

Sandra Markewitz (Bielefeld/Vechta)

## Grenzenlosigkeit. Anarchismus und Empfindung<sup>1</sup>

„...where eldest Night  
And Chaos, ancestors of Nature, hold  
Eternal anarchy...“

Milton, *Paradise Lost*

Der Anarchismus stellt eine Form des Gefühls der Grenzenlosigkeit dar. Ob der politische Anarchismus auf dieser affektiven Basis entsteht oder einen anderen Ursprung hat, sei zunächst dahingestellt. Wie ist es aber möglich, dass sich dieses Gefühl immer wieder entwickelt, ohne sein Ziel – die Grenzenlosigkeit – je erreichen zu können? Um diese Frage zu beantworten, möchte ich an der Wurzel dieses Gefühls ansetzen. Oft gründet das Gefühl überbordender Freiheit im Gefühl des Behütetseins bzw. des Schutzes, in dem man nur allmählich zum Wunsch der Überschreitung kommt, weil die Grenzen nicht fühlbar waren, innerhalb derer sich das Kind in seiner familiären Tätigkeitssphäre noch unbewusst bewegte. Gerade die Abwesenheit eines Kanons von Verhaltensregeln ermöglichte es dem Kind, den Fallen und Inklinationen transgenerationaler Verhaltensanweisungen gegenüber noch frei zu bleiben. In dieser Grenzferne des Kindes – sowie auch im Zustand der Resignation mancher Erwachsenen, die ihr Ziel nicht erreichen konnten und aufgeben mussten – kann das gedeihen, was jene „Lehre von der Freiheit als Grundlage der menschlichen Gesellschaft“ erahnen lässt, die Erich Mühsams sozialistischer Prägung als sittlicher Zustand und geistige Welt gegolten hatte.<sup>2</sup> Gesetzesferne bedeutet aber noch keine intendierte Gesetzlosigkeit. Aus der Gesetzesferne trifft das Kind vielmehr allmählich auf die Regularien, die diese Gesetzesferne durch soziale Entitäten ablösen wollen. Die Grenzferne des Kindes hatte aber bereits tiefgreifend seine Handlungsauffassung geprägt. Im Folgenden möchte ich die These entwickeln, nach der ein Element des Anarchismus eine schon früh ansetzende Gefühlsform ist. Daraus

---

1 Dank an Jean-Christophe Merle, Anna Szyrwińska, Marcel Warmt und Diogo Campos Sasdelli für Anmerkungen zu einer früheren Fassung dieses Textes.

2 Vgl. Erich Mühsam. *Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat*. Berlin: Fanal, 1973, S. 9. Der Aufsatz von Erich Mühsam erschien erstmals in: *Die Internationale*, V. Jahrgang, Heft 6, Juni 1932.

dürfte sich Näheres über den in der Forschung nicht fremden, jedoch nicht erforschten Zusammenhang zwischen Anarchismus und Kindheit erkennen lassen.<sup>3</sup> Nicht nur der Ausschluss des Kindes von der Welt der Erwachsenen und seine Nähe zum Narrentum<sup>4</sup>, dem Spiel, dem Als-Ob, sondern auch der genannte Prozess würde zur Konstruktion des neutralen Status des Kindes beitragen, bis dieser Status durch den Eintritt in jene soziale Welt aufgehoben wird, die von der Konstruktion zweiwertiger Geschlechterlogik und weiterer Konzepte lebt, die dem Neutralen nicht günstig sind.

In Anlehnung an Max Stirners Anarchismus und an Charles Fouriers Befreiungsmodell in *Aus der neuen Liebeswelt* werde ich im Folgenden die Ansicht vertreten, dass sich eine anarchistische Lebenshaltung durch eine bestimmte Weise auszeichnet, mit affektiven Zuständen freier umzugehen, als die Normen der Epoche es verlangen. Diesen Punkt verpassen sowohl die Konzentration auf das Ich bei Stirner als auch die Fokussierung auf den Genuss allein bei Fourier. Fourier und Stirner planen nämlich jeweils eine Ordnung, deren Umsetzung sie vorsehen. Ich möchte zeigen, dass sowohl Stirners Ich-Vorstellung als auch Fouriers genusszentrierte Theorie der jeweiligen Ordnung verhaftet bleiben, wobei sie den Blick auf diese Ordnung als Ordnung jedoch ausblenden. Zunächst werde ich die Grundlage dieser Ordnung bezogen auf die philosophische Basis anarchistischer Bestrebungen untersuchen und Argumente dafür darstellen, diese Grundlage in einer besonderen Erfahrung der Neutralität in der Kindheit anzusiedeln. Diese Spur wurde bisher deswegen nicht verfolgt, weil die vorherrschenden phylogenetisch-kulturellen Interpretationen übersehen, dass die revolutionäre Handlung aus einer früheren persönlichen Entwicklung resultieren kann, was nicht Biographismus ist, sondern Erinnerung an die Kontinuität im Bruch, an das Leben zu unzeitigen Bedingungen. Wenn dies so ist, lässt sich die Kohärenz des anarchistischen Lebenslaufs nicht nur auf Elemente einer politischen Theorie wie das Selbsteigentum, sondern auch auf eine affektive Entwicklung des „Einzigsten“ als Voraussetzung für die Entstehung der genannten Theorie zurückführen, obgleich die Klassiker der Anarchie dies nicht thematisieren.

---

3 So wurde der Zusammenhang von Anarchismus und Kindesalter etwa gesehen in: Egon Meusel. *Die Sehnsucht nach Anarchie. Der Anarchismus in der Literatur und Philosophie der Neuzeit*. Rheinfelden/Berlin: Schäuble, 1993, S. 67ff.

4 Vgl. Johannes Steizinger. *Revolte, Eros und Sprache. Walter Benjamins „Metaphysik der Jugend“*. Berlin: Kadmos, 2013.

## Die Erfahrung einer grenzenlosen Welt

Schon wegen der Vielfalt der anarchistischen Traditionen muss hier der Gegenstand meiner These eingeschränkt werden. Entscheidend ist die Erfahrung der Ungerechtigkeit, in der das Verlangen nach der Herstellung eines Gleichgewichts gründet, das sich eo ipso als neutral den einzelnen Gruppen gegenüber zeigen würde. In diesem Sinne schreibt Proudhon rückblickend:

Ich habe gezeigt, [...] wie die Gesellschaft von Formel zu Formel, von Institution zu Institution jenes Gleichgewicht sucht, das ihr entschlüpft, und bei jedem Versuche stets in gleichem Verhältniss ihren Luxus und ihre Noth wachsen lässt. Da das Gleichgewicht nicht hat erreicht werden können, so bleibt nur von einer vollständigen Lösung Etwas zu hoffen, welche die Theorien synthetisch verbindet und der Arbeit ihre Wirksamkeit und jedem ihrer Organe seine Macht wiedergibt.<sup>5</sup>

Bei der Frage nach dem affektiven Terrain anarchistischen Engagements geht es um die Suche nach Erklärungen für das Widerstreben gegen den üblichen Sozialisationsprozess, die den Zugang zum Verständnis alternativer, anarchistischer Wege erschließen können. Dabei ist anzumerken, dass der Widerstand nicht gegen die eigene Familie, die dem Kind unbeabsichtigt unüblichen Spielraum lässt, sondern gegen die vorherrschende Gesellschaftsordnung geleistet wird. Die o. g., von Proudhon angestrebte „vollständige Lösung“ verrät den fortbestehenden Glauben an die Möglichkeit einer Vollständigkeit, der sich mittels Francis Bacons Begriff der *idola fori* (Trugbilder des Marktes) als totalisierende Tendenz entlarven lässt. Diese „vollständige Lösung“ kombiniert – bei Proudhon wie auch bei Fourier – zwei Elemente, die gewöhnlich getrennt werden. Das erste Element ist die von Proudhon erhoffte Synthese der einzelnen anarchistischen Theorien. Das zweite Element besteht im in diesen Theorien angesprochenen und angestrebten Gleichgewicht zwischen den einzelnen Gesellschaftsgruppen. Thematisch gleich, im Ergebnis aber entgegengesetzt sah Bernard Mandevilles Auffassung des gesellschaftlichen Gleichgewichts aus, nämlich mit einer unteren Schicht, die die Lasten der Sicherung der Genüsse der Oberschicht trägt.<sup>6</sup>

5 Pierre-Joseph Proudhon. „Contradictions“. Zitiert in: E. V. Zenker. *Der Anarchismus. Kritische Geschichte der anarchistischen Theorie*. Jena: G. Fischer, 1895, S. 31.

6 Vgl. Bernard Mandeville. *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits* [zuerst 1714]. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F. B. Kaye. Reprint, Oxford: Oxford University Press, 1924.

Schon früh kann das Kind das fehlende gesellschaftliche Gleichgewicht wahrnehmen, indem es sich an die antagonistisch strukturierte Gesellschaft nicht anzupassen lernt. Die Einbindung in die herrschende Gesellschaftsordnung kann im üblichen Sinne im Nachhinein nicht mehr erfolgen.

Nach Fourier sollte ein ähnliches Gleichgewicht durch ein Netz freier Liebesbeziehungen – im Sinne etwa Emma Goldmanns mit der Implikation eines notwendig anderen Erziehungssystems – hergestellt werden, und die persönliche Entwicklung auf eine ähnliche Weise verlaufen, wie in der – in der heutigen Debatte kontrovers angesehenen – libertären Pädagogik der Tolstoïschen Schule von Jasnaja Polana und der *Escuela Moderna* von Francisco Ferrer in Barcelona. Dabei geht es aber auch darum, die Außenwelt und den Blick des Anderen (etwa mit Sartre als wechselseitige Objektifizierung) nicht als Zeichen unveränderbarer bloß gegebener Ordnung und Grenze meiner Handlung, sondern als Raum für die Entstehung neuer Möglichkeiten anzusehen. In diesem Raum drückt sich die affektive Grundlage der anarchistischen Auffassung symbolisch aus.

Die erste Entwicklungsphase des Kindes führt allmählich von einer Lage, in der sich das Kind noch nicht als von den Eltern verschieden wahrnimmt, zu einem Zustand, in dem es sich als seine Verbindungen zu anderen frei Wählendes versteht. Dabei findet das Kind nicht immer solche Verbindungen innerhalb der Familie, die seinen Bezug zur Welt vorstrukturieren würden, sodass ihm die Welt als ein freier und grenzenloser Horizont erscheint. Gleichzeitig sieht sich das Kind wie in einem Winkel<sup>7</sup>, von dem aus es das Leben noch als geheimnisvoll sieht und zum ersten Mal ein Selbstgefühl hat. Das Kind befindet sich in einem Zustand unbestimmter Erwartung, der ihm alles wie ein Wunder erscheinen lässt. Diese Erwartung richtet sich nicht so sehr auf Andere, sondern vielmehr auf eine noch ungefähre – und daher auch nicht politische – Möglichkeitswelt.

Dieser verbindungslose Horizont eignet sich schlecht für die Entwicklung von Herrschaftsstrukturen. Ebenso wenig eignet sich dieser Horizont für die Strukturierung der sogenannten Persönlichkeit durch eine Rollenübernahme in der Gesellschaft sowie durch die damit verbundene Fähigkeit, sich von den eigenen Gefühlen zu distanzieren. Darum kann dieses Kind im Kontext einer konformistischen Gesellschaft auf seine besonderen Gefühle bauen und bei Anderen die Gefühle spüren, von denen sie selbst

---

7 Im Sinne der Einteilungen Bachelards in: Gaston Bachelard. *Poetik des Raumes*. Übersetzt von Kurt Leonhard. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992.

nichts wissen. Weil dem Gefühl mehr Freiraum gelassen wird, kann sich das Lebensempfinden des auf diese Weise anarchistisch veranlagten Menschen freier entfalten. Aus demselben Grund lebt dieser Mensch mehr gegenwartsorientiert, denn der Lebensgenuss ist wie eine Kerze, die verbrennt, indem sie leuchtet.<sup>8</sup> Der Genuss wird in der Gegenwart empfunden, erschöpft sich darin und lässt sich nicht in die Gesellschaftsordnung einbinden. Dieser Lebensgenuss prägt aber die frühe Persönlichkeit auf eine Weise, die dem üblichen philosophischen Begriff der Person nicht entspricht, der auf möglichst umfassende Identitätsdarstellung und -verbürgung abzielt. Ein solcher Begriff ruft zwar ein Gefühl der Sicherheit und der scheinbaren Behütung hervor, stellt aber eine Einschränkung möglicher Entwicklung dar und richtet sich allzu oft nach konformistischen Rollen bzw. Masken. Die Erfahrung der Grenzenlosigkeit verdankt sich dagegen, wie oben gesagt, dem ungewöhnlichen Spielraum, den die Eltern dem Kind unabsichtlich lassen, sodass sich das Gefühl der Grenzenlosigkeit mit dem Gefühl der familiären Geborgenheit paradoxerweise verbindet. In der Familie fehlt weitgehend die Formierung des Selbstausdrucks durch soziale Normen bzw. Gebote und durch überlieferte Traditionen, sodass die Wahrnehmung der Außenwelt – abgesehen von der Wahrnehmung der physischen Naturgesetze – und ihrer Grenzen erst später im Aufeinandertreffen mit anderen Menschen und ihren regulierenden Normen erfolgt.<sup>9</sup>

Insoweit drängt sich die Frage auf, wo diese Grenzenlosigkeit Anschluss an das Politische finden kann. Da die Grenzenlosigkeit u. a. eine affektive Dimension hat, hat sie mit dem Bereich des Politischen etwas gemeinsam: Zur Politik gehören auch immer Affekte. Wenn es sich zeigen ließe, dass zu den politischen Affekten auch der anarchische Affekt der Grenzenlosigkeit zählt, so wäre der Übergang vom Affekt der Grenzenlosigkeit im Kind zum politischen Affekt in der Politik nichts Ungewöhnliches und Künstliches, sondern dieser Übergang würde zu etwas führen, was zwar kein unmittelbar politisches, die nationalen Grenzen sprengendes Ziel, jedoch eine vertraute Orientierung darstellt. Genauer liegt der Zeitraum des Affekts des

---

8 Vgl. Hector Zoccoli. *Die Anarchie*. Übersetzt von Siegfried Nacht. Berlin: Kramer, 1980 (2. Aufl.), S. 65.

9 Vgl. Thomas Bedorf. *Andere. Eine Einführung in die Sozialphilosophie*. Bielefeld: transcript, 2011. Zum „Ursprung des Hasses auf das Fremde und Andere in der Religion und im Vernunftbegriff der Moderne“ vgl. Meusel. *Die Sehnsucht nach Anarchie* (wie Anm. 3). S. 112ff.

Anarchischen in dem Moment der „Sehnsucht nach Anarchie“ (Meusel)<sup>10</sup>, d. h. vor der Erreichung des Ziels der politischen Handlung. Der Moment des Affekts des Anarchischen entspricht in diesem Sinne dem Stadium der Entstehung und der Reifung der politischen Ziele und stellt daher ein Provisorium auf dem Weg zu dem dar, was später als „Anarchismus“ im engeren Sinne historisierbar (propositionalisierbar) und kategorisierbar wird. Das Scharnier zwischen der Erfahrung der Grenzenlosigkeit beim Kind und dem Anarchismus als politischer Theorie und Praxis lässt sich politisch-theoretisch in Hannah Arendts Begriff der *Natalität* wiederfinden, wie weiter unten ausgeführt werden wird.

### Die neue Arche der Revolution oder Kollektivität und Natalität

Ließ sich im Deutschen Idealismus die Revolutionsmöglichkeit aus der angenommenen Verletzung des Kategorischen Imperativs ableiten, verlangen moderne Betrachtungen über die Vorstellung, dass das Sittengesetz und seine bindende Kraft durch Nichtherrschaft ersetzt werde, eine Öffnung des Aufstands für seine nichtidentischen, nicht vernunftaffinen Momente (dabei hilft die These der Affektqualität des Anarchischen):

Es ist sicher, daß zunächst die Dinge nicht unbedingt friedlich verlaufen werden; es wird Kämpfe geben; die öffentliche Ordnung, diese heilige Arche der Bourgeois, wird gestört werden und die ersten Tatsachen, die aus einem Zustand solcher Dinge hervorgehen werden, können das ausmachen, was man übereingekommen ist, einen Bürgerkrieg zu nennen.<sup>11</sup>

Anders als bei Kant, der ernüchternd betonte, dass Wirkungen des revolutionären Wandels sich nur auf ausübende, nicht auf gesetzgebende Gewalt beziehen könnten, steht bei Kropotkin die Revolution außerhalb des Staates. Die neue bergende Arche ist nicht die Schutzzone des in der Leistungsideologie festgestellten Bürgers, sondern der Aufstand, das Nichteinverständnis, der Einspruch gegen die realisierte Gewaltenteilung, wo sie die trifft, die von Erziehungs- und Aufstiegsversprechen abgekoppelt sind:

---

10 Meusel. Sehnsucht nach Anarchie (wie Anm. 3).

11 Michail Bakunin. *Staatlichkeit und Anarchie und andere Schriften*. Hg. u. eingel. von Horst Stuke. Frankfurt/M.: Ullstein, 1972, S. 249.

Die Erziehung bleibt das Privilegium einer verschwindenden Minorität. Denn kann man von Erziehung sprechen, wenn das Kind des Arbeiters gezwungen ist, mit 10 Jahren, oft schon früher, in der Industrie tätig zu sein, oder dem Vater bei schwerer landwirtschaftlicher Arbeit zu helfen? Darf man dem Arbeiter, der abends mit zerschlagenen Gliedern von einer langen, aufgezungenen und stets abstumpfenden Arbeit heimkehrt, von Studien sprechen?! [...] Ein großer Apparat von Gerichtshöfen, Richtern, Henkersknechten, Gendarmen und Kerkermeistern ist zur Stütze der Privilegien notwendig; und dieser Apparat wird selbst wieder der Ursprung für ein ganzes System von Angebereien, Täuschungen, Drohungen und Korruption.<sup>12</sup>

Die Sprache der Aufdeckung – die Klarheit dessen, der mündig wird vor den Versprechen der Selbsterhebung – verschönert nicht das Auftreten der Figuren, die Unterwerfung sicherstellen. Die Denkfigur von Anarchismus und Empfindung geschieht vor diesem Hintergrund der Facta, die das Unrecht der versagten Chance ebenso bedeuten wie den Anspruch auf die „hohen Genüsse [ ]“<sup>13</sup> von Wissenschaft und Kunst. Diese Idee, Revolution nicht an den Zweck der Wenigen zu binden, die den Zweck der Vielen behaupten, ist die differenzierte Form der Übertragung des anarchischen Selbstausdrucks in den Raum von Kollektivität und Gemeinsein. War Walter Benjamins Kindheit und Jugend der geheimnisvolle Raum der halbverstandenen Worte und erahnten Genüsse, die auch darin lagen, das Geheimnis nie ganz zu lösen und die Aura zu bewahren, ist der anarchische Zugang bei hart realistischer, naturalistischer Evidenz einer, der sich in einem Punkt mit der kontinuierlichen Vorstellung der Revolution trifft:

Für die Modernität der Revolution ist vielleicht nichts so charakteristisch, als dass sie von vornherein beanspruchte, die Sache der Menschheit zu vertreten, und zwar gerade weil die Menschheit im achtzehnten Jahrhundert nicht mehr als eine ‚Idee‘ war. Es handelte sich nicht nur um Freiheit, sondern um Freiheit *für alle*, und dies mag der Grund sein, warum die Revolution selbst, im Unterschied zu den revolutionären Ideologien, um so moderner und zeitgemäßer geworden ist, je mehr die ‚Idee‘ der Menschheit sich durch die moderne Technik zu einer handgreiflichen Realität entwickelt hat.<sup>14</sup>

---

12 Peter Kropotkin. *Eroberung des Brotes. Über den anarchischen Kommunismus*. Berlin: Kramer, 1972, S. 11.

13 Ebd., S. 94.

14 Hannah Arendt. *Über die Revolution*. München: Piper, 2014, S. 10.



Was in weiteren Ausführungen Arendts die technische Entwicklung der *Gewaltmittel* betrifft<sup>15</sup>, die im 20. Jahrhundert mit der Gegenwart des Gewalthaften einhergingen, kann an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden. Auffällig ist, dass das von Arendt genannte Modernitätsmerkmal von den revolutionären Bestrebungen des 19. Jahrhunderts getroffen wird: eine Revolution für *alle* (damit einhergehend die Entlarvung des falschen Bildungsversprechens, das nicht einmal für alle galt). Ist Aufstieg bis zum heutigen Tag die klingende Münze in der Schatulle derer, die ihre Privilegien behalten möchten und nur mindere Bewegungen auf der Landkarte sozialer Aufwärtsbewegung zulassen, bedeutet die Universalisierung des revolutionären Versprechens als Modernitätsindikator eine bestimmte Bewertung der Situation der Heranwachsenden. Anarchisch, damit in einem Raum der Veränderung bergend, ist nicht nur der Wunsch, Menschen, die keine *citoyens* mehr sind, von der Last des Staates zu befreien. Das Versprechen des Anarchischen beginnt früher. Hatte das Bürgerversprechen stets nur für ausgewählte Teile je gegenwärtiger Populationen gegolten, scheint die anfängliche Situation, in der sich *alle* Menschen wiederfinden, ein anderes Verständnis des Anarchischen zu begründen. Menschheit zu sein, auf der Höhe des Modernitätszwecks im Anarchischen zu sein, heißt, geboren zu sein: „For Arendt, humanity’s guarantee lies not in any notion of a proper end, but in its beginning. [...] the event of natality is the arché in the double etymological sense of origin and rule.“<sup>16</sup> Jenseits der Teleologie der Geschichte (der blinde Fleck des Marxismus, der Hoffnungspunkt des ungerichteten anarchischen Entwurfs) setzt die Natalität die gemeinsame Situation der geteilten Evidenz eines Anfangs, dessen Entwicklungen nicht abschbar sind. Ob die Arche tragen wird, ist ebenso ungewiss wie die ungleiche Bewältigung der Anfangssituation verlässlich. D. h., aus dem gemeinsamen Faktum der Natalität ergibt sich Ungleichheit im Politischen. Das Bergende des Geborens ist, auf längere Sicht, nicht für jeden. Die Arche birgt und trägt in der Unwahrscheinlichkeit des Entwurfs, der über sich noch nichts weiß, der das Ende nicht kennt. Das Kind ist angesichts des Komplexes von

---

15 Hannah Arendt. *Macht und Gewalt*. Aus dem Englischen von Gisela Uellenberg. München: Piper, 2015, S. 7.

16 Peg Birmingham. „The An-archic Event of Natality and the *Right to have Rights*“. In: Hannah Arendt. *Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?* Hg. von der Heinrich-Böll-Stiftung, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderband 16, Berlin: de Gruyter, 2007, S. 269-278, hier S. 271.



Revolution, *passage à l'acte* und einer Situation, in der die Menschheit ihre Freiheit erst zurückerhalten muss<sup>17</sup>, das noch nicht zur Totalität gebrachte Entwicklungsmoment. Hierin, dass die Totalität der Gesellschaft in der Kindheit noch nicht erreicht wurde, kann eine Vorbereitung auf anarchische Gedanken liegen, was weiter unten in Bezug auf den Begriff der Neutralität ausgeführt werden wird. In der Arche kann der kollektive Traum, der als Selbstverwirklichung und Entstaatlichung greifbar wird<sup>18</sup>, gebildet werden. So ist Natalität (im Unterschied zur Philosophie als Einübung in das Sterbenlernen) Konstituente jedes Staatsentwurfs, der den Staat als Herrschaft nicht will; im anarchischen, von der Arche eigentlich zehrenden Revolutionsmoment aktualisiert sich die Entwicklungsmöglichkeit des Kindes, das noch kein Individuum ist, auf kollektiver Ebene. Anarchismus, in diesem Sinne verstanden, wäre die Aktualisierung von Natalität. Sie ist auszufüllen und auszuzeichnen: durch Wandlungen, Wechsel, usurpierte herkömmliche Vorstellungen von Geltung im Sozialen, z. B. der Liebe als Ehe, als Gütergemeinschaft etc. Dabei ist „das Soziale“ nicht jene unbestimmte kriterienlose Größe, die Hanna Fenichel Pitkin an Hannah Arendts Theorie kritisierte.<sup>19</sup> Welche Semantik ist denn durchgängig auf der Höhe ihrer selbstgesetzten Kriterien? Arendt hat daran erinnert, dass im 19. Jahrhundert, noch vor der Modernität im engeren Sinne des 20. Jahrhunderts, Aspekte aufleuchteten, die sich, wie die Räte, trotz offensichtlicher Anschlussstellen, etwa den Schweizer Kantonen, traditionslos darboten.

Diese Traditionslosigkeit ist den Ordnungsformen inhärent, die dem Formlosen Form und der Herrschaftslosigkeit ein Gesetz geben wollten, das

---

17 Vgl. Bakunin, Staatlichkeit und Anarchie (wie Anm. 11). S. 307.

18 Vgl. Gustav Landauer. *Entstaatlichung. Für eine herrschaftslose Gesellschaft*. Hg. Heinz-Jürgen Valeske. Wetzlar: Büchse der Pandora, 1978. Die Entstaatlichung wird vorgestellt als einem Wahnsystem abgerungen; zugleich enthält Landauers Kritik den Vergleich der Staatsbildung mit dem „Wachsen geologischer Schichten und ähnlichen Naturprozessen“ als „Häufung vieler kleiner Unbewußtheiten“ (ebd., S. 25). Die Natalität des Lebewesens spiegelt die naturhafte Anlage der staatlichen Verfasstheit und Ausbreitung, deren Legitimität als Natur der Menschen nicht entsprechend aufgefasst wird, sodass die Naturmetapher durch die gleichsam mechanistisch einrückende Aktion gebrochen wird.

19 Vgl. Hanna F. Pitkin. *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago/London: University of Chicago Press, 1998.

keinem Gesetz mehr ähnelt und den „unermessliche[n] Friedhof“<sup>20</sup> des Staates ruhen lässt, um ihm keine Toten hinzuzufügen.

Wenn individuelle Natalität kollektive Gebilde konfiguriert, ist das Ereignis des Natalen zum einen der Beginn der Existenz, die unter bestimmten Bedingungen eine bürgerliche werden konnte. Zum anderen aber besagt Arendts Betonung dieser Kategorie im Rückgriff auf Augustinus:

Here Arendt points approvingly to the Augustinian insight that the event of natality is *also* about that which is *given* – indeed, mysteriously given – and which cannot be changed. While she argues that this sphere is usually articulated only in the private sphere, Arendt does not dismiss givenness from the concerns of the public space; instead she argues that it must remain „unqualified, mere existence in all matters of all public concern.“<sup>21</sup>

Die Natalitätssphäre verbindet Individuum und Kollektiv. Sie lässt den in die Gesellschaft kommen, der ohne Vorleistung in die Gesellschaft *eintritt* und dabei das Gegebene (nicht seinen Mythos (Sellars)) als Hintergrund hat. Dieses wird nicht in Anspruch genommen oder gesucht, sondern als begleitende Bedingung des Geborens empfangen. Die passivische Note dieser Initiation in ein Weltverhältnis weist auf religiöse Semantik von Hingabe, Schau, Vertrauen auf das höhere Prinzip (auch das Gegebene kann über sein Hinnehmen zum Höheren werden). Nennt Arendt in *The Origins of Totalitarianism* Freundschaft und Sympathie als Arten, mit dem Gegebenen umzugehen<sup>22</sup>, koppeln die Verkehrsformen von Nähe die Reaktion auf das Gegebene mit anerkannten und in anerkannter Form geäußerten Affekten. (Die Affektqualität des Anarchischen ist der nicht anerkannte Affekt.) Die Frage ist, ob im Umkreis der Natalität auch solche Affekte gedeihen, die der Tatsache entsprechen, dass das Gegebene *mysteriously given* ist. Dies könnte bedeuten, dass hier Entwicklungen möglich sind, die ungeplant sind – das Ungeplante, etwa die Erfahrung von Grenzenlosigkeit, die ein affektives Ziel des Anarchischen ist, kann hier stattfinden. Es entspricht dem Moment des Überraschenden der Natalität, die gegeben ist und einen Ursprung nicht ablesen lässt.

---

20 Bakunin, zit. in Daniel Guérin. *Anarchismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969 (3. überarb. u. erg. Aufl.), S. 18.

21 Birmingham. *The An-archic Event of Natality* (wie Anm. 16). S. 274.

22 Vgl. ebd.

Betrachtet man das Prinzip der Natalität im Blick auf den kollektiven Bereich und die staatliche Ordnung, lässt sich die Doppelstruktur des Natalen auf die Situation von Anarchismus und Empfindung anwenden: Natalität ist die Bedingung, die sich in der öffentlichen Sphäre hält und diese prägt. Das Unbestimmte der Existenz (*unqualified mere existence*) erlaubt die Ausdeutung dieser Sphäre, in der die Geburt mit dem Gegebenen bekannt macht und die Aufgabe stellt, die bloße Existenz auszufüllen. Dieses geschieht durch Deutungsleistungen, die Konstanten des Sozialen bilden, verändern und voraussetzen. Dabei ist die Unbestimmtheit der Existenz des Gegebenen, auf die der Geborene trifft, als Bindeglied zu der scheinbaren Unbestimmtheit des Ausdrucks „das Soziale“ zu sehen, die Hanna F. Pitkin kritisiert hatte. Wenn auch Reifikationen und schillernde Substantive zu vermeiden sind, zeigt sich doch, dass die Unschärfe des Sozialen nicht Verlegenheitsform eines Begriffs, sondern Konstitutionsbedingung ist. Mehr noch geht mit ihr – analog zu der Diagnose Gerhard Gamm's einer „Flucht aus der Kategorie“ im 20. Jahrhundert<sup>23</sup> – eine zunehmende Öffnung der Vorstellung von Messbarkeit theoretischer Werte einher. Die Sozialität des Sozialen, d. h. der Einsatz der Kategorie im kollektiven Denkspiel von Macht, Gewalt und Geltung, bedarf deshalb zweierlei: zum einen des Bewusstseins, dass die Norm der Messbarkeit, des Maßes, der rechten Gewichtung unsicher geworden ist und zum anderen des Erkennens, dass dieses Unsicherwerden der Natalität der Protagonisten entspricht und mit dieser (wieder) zusammenfällt. Dabei ist die kollektive Ebene der Staatsorganisation der Prüfstein, an dem die ursprüngliche Natalität eine andere Form bekommt: Sie ist nun auf jenes Gegebene verwiesen, mit dem die Geburt geheimnisvoll bekannt machte und aktualisiert diesen zunächst individuellen Tatbestand durch politische Teilnahme und eine Meinung über den Staat. Der Bereich der *doxa* hat dabei nicht nur das Verführungspotential des Ungefährten, sondern jene Unschärfe, die bedeutungskonstituierend wird im Sinne der verschwommenen Ränder der Begriffe, an die Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* erinnert hat.<sup>24</sup> Aus der Sphäre des Geheimnisses tritt das Kind in den öffentlichen Bereich. Der Wunsch, am Staat teilzunehmen, situiert die Geborenen in der Sphäre der Rechtsdurchsetzung; sie verhalten

---

23 Vgl. Gerhard Gamm. *Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1994.

24 Vgl. Ludwig Wittgenstein. *Philosophische Untersuchungen u. a. Werkausgabe* (Band 1). Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984, PU 71, S. 280.

sich nicht nur zu Wünschen und Präferenzen, sondern zu den Mitteln, diese zu erreichen, was den ursprünglichen Wünschen den Bezug auf die Öffentlichkeit addiert.

Mit der anarchischen Empfindung steht zudem eine „affirmation of the donation of unqualified singularity“<sup>25</sup> auf dem Spiel. Die Natalität, die auf individueller Ebene in die Welt einführt, indem sie mit dem Gegebenen als Gegebenes konfrontiert, wird von Arendt als Bejahung dieser Weltverhältnisse gelesen, obwohl die Singularität, die zu Lebensbeginn empfunden wird, eine geschenkte ist. Die Qualität des Seins als Gabe besitzt eine anfängliche, nicht zu vergessende Bezogenheit auf etwas, das noch nicht näher ausgemacht ist. *Unqualified*, d. h. nicht mit näheren Eigenschaften besetzt, ist die Existenz, die ihre Grenzen noch nicht kennen gelernt hat, die höchstens die Tatsache des Geschenks von Singularität als Grenze erfahren kann. Denn wenn die Herkunft des Geschenks nicht auszumachen ist und Unqualifiziertheit Bedingung von Singularität, ist für Dominanzbehauptungen wie die staatlicher Souveränität zunächst gerade nicht der Boden bereitet. Der Rückbezug aufs biologische Geborene macht die Ansprüche, in denen sich Singularität im kulturellen Prozess darbietet, fast redundant, da biologisch diese Singularität immer schon gegeben ist. Das Geschenk des eigenen Anfangs ist so groß, dass Präentionen auf Macht (die diese oft mit Gewalt gleichsetzten<sup>26</sup> und damit davon ausgingen, dass der Staat, in früherer Terminologie, Sache der herrschenden Klasse sei) es ausblendeten, bzw. die Natur der Natalität als Gabe nur so zu verstehen wussten, dass man sich, im beruhigenden, sichernden, Vorurteile weitertragenden Sozialisationsprozess möglichst bald von ihr entfernte. Ihr Mysteriöses wird in der gewöhnlichen Sozialisation habituell ausgelöscht. Wenn aber die Empfindungen eines zunächst nicht umgrenzten Bereichs, die als anarchisch gelten können, auf der Individual-ebene einmal zusammenkommen (und sei es durch die Situation der *Verwöhnung* in einem Schon- und Schutzraum), ist dies die Erinnerung an das ursprüngliche Geschenk. Kann aus dem unterdrückten Geschenk der Natalität der Terror entstehen, bzw. die Disposition, jemandem aufzudrängen,

---

25 Vgl. Birmingham. *The An-archic Event of Natality* (wie Anm. 16). S. 275.

26 Vgl. Arendt. *Macht und Gewalt* (wie Anm. 15). S. 36. Arendt beruft sich auf Georges Sorel und dessen Bemerkung, dass die Probleme der Gewalt immer noch sehr dunkel seien; diese Dunkelheit ist nicht nur, wissenschaftsgeschichtlich, Produkt der noch nicht gefundenen Methode, sondern Konstitutionsbedingung: Wie man Macht erhält, indem ihre Thematisierung vermieden wird.

was nicht empfangen wurde? (Das Geschenk der Natalität verlangt, dass es leben kann.) Gleichzeitig spielt in dieser frühen Zeit, in der das Geheimnis der Natalität erfahren wird, das Element der Kritik oft keine Rolle. Aus der Negierung der Kritik zu einem frühen Zeitpunkt entsteht aber die Kapazität zur Freiheit, d. h. die Fähigkeit, Kritik zu einem späteren Zeitpunkt gerade nichtkonform anzuwenden (unerbittlich, da unideologisiert auf den gewöhnlichen Darstellungszweck), da sie im Bewusstsein dessen, der die Grenzenlosigkeit erfuhr, mit seiner Natalität und Singularität verbunden ist (frei applizierbar auf Themen), nicht aber im Erlernen an bestimmte Werte gebunden war. Anders gesagt: Das Kind, dem die Grenze nicht nahegelegt wurde, hat etwas kennen gelernt, über dessen Besonderheit es sich nicht im Klaren war. Aus dem Verlust – und das Geschenk der Natalität, dem hier ganz entsprochen wurde, ist mitgedacht – entsteht die Fähigkeit zur Kritik. Diese geht über erwünschtes „Selbstdenken“, „Querdenken“, „Hinterfragen“ hinaus. Sie entspringt einer Erinnerung an das Fehlen der Grenze, die zum Anarchischen befähigt, weil sie einmal absichtslos Lebensbedingung war.

„Das Bedürfnis nach Wahrheit ist ebenso wenig konstant wie das Bedürfnis nach Harmonie.“<sup>27</sup> Es ist die Bedürfnisnatur des Menschen, die ihn seine Fallen umgehen lässt, wenn er sie sieht; die ihn ausweichen lässt, wo die Konfrontation Erkennen bringen könnte (man kann sich in die Erfahrung des Grenzenlosen fügen). Nicht, weil das Leiden immer erkenntnisaffin und nur die schlechte Wahrheit die letzte wäre, sondern weil im Moment des Ausweichens im Geborgenen verloren geht, was zur Teilnahme am Kulturellen erst befähigt: Eine von keinen Moden des Gefallenwollens getrübt Urteils-kraft herrscht hier, in der Situation der Grenzenlosigkeit, die nicht mit der Geborgenheit zusammenfällt, eine, die sich Vernunft nicht als Auszeichnung anheftet. Die Natur der Vernunft in der Nähe des Anarchischen ist vielmehr eine, die ihren Weg nicht kennt (was der unbestimmten Erwartung des weiter oben erwähnten Kindes im Winkel entspricht), die nicht als abgeleitet begreift, was ihr zufällt, und die den Modus des Denkens nicht lernt wie etwas Dazukommendes, sondern in einem eigentümlichen Ineinander von Intuition und Objektivität weiß, ohne gelernt zu haben. Dabei geht es nicht um Schau in einem religiösen Sinne oder mystische Einheit mit dem Gewussten. Eher um eine Fähigkeit zu synthetisieren, im Sinne der Synthetisierung

---

27 Susan Sontag, „Anmerkung zu Simone Weil“. In: Susan Sontag, *Kunst und Antikunst. 24 literarische Analysen*. Frankfurt/M.: S. Fischer, 2015. S. 102ff., hier S. 103.

der Theorien, die Proudhon erwähnte, was ist, was zu sehen und zu denken ist, ohne abzubilden und zu wiederholen. Es wird etwas hinzugefügt, das auf der Ebene der Politik jenem Gedanken entsprechen mag, nun, in der Revolutionszeit des 18. Jahrhunderts, sollten Menschen Gehorsam nur noch Gesetzen schulden<sup>28</sup>, nicht mehr Menschen. Auch wenn dies umgehbar ist – der Mensch führt die Gesetze aus, die andere (in abgesehenen Prozeduren) erlassen –, ist die synthetisierende Fähigkeit letztlich formal und damit auf verschiedene Fälle anwendbar. Darum ist sie auch nützlich für das Verständnis des Anarchischen. Sie geht von einem Anfang aus, an dem die Beschränkung fehlte. Will man dies im Zusammenhang von Anarchismus und Kollektiv, gleichsam von Anarchie als *Öffentlichkeitsform*, beleuchten, ist an eine mögliche Quelle von Herrschaft zu erinnern, die die Ausnahme zulässt, um im Licht falscher Anpassung zu behaupten, Unterdrückung sei nicht da. Seht, wir beschränken doch nicht! Die Ausnahme ist in der individuellen Affektlage des Kindes in der Familie nicht das, was der Ausnahmezustand im staatlichen Gefüge ist. Letzterer wird eingesetzt, in das Staatswesen für bestimmte, stets bedachte Dauer instituiert. Der Mensch, der als Ausnahme *angesehen* wird, da er anders behandelt wurde als die Mehrzahl und an einer positiven Gruppenidentität nicht ohne Anstrengung teilhaben kann, behält diesen Status. Zu unterscheiden ist dabei, ob jemand *de facto* eine Ausnahme ist oder ob er zu Zwecken der Ordnungssicherung auf diese Weise angesehen wird, um eine bestehende Rechtsordnung nicht zu gefährden oder an ihre unrechten Anteile zu erinnern. Wie das verlangte, prämierte Selbstdenken keines mehr ist, würde die anarchische Dimension staatlicher Ordnung nicht mehr vom Kriterium der Ordnungssicherung her betrachtet werden, sondern als eine Freiheitssicherung (Kriterienwechsel, der von der anarchischen Erfahrung des Kindes herrührt), die die Ausnahme nicht nur erlaubt, sondern Bedingungen herstellt, unter denen eine Ausnahme nicht als solche gelten würde. Sie wäre vielmehr hilfreiche Spielart des Gewohnten, Akzeptierten und Akzeptablen.

---

28 Vgl. Arendt. Macht und Gewalt (wie Anm. 15). S. 42. Zur (Vor-)geschichte des Anarchismus in der Aufklärung vgl. Olaf Briese. „Aufklärerischer Anarchismus. Die verdrängte Tradition des 18. Jahrhunderts“. In: *IASL* 2016. 41(1), S. 41-91.

## Ungewusste Neutralität: Kindheit und Empfindung. Stirner und Fourier als Modelle

Worin besteht nun genauer die erfahrene Grenzenlosigkeit, nachdem der Aspekt der Natalität in dem Sinne betrachtet wurde, dass er sich in der anarchistischen Haltung aktualisieren kann? Walter Benjamin schrieb im Kontext der modernen Großstadt, dem Asozialen werde die Abwehr der Kontrolle zur zweiten Natur.<sup>29</sup> Auch wenn Anarchismus und Asozialität keine austauschbaren Begriffe sind, da Ersterer in unterschiedlichem Umfang an einer (dann allerdings anders-, d.h. neuartigen) Ordnungsbestrebung festhält (Fourier u. a.), besitzt das grenzsprenkende Moment des Anarchischen jene Asozialität, die ausblendet, was den Weg zur Freiheit behindern könnte. Ist der Asoziale der Großstadt jener, der in der Menge gerade alle Bezüge flieht und sich als unerkannt erlebt, besitzt die gesetzlose Erfahrung eines Privatraums ein anderes Gepräge: Aus der Geschlossenheit einer Situation, die im familialen Verband ganz auf eine bekannte Entwicklung hingedacht ist (und anderes traditional ausschließt), besitzt die Kindheit den Status der Übergangszeit im Dienste eines bestimmten und bestimmbaren Zwecks. Die Bestimmbarkeit geht der Bestimmung voraus, doch – wie oben erwähnt – können Ereignisse, wie etwa die transgenerationale Weitergabe von Schuld, ein Grund für die Entstehung des Neutralen als Lebenselement des Kindes sein. Die gewöhnliche Gerichtetheit des Kindheitsabschnitts wird aufgehoben. Sie ist nicht immer auf Eingliederung im herkömmlichen Sinne gerichtet. Dann kommt in den Aufbau der *Person* (den schon erwähnten legitimen Kulminationspunkt philosophischen Interesses, verwandt mit dem „Bewusstsein“ als kulturprägendem Singularbegriff) etwas hinein, das diesen erschwert. Mögen die Teile sich nicht anlagern wie gewünscht, um Festigkeit zu erlangen, mag das Zentrum der Anlagerung (der „Kern“ der Person) selbst zentrumsflüchtig sein, da ein historischer Augenblick Verluste brachte, die nie wieder heil wurden, – wo der Personbegriff oder die Fähigkeit, diesen kohärent zu prästendieren, nicht ganz gelingt, geschieht Freiheit. Freiheit als Prozess, nicht als Endzustand, Freiheit auch jenseits der Behauptung des Individuellen. Nie Person sein *dürfen*? Stirner wusste, warum er seine Einzigkeit philosophisch behauptete (in einem Diskurs, der

---

29 Vgl. Walter Benjamin. *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*. Hg. Rolf Tiedemann. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974, S. 45.



ihn aufnehmen sollte), das Echo des Paradoxes des Skeptizisten, der gehört werden will<sup>30</sup>, lebt hier fort.

Im engeren Kontext der Anarchie-Debatte ist bezogen auf den Zusammenhang von Anarchismus und individuellem Affekt zunächst immer noch Stirner (1806-1856) zu nennen. Die Referenzen des Einzigen (der Einzigkeit) und des Eigentums sollen im Blick auf einen Zusammenhang mit früherer Erfahrung von Ungebundenheit als Grenzenlosigkeit, die etwas anderes ist als Asozialität, untersucht werden. Anschließend an die Überlegung, ob die weiter oben genannte Natalität jedes Menschen bereits als onto- und phylogenetische Keimzelle des Anarchischen gelten kann, wird zurückgeblickt auf eine weitere theoretische Konzeption, die insofern antagonistisch ist, als, obwohl anarchisch, Gemeinschaft in ihrer geplanten, geordneten und *zugleich* genießenden Form betont ist. Gemeint ist das Werk von Charles Fourier (1772-1837), der gut dreißig Jahre Stirners Zeitgenosse war. Fouriers Entwurf scheint dem Individuum, das sich bei Stirner zu sich selbst befreit, den Utopismus der Vielen entgegenzusetzen. Sinnliche Welterfahrung lässt das eigene Leben – idealiter – begreifen; was eine psychoanalytisch orientierte Lehre Triebchicksal nannte, ist hier, philosophisch, so sehr Objekt der Planung (wenn auch nicht mit Aussicht auf Verwirklichung), dass von Schicksal kaum mehr geredet werden kann, zumal das Wort in eine metaphysische Begriffsform retardiert.

Nachdem Stirner und Fourier als Pole (Individualität vs. Gruppenidentität) des Umgangs mit den Sinnen angesichts von Grenzen befragt sind – wie weit können die Sinne sich ausbreiten, bis sie an die Grenze stoßen, und ist Grenzerkenntnis immer Teil des Erkenntnisakts? –, werden Anarchismus und Empfindung im Lichte des Gesagten zusammengedacht, sodass eine bestimmte Vorstellung von Grenzenlosigkeit entsteht, die weder den Erkenntnisakt in ein Unbestimmbares verfließen lässt, noch die Idee der Grenze ganz aufgibt (wie der Ex-Zentriker bei aller Abweichung auf das Zentrum definitorisch bezogen bleibt). Die Natur dieser Bezogenheit ist nicht konstitutiv in der Weise, dass die Grenze von denen, die Grenzenlosigkeit als Erkenntnisgrund erfahren, praktisch gesucht würde. Vielmehr ist auf den Unterschied von Gesetz- versus Herrschaftslosigkeit zurückzukommen:

---

30 Vgl. etwa Thomas Wallgren. „Philosophy without End: Wittgenstein and Pyrrhonian Scepticism“. In: Ilse Somavilla, James M. Thompson (eds.). *Wittgenstein und die Antike/Wittgenstein and Ancient Thought*. Berlin: Parerga, 2012, S. 163-213.

Anarchismus geht es um die Abwesenheit jener Herrschaftsformen, die in der Geschichte bewiesen haben, die Umformung zu Unterdrückungsinstrumenten nur allzu gut zu vertragen. „Zerstörung ist Aufbau“<sup>31</sup> – diese Beschreibung anarchischen Tuns scheint den Destruktionsimpuls über Gebühr, d. h. über eine imaginierte Zerstörung unterdrückender Institutionen hinaus, auszuweiten. Es geht aber, wie gezeigt werden soll, nicht um die Umdeutung des Zerstörerischen in eine Aufbauqualität, die den Anarchismus prägt und zu Vorurteilen ihm gegenüber geführt hat, als sei jeder anarchische Ausdruck gewaltförmig, sondern um eine affektive Erfahrung, vor Deutungen und Umdeutungen zunächst – in der Phase der frühen Bildung des Ich – geschützt zu sein. Wie Wittgenstein sagte, dass wir Urteile erben, an denen wir dann lernen teilzuhaben, bevor wir überhaupt in der Lage sind, sie zu diskutieren<sup>32</sup>, da wir in den Raum der triftigen Gründe, der Diskutierbarkeit von Sachverhalten erst eingeführt und zugelassen werden müssen. Das Kriterium des Anarchismus ist indes nicht die Gewalt – nicht die äußerliche, sondern eine innere Struktur, die der Gleichgültigkeit nahekommt, indem sich hier affektiv ankündigt, was als Wunsch nach Gleichberechtigung von Personen seine soziale Ausformung finden kann. Dabei ist es wichtig, „Gleichberechtigung“ nicht nur als standpunktgebundenes Ideal zu betrachten, sondern es als eines im Kreuzungspunkt sozialer und politischer Determinanten aufzufassen, die ein Spannungsfeld bilden, das den Akteuren in ihren sinnstiftenden Verfahren nicht immer bewusst ist. Im Kontext des Anarchismus ist damit gemeint, dass es nicht darum geht, Diskurse, die der sogenannten Abweichung zugeschrieben werden, zu hierarchisieren und jene auszuzeichnen, die der eigenen Form und dem eigenen Erbe am ähnlichsten sind (Identitätsargument).

Die Rolle weiblicher Emanzipationsbestrebung etwa überlagert nicht das utopische Potenzial und die utopische Gerichtetheit der gegebenen Entwürfe. Wie Mary Wollstonecraft auf der Seite des *revolutionary feminism*<sup>33</sup> steht, damit subsumierbar ist, aber auch Vorbildfunktion haben kann, können William Godwins Untersuchungen deutlich dem philosophischen

---

31 Vgl. nur Rudolf Krämer-Badoni. *Anarchismus: Geschichte und Gegenwart einer Utopie*. Wien: Molden, 1970, S. 63ff.

32 Vgl. Ludwig Wittgenstein. *Über Gewißheit. Werkausgabe* (Band 8). Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984.

33 Vgl. Gary Kelly, *Revolutionary Feminism. The Mind and Career of Mary Wollstonecraft*. New York: St. Martin's Press, 1996.

Diskurs zugerechnet werden, und überschneiden sich die verschriftlichten Ausdrucksweisen erfolgreicher Subjektivierung. Wie die Erkenntnis einer Unrechtsform die Erkenntnis einer anderen lange verdecken kann, bis die Bewusstwerdung einsetzt.<sup>34</sup>

Auf die Frage nach dem Anarchismus übertragen trifft die Forcierung von Herrschaftslosigkeit im Individualitäts- (Stirner) wie im Genussmodell (Fourier) sich mit der Behauptung der Legitimität der jeweiligen Beobachterposition. Täuscht bei Fourier die Lustorientierung im ersten Moment über den strengen Ordnungsanspruch hinweg, der die „Harmonie“, d. h. die ideal gedachte Gemeinschaft, durchzieht und die Lust typisiert, aktualisiert Stirner die Kategorie des Individuums als Residuum traditioneller philosophisch gedachter Ich-Stärke. Die deutliche Betonung der politischen Seite des Anarchismus-Diskurses ist der persönlichen jedoch stets übergeordnet gewesen. Auch Stirner zielt auf den Diskurs, der vom Eigentum handelt. Beide Bereiche sind aber nicht deshalb nicht zu trennen, da im Privaten wie in einem Brennglas politisch Behauptetes sich beweist oder widerlegt (das Private ist politisch), sondern weil die Entscheidung für den Anarchismus als scheinbar individuelle Lebensform mit der politischen Ausdrucksform (in Taten oder politischer Publizistik) fast immer zusammenfiel. Dabei ist die Möglichkeit, anarchische Orientierung zu behaupten (ähnlich dem Reden von Homosexualität und nicht nur über sie), abhängig von der Position im sozialen Gefüge, die es ermöglicht, sich zu dem Konzept zu bekennen, in dem man, in den Worten Errico Malatestas in *Ein anarchistisches Programm* (1920), glaubt,

daß die meisten der Übel, die die Menschheit quälen, von einer schlechten gesellschaftlichen Organisation herrühren; und daß der Mensch sie beseitigen könnte, wenn er nur wollte, und wenn er wüßte wie.<sup>35</sup>

34 Vgl. z. B. Didier Eribons Erkennen der stärkeren Scham angesichts seiner Arbeiterherkunft aus den sogenannten *classes populaires* als der Homosexualität, die sich als ressourceneröffnende Querverbindung zu Schichten erwies, die sonst unerreichbar gewesen wären: Didier Eribon. *Rückkehr nach Reims*. Aus dem Französischen von Tobias Haberkorn. Berlin: Suhrkamp, 2016.

35 Errico Malatesta. „Ein anarchistisches Programm“ [zuerst 1920]. In: *Anarchismus. Theorie, Kritik, Utopie*. Hgg. Achim v. Borries, Ingeborg Brandies, Frankfurt/M.: Melzer, 1970, S. 251-272, hier: S. 251.

Malatestas Perspektivierung spricht von schlechter Organisation und einem Informationsdefizit, nicht von der Unmöglichkeit der Ordnung. Es ist nur die gegebene Ordnung, in die jemand sich nicht finden kann. Er präzisiert die Fähigkeit des Menschen zum Anarchismus als Fähigkeit, die schlechte Ordnung zu erkennen, um eine neue einzusetzen. Damit ist zweierlei gesagt, das gegen die Vereinfachung des *common sense* spricht, Anarchie und Unordnung zusammenzubringen: Es ist eine zeitweilige Lockerung einer als falsch erkannten Ordnung, die angestrebt wird, nicht der Ruf nach Ordnungslosigkeit. Grenzenlosigkeit ist offenbar zweierlei: Geborgenheit und Grenzferne. Dies spiegelt noch nicht den Konkretismus der Kritik (wie er etwa in Augustin Souchys Ausführungen zur Kollektivierung in Katalonien<sup>36</sup> oder Gaston Levals Gedanken zu Kollektiven in Spanien<sup>37</sup> zu finden ist), bereitet ihn aber vor.

Max Stirner indes ist die Zäsur der Diskussion des Anarchismus, die den Individualismus, der bei der Emanzipation des Bürgertums in der Form des Besitzindividualismus eine wichtige Rolle gespielt hatte, an seine anarchischen Implikate erinnerte. Stirner hat, mit Goethe, seine „Sach auf Nichts gestellt“ und damit jeglicher Frage nach rettender Fundierung – rettend in Bezug auf eine Sinnkategorie, die sich im Laufe der Rezeption Stirners und mit Blick auf die Entwicklungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts immer mehr verflüchtigte – abgesagt.<sup>38</sup> Die Bewandnis der Eigentumsfrage in anarchistischem Kontext liegt darin, dass das Eigentum gerade nicht nur eine Freiheit sein kann, die das, was gewünscht und begehrt wird, wirklich *einbringt*. Hierzu zunächst Stirner in der Zweiten Abteilung seines Hauptwerks (dessen Aufbau nach Feuerbachs *Das Wesen des Christentums* angelegt ist):

Du willst, wenn Du es recht bedenkst, nicht die Freiheit, alle diese schönen Sachen zu haben (Speisen und Betten im Gegensatz zu Kommissbrot und Strohlager, S. M.), denn mit der Freiheit dazu hast Du sie noch nicht; Du willst sie wirklich haben, willst sie *dein* nennen und als *dein Eigentum* besitzen. Was

36 Vgl. Augustin Souchy. „Die Kollektivierung in Katalonien“. In: v. Borries/Brandies. Anarchismus (wie Anm. 35). S. 305-318.

37 Vgl. Gaston Leval. „Kollektive in Spanien“. In: v. Borries, Brandies. Anarchismus (wie Anm. 35). S. 319-333.

38 Vgl. Max Stirner. *Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften*. Ausgew. und mit einem Nachwort versehen von Hans G Helms. München: Hanser, 1970 (3. Auflage). S. 35ff.

nützt Dir auch eine Freiheit, wenn sie nichts einbringt? Und würdest Du von allem frei, so hättest Du eben nichts mehr; denn die Freiheit ist inhaltsleer. Wer sie nicht zu benutzen weiß, für den hat sie keinen Wert, diese unnütze Erlaubnis; wie Ich sie aber benutze, das hängt von meiner Eigenheit ab.<sup>39</sup>

Im ökonomistischen Missverständnis auf den Spuren Hegels versichert das – objektivierbare – Eigentum das großgeschriebene Ich seiner selbst. Es ist weniger psychologisch zu denken als egoistisch, in einer Umdeutung, die dem Egoismus als Prinzip geben will (entgegen Stirners erklärter Absicht)<sup>40</sup>, was ihm versagt wurde, nämlich, Prinzip werden zu können. Dass in der Verallgemeinerung zum Prinzip gerade keine Freiheitsform artikuliert wird<sup>41</sup>, sondern der Anfang – principium – festgeschrieben auf eine Kategorie, verwