischen Revolution verortet wird, bilde die ungebundene Befreiung des Individuums von 1968 – als Reaktion auf Faschismus, Fordismus und mitunter Sozialismus – die fehlerhafte Kehrseite dessen ab. Die verdichteten Pole von „Gesellschaft und Individuum, Totalität und Singularität, Masse und Monade“ kehrten demnach als Zeichen des Misserfolgs „in deren konterrevolutionären Gestalten von Stalinismus und Neoliberalismus“ wieder.⁴⁹

Die Positionierung zwischen Individuum und Gemeinschaft geht unterdessen auf einige ontologische Grundannahmen zurück, die Adamczak trifft. Demnach kann es weder ein wahres Sein im einzelnen Individuum geben noch in einem von außen oktroyierten Gemeinschaftsverhältnis. Vielmehr seien es die Beziehungen selbst, welche in und zwischen den Menschen angelegt sind, denen zur Verwirklichung geholfen werden muss: „Das Ziel menschlicher Beziehungen liegt nicht außerhalb von ihnen, sondern innerhalb.“⁵⁰ Damit verfährt Adamczak, insbesondere wenn sie das Begehren nach Beziehungen in zeitgenössischer Literatur der Revolutionssequenzen sucht, auf eine dem Kommunitarismus nahestehende Weise der hermeneutisch-reflexiven Kritik, die dem *eigentlichen* Sein des Sozialen zur Durchsetzung verhelfen will. Individualisierung und Zwangskollektivierung bilden demnach künstliche und damit falsche Arten des Miteinanderseins ab. Beziehungen sind für Adamczak dementsprechend mehr als kausale oder funktionale Verbindungslinien zwischen zwei Subjekten; sie sind die Natur des Sozialen selbst: „Relationen verbinden so nicht lediglich

⁴⁷ ebd., S. 245

⁴⁸ ebd., S. 102

⁴⁹ ebd., S. 231

⁵⁰ ebd., S. 271

bereits existierende Elemente, sondern stiften in dieser Verbindung vielmehr deren Bedeutung und Funktion, deren Aktionsweise und Identität. Nur auf das, was in Beziehung ist, kann Bezug genommen werden.“⁵¹ Dass die Bezugnahme auf etwas dem Sein Äußeren erst die Identität und damit das Subjekt selbst konstituiert, ist eine Annahme, die mit Bubers Ontologie eines am ‚Du‘ werdenden ‚Ichs‘ deckungsgleich ist. Eine Beziehungsweise, die weder einem Subjekt noch einem Objekt vollends zu eigen ist, sondern in einem nie umfänglich verfügbaren Dazwischen verortet wird, stellt in einer hier umrissenen Tradition kommunitären Denkens den Ausgangspunkt allen Gemeinschaftlichen dar:

„Es geht darum, sich auf die Beziehung selbst zu beziehen, sie nicht als Effekt, als Funktion des Bezogenen misszuverstehen. Zwar gibt es keine Relation ohne Relata, aber es gibt auch keine Relata, die außerhalb von Relationen existieren könnten. So verstanden, setzt sich die Welt nicht aus Einheiten zusammen, sondern aus Beziehungen, nicht aus Atomen, sondern aus Phänomenen“⁵²

Ebenso wie Landauer und Buber fasst Adamczak die Beziehungsweise als Knotenpunkt der Revolution nicht ausschließlich zwischenmenschlich. In ihrer Vorstellung enger geknüpfter Verbindungen werden nicht nur die Mensch-Mensch-Beziehungen zum Ausgangspunkt neuer Freiheiten; auch das Mensch-Natur-Verhältnis könne in dichter Verbundenheit neu belebt werden: „Die glatten Räume des Kapitalismus, an denen seine Bewohnerinnen abrutschen, an denen sie keine Spuren hinterlassen, keine Veränderungen vornehmen können, beginnen, Noppen und Kerben auszubilden, Synapsen und Schaltstellen.“⁵³ Eine kommunitäre Entfremdungskritik, der sich Adamczak hier annähert, wird demnach umfassender gedacht als eine zwischenmenschliche Distanziertheit oder ein Differenzierungsprozess von Mensch und Arbeit. In dieser Kritik wird vielmehr das neomaterialistische Vermächtnis einer prinzipiellen Rekonfiguration der Beziehung zwischen Mensch und Welt grundsätzlich gefordert.

Eine derart neue Beziehungsweise ist demzufolge nicht nur bereits im Kern des Sozialen angelegt, sie ist auch schöpferischer Ausgangspunkt menschlicher Freiheit. So sind es die der Welt immanenten Relationen, „von denen die Befreiung ausgeht und die befreit werden wollen.“⁵⁴ Gemäß einem kommunitären Prinzip der Freiheit – dem Freisein *im* Anderen – kann es wirkliche Freiheit nur in wechselseitiger Bezugnahme auf ein Gegenüber geben. Es ist die „Freiheit zur Bindung“⁵⁵, die selbstbestimmte Abhängigkeit, in der die Idee der Autonomie zur Vollendung findet. Ähnlich wie für Clark und Landauer bedeutet die Notwendigkeit der

⁵¹ ebd., S. 243

⁵² ebd., S. 242

⁵³ ebd., S. 263

⁵⁴ ebd., S. 232

⁵⁵ ebd., S. 99

Bindung als unerlässliche Bedingung der Freiheit jedoch kein Zwang zur Freiheit unter den Vorzeichen der Homogenität. Vielmehr müssten befriedigende Beziehungsweisen auch „Möglichkeiten zu Differenz und Dissidenz, zu Aggression und Aufbruch enthalten.“⁵⁶ Einzig ein anderes Verständnis von Abhängigkeit, sprich ein egalitär und nicht hierarchisch gestaltetes, könne die Verschiedenheit in Freiheit und Gleichheit gewähren: „Statt Einheit des Zwangs und bindungsloser Differenz kann das Gemeinsame dann als das erscheinen, was die Vielen miteinander teilen. Als Gleiche und Freie in Solidarität.“⁵⁷

Doch wie könnten solch abstrakte Gesellschaftsentwürfe greifbare Formen annehmen? Am konkretesten wird Adamczak wohl, wenn sie fragt: „Warum sollten Ziel und Ausgangspunkt von Befreiung nicht Kommunen, WG's, romantische Dreierbeziehungen, Nachbarschaftstreffen, Betriebsräte sein?“⁵⁸ Daran wird deutlich, dass ihre Beziehungstheorie nicht nur das ‚Ich‘ und ‚Du‘ umgreift, sondern in gewisser Weise mehrere Ebenen von Beziehungsgeflechten imaginiert. Diese könnten selbstbestimmte und freie Gemeinschaften bilden, die wiederum untereinander ein Ensemble von Relationen sind. Mit einem Verständnis von Gesellschaft als „Beziehung der Beziehungen“⁵⁹ steht Adamczak damit auch unmittelbar in der Tradition eines Gustav Landauers, der mit seiner viel zitierten Idee einer „Gesellschaft von Gesellschaften, ein Bund von Bündeln von Bündeln“⁶⁰ den Grundstein für ein kommunitär-anarchistisches Gemeinschaftskonzept gelegt hat.

3.2 ...zwischen Subversion und Revolution

Wie es der Titel bereits verrät, bietet ‚Beziehungsweise Revolution‘ jedoch nicht nur eine Theorie des sozialen Miteinanders, sondern auch einen ausführlichen Entwurf gesellschaftlicher Transformationsideen. Selbstverständlich beansprucht auch Adamczak den Begriff der Revolution für ihre Prinzipien sozialen Umbruchs. Angesichts der Gefahr, mit einem ‚leeren Signifikanten‘ zu hantieren, wird in dem Spannungsfeld von *Subversion und Revolution* letztere jedoch insbesondere als antagonistischer Klassenkampf marxistischer Prägung definiert. Und diesen gilt es mit Adamczak zu dekonstruieren.

Gleich im ersten Teil des Buches macht die Autorin ihre libertäre Position deutlich, wenn sie sich für das Aufdecken sämtlicher Missverständnisse und Fehldeutungen in der Russischen Revolution an der Marxismuskritik anarchistischen Vermächtnisses bedient. Demnach sei es

⁵⁶ ebd., S. 274

⁵⁷ ebd., S. 285

⁵⁸ ebd., S. 232

⁵⁹ ebd., S. 268

⁶⁰ Landauer, Gustav: Antipolitik, S. 234

nötig, „den Begriff der Revolution zu dezentrieren und von der Fixierung auf die Staatsmacht zu lösen, der er immer noch und immer wieder verfällt.“⁶¹ Das Scheitern des historischen Versuches zum echten Kommunismus macht sie derweil in zwei Formen der Fetischisierung aus: einem *Revolutionsfetisch* und einem *Utopiefetisch*. In der manichäischen Trennung von Revolution und Postrevolution liege demnach der Grund für ein falsches Begehren, welches sowohl die Revolution zu einem bruchartigen Erlösungsereignis verklärt als auch die postrevolutionäre Phase zu einem Traumland ewiger Freiheit überhöht. So entwickelte sich in der russischen Gesellschaft ein Revolutionsfetisch, der das zur Absolutheit erklärte einmalige Ereignis der Revolution mittels Unterdrückungskampf des Stalinismus permanent machen wollte. Darin liege schließlich die eigentliche Paradoxie:

„Das Begehren nach Revolution aber ist ein paradoxes Begehren. Es muss mit Notwendigkeit enttäuscht werden in dem Moment, in dem die Revolution erfolgreich ist. Und kann andersherum nur befriedigt bleiben, wenn die Revolution nicht erfolgreich ist. Es steht damit in der Gefahr, ein konterrevolutionäres Begehren zu werden“⁶²

Ähnlich verhält es sich mit dem Utopiefetisch, mit welchem eine neue Gesellschaft im vollständigen Bruch zur bestehenden entworfen wird, ohne jedoch Teil der neuen zu sein:

„Die Entleerung der Utopie findet nicht nur in Beziehung zu und in Trennung von der Revolution statt, sondern bereits in einer spezifischen Konzeption des Utopischen selbst. Wo die Utopie als Negation der Utopie, die Zukunft als Auslöschung der Gegenwart verstanden wird, bringt sie die Gefahr einer (Selbs-)Reinigung mit sich.“⁶³

Für ihre Kritik am russischen Revolutionsmodell führt Adamczak explizit Gustav Landauer an, der auf eine unentwirrbare Verwobenheit von Utopie und Revolution verweist und das Ineinandergreifen beider zu einem ewigen Prozess erklärt.⁶⁴ Das Missverständnis liege demnach darin, „dass Emanzipation sich nicht kraft eines dialektischen Automatismus aus der bestimmten Negation ergibt.“⁶⁵ Die Utopie müsse vielmehr das eigentliche Begehren nach Revolution in sich aufnehmen, welches sich von dessen falschen Verformungen des Revolutions- und Utopiefetisch jedoch grundsätzlich unterscheidet. Denn ähnlich wie Buber und Clark will Adamczak im russischen Revolutionsversuch Ausdruck einer Sehnsucht erkennen, die sich im Kern eine andere Art des Miteinanders, eine kommunitäre Form der

⁶¹ Adamczak, Bini: Beziehungsweise Revolution, S. 65

⁶² ebd., S. 27

⁶³ ebd., S. 53

⁶⁴ ebd., S. 42f.

⁶⁵ ebd., S. 216

Gemeinschaft wünscht: „Was hier unübersehbar begehrt wird, ist eine bestimmte, nämlich solidarisch-kooperative Beziehungsweise.“⁶⁶

So, wie die totale Revolution als kollektive Machtergreifung und vorgebliche Beendigung aller Widersprüche kein geeignetes Transformationskonzept darbiere, liefert die Subversionsstrategie von 1968 ebenso wenig Anlass zu tatsächlicher Veränderung in Adamczaks Sinn. Zum Verständnis des subversiven Elements von 1968 bedient sie sich bei Prinzipien poststrukturalistischer Grundannahmen von sozialer Ordnung: „Durch die Zeitlichkeit ist jede Ordnung für ihre Aufrechterhaltung auf permanente Wiederholungen angewiesen. Da das Gelingen der Wiederholung nicht garantiert werden kann, eröffnet die Quasistruktur der Iterabilität, die jeder Struktur zugrunde liegt, die Option der Subversion.“⁶⁷ Wenn jedoch 1917 das Individuum als Einspruchsinstanz der Freiheit missachtet wurde, ging im Versuch von 1968 das Moment des Gemeinschaftlichen im Gewirr individualisierter Subversion verloren. Die Aussicht prinzipieller *Veränderbarkeit* durch die Pluralisierung von Zeit und Ort möglicher Ordnungsdestabilisation bedeute eben nicht automatisch tatsächliche *Veränderung*. Dem hält sie die Notwendigkeit der Kollektivität entgegen: „Nicht die individuelle Praxis der Subversion verändert die Welt [...], sondern die geteilte Praxis kollektiver Gegenöffentlichkeiten. Damit wird die Begrenztheit des politischen Modells der Subversion erfahrbar“⁶⁸. Adamczaks Revolutionsbegriff siedelt sich demnach zwischen den Polen an: theoretisch zwischen Strukturalismus und Poststrukturalismus, praktisch zwischen Destruktion und Subversion, nämlich in der Konstruktion.

Gemäß der Tradition kommunitär-anarchistischer Gemeinschaftsbildung wendet auch Adamczak die Semantik der Revolution von der Negation des Bestehenden in eine Positivierung des Möglichen: „Eine relationale Revolutionstheorie fragt entsprechend weniger danach, was kritisiert, als danach, was projiziert wird, weniger danach, was verworfen, als danach, was angestrebt wird. [...] Er [der Begriff] fokussiert weniger darauf, wie die alte Welt zerschlagen wird, als darauf, wie eine neue aus den Bestandteilen der alten erschaffen werden kann.“⁶⁹ Mit der Konzeption der Revolution als Konstruktionsprozess kann schließlich auch die starre Trennung von Revolution und Utopie überwunden werden: „Die Revolution schafft nicht aus dem Nichts, sie verknüpft bisher Unverbundenes in neuer Weise.“⁷⁰ Mit der Vorstellung gesellschaftlichen Wandels als Rekonfiguration von sozialen Beziehungen schließt

⁶⁶ ebd., S. 38

⁶⁷ ebd., S. 234

⁶⁸ ebd., S. 236

⁶⁹ ebd., S. 101f.

⁷⁰ ebd., S. 226

Adamczak erneut unmittelbar an Landauer an. Wenn dieser den Staat als Beziehungsgeflecht versteht, den man durch andere Formen des aufeinander Bezogenseins ersetzt, erneuert sie diesen Gedanken und konstatiert gleiche Annahme treffe auf das „Kapital zu, auf die Liebe, das Geschlecht, die Nation. Und so weiter.“⁷¹ So erfordere ein relationaler Blick auf Gesellschaft auch, die Überwindung des Kapitalismus anders zu denken „als in Begriffen der Negation, der Reform oder der Subversion. [...] Aus einer beziehungstheoretischen Perspektive erscheint Kapitalismus weder als geschlossenes System noch als Antagonismus unverbundener Klassenblöcke, sondern als Gefüge von ineinandergreifenden Beziehungsweisen, lebendiger wie dinglicher.“⁷² Wie für Landauer in Abgrenzung zum anarchistischen Syndikalismus, steht für Adamczak in Differenz zur russischen Revolution damit nicht die Destabilisierung der alten Verhältnisse im Vordergrund, sondern die Etablierung von Strukturen der neuen. In der Tradition eines kommunitären Anarchismus gelte es die revolutionären Potenziale im Hier und Jetzt zu affirmieren. Mittel und Ziel der Revolution – die Etablierung neuer Beziehungsweisen – verschwimmen dabei ineinander und lassen sich ebenso wenig differenzieren wie in der „Absonderung zur Gemeinschaft“ eines Gustav Landauers. Entscheidend ist dabei für eine kommunitär-anarchistische Transformationsidee, dass der Begriff der Revolution prinzipiell thematisch offen ist und so das Verhältnis von Einheitlichkeit und Differenz, Allgemeinheit und Partikularität neu konfiguriert. Als „Ensemble von Mikrorevolutionen“⁷³ kann die Revolution somit Bedingungen der Intersektionalität in sich aufnehmen und im Rahmen neuer Beziehungsweisen das Unterdrückungsverhältnis von Klasse und Kapital oder Geschlecht und Patriachat gleichzeitig unterwandern. So kann eine sozial tiefgreifende und damit nachhaltigere Veränderung ermöglicht werden, wenn Revolution nicht weniger bedeutet als die „Verschiebung von Beziehungen.“⁷⁴ Mit dem Konzept einer relationalen Revolutionstheorie kann Bini Adamczak sowohl die Totalität des Staates umgehen als auch die Individualität der Subversion. Weder Zwang zur Gemeinschaft noch Freiheit in Vereinzelung, weder das Ganze noch seine Teile, sondern die *Beziehungsweise* ist Ausgangspunkt und Ziel der Befreiung.

⁷¹ ebd., S. 275

⁷² ebd., S. 248

⁷³ ebd., S. 66

⁷⁴ ebd., S. 245

4. Revolutionäre Gemeinschaft – gemeinschaftliche Revolution?

Das Denken über Gemeinschaft ist wahrlich nicht neu. Viel eher ließe sich behaupten, dass die Ideen des Gemeinschaftlichen Ursprung jeder Gesellschaftstheorie sind. Je nach Zeitgeist und Epoche erfahren diese allerdings wiederkehrende Auseinandersetzungen, wie hier an der kulturkritischen Bewegung des frühen 20. Jahrhunderts und dem Aufbegehren gegen die Vorherrschaft des zeitgenössischen Neoliberalismus beispielhaft verdeutlicht wurde. Eine sich theoretisch absetzende Herangehensweise an die Bedingungen von Gemeinschaftlichkeit stellt die des kommunitären Anarchismus dar. In ihm wird das Zwischenmenschliche nicht nur einseitig zum Zweck besserer Gesellschaftskonzeptionen erklärt, sondern gleichzeitig zum Mittel der Sozialtransformation selbst. Martin Buber fasste diesen Gedanken wie folgt zusammen: „So *will* unsere Gemeinschaft nicht Revolution, sie *ist* Revolution.“⁷⁵

In dem Versuch, Gemeinsamkeiten eines kommunitären Anarchismus über das 20. Jahrhundert hinweg hervorzuheben, konnten einige Besonderheiten entdeckt werden. So spielt die Idee einer praktischen *Konstruktion* gemeinschaftlicher Verhältnisse eine zentrale Rolle in kommunitären Transformationsvorstellungen. Außerdem wird die Dualisierung von Individuum und Gemeinschaft konsequent versucht zu untergraben, indem dieser eine dritte Form des Intersubjektiven entgegengestellt wird. Darin zeigt sich weiterhin ein eng an die Kommunitarismusdebatte angelehnter Freiheitsbegriff, der sich in einem sozialen *Dazwischen* verortet. Konturen eines anarchistischen Relationalismus konnten derweil in Abgrenzung zu anderen Strömungen über Gustav Landauer, Martin Buber und John P. Clark in Bini Adamczaks ‚Beziehungsweise Revolution‘ ausgemacht werden, die sich der Idee einer libertären Gemeinschaft jedoch eher implizit annähert, denn explizit zuordnet. Diese historische Kontinuität könnte unterdessen auf eine Renaissance des anarchistischen Gemeinschaftsdenkens verweisen, in der Clark und Adamczak nicht die einzigen Bezugspunkte darstellen. So finden sich derartige Gemeinschaftskonzepte, die im Zuge einer spezifischen Entfremdungskritik für neue Beziehungsweisen plädieren, beispielweise auch bei Eva von Redecker.⁷⁶ Die produktive Wiederentdeckung kommunitärer Sozialformationen bewegt sich dabei jedoch keineswegs nur in akademischen Abstraktionen. Vielmehr schafft sie es gemeinschaftlichen Realitäten von der Kommune und der Hausgemeinschaft bis zu den Basiskommunen Lateinamerikas, den Kibbuzsiedlungen und Rojava einen einenden Namen zu geben, der in der libertären Gemeinschaft die Freiheit gefunden hat.

⁷⁵ Buber, Martin: Association of Jewish Studies Review, zit. n. Wolf, Siegbert: Martin Buber zur Einführung, S. 91

⁷⁶ vgl. u.a. von Redecker, Eva: Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen. Frankfurt a.M. 2020

I. Literaturverzeichnis

Adamczak, Bini: Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende. Suhrkamp Verlag: 4. Auflage, Berlin 2019 [2017]

Buber, Martin: Das Problem des Menschen. Verlag Lambert Schneider: 5. Auflage, Heidelberg 1982 [1938]

Buber, Martin: Das Dialogische Prinzip. Verlag Lambert Schneider: 5. Auflage, Heidelberg 1984 [1923]

Buber, Martin: Pfade in Utopia. Verlag Lambert Scheider: 3. Erweiterte Auflage. Heidelberg 1985 [1950]

Clark, John P.: The Impossible Community. Realizing Communitarian Anarchism. Bloomsbury: New York 2013

Diefenbach, Hans (Hrsg.): Anarchismus. Zur Geschichte und Idee der herrschaftsfreien Gesellschaft. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1996

Honneth, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Campus Verlag: 3. Auflage, Frankfurt a.M. 1995 [1993]

Landauer, Gustav: Aufruf zum Sozialismus, hrsg. von Heinz-Joachim Heydorn. Europäische Verlagsanstalt: Frankfurt a.M. 1967 [1911]

Landauer, Gustav: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Band 3.1, hrsg. von Siegbert Wolf. Edition AV: Lich 2010

Landauer, Gustav: Arbeiter aller Länder, vereinigt Euch! [1895]; In: ders.: Ein Weg zur Befreiung der Arbeiter-Klasse. Ausgewählte Schriften. Band 14, hrsg. von Siegbert Wolf. AV Edition: Lich 2018, S. 169-173

Loick, Daniel: Anarchismus. Zur Einführung. Junius Verlag GmbH: Hamburg 2017

Merkel, Wolfgang: Kosmopolitismus versus Kommunitarismus. Ein neuer Konflikt in der Demokratie; In: Harfst, Philipp et. al. (Hrsg.): Parties, Governments and Elites. The Comparative Study of Democracy. Springer VS: Wiesbaden 2017, S. 9-23

Milstein, Cindy: Der Anarchismus und seine Ideale. Unrast Verlag: Münster 2013

Olbrich, André: Gesellschaftskritik und Kommunitarismus; In: Reese-Schäfer, Walter (Hrsg.): Handbuch Kommunitarismus. Springer VS: Wiesbaden 2019, S. 489-507

Reese-Schäfer, Walter: Kommunitarismus. Begriffsbestimmungen, Abgrenzungen und Typologien; In: ders. (Hrsg.): Handbuch Kommunitarismus. Springer VS: Wiesbaden 2019, S. 5-28

Rosa, Hartmut/Bohmann, Ulf: Das Gute und das Rechte. Die kommunitaristischen Demokratietheorien; In: Lembcke, Oliver W. et. al. (Hrsg.): Zeitgenössische Demokratietheorie, Band 1: Normative Demokratietheorien. Springer VS: Wiesbaden 2012, S. 127–155

Schaefer, Jan Phillip: Kommunitarismus und der Freiheitsbegriff; In: Reese-Schäfer, Walter (Hrsg.): Handbuch Kommunitarismus. Springer VS: Wiesbaden 2019, S. 365-388

von Redecker, Eva: Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen. S. Fischer Verlag: Frankfurt a.M. 2020

Wolf, Siegbert: Gustav Landauer zur Einführung. Junius Verlag GmbH: Hamburg 1988

Wolf, Siegbert: Martin Buber zur Einführung. Junius Verlag GmbH: Hamburg 1992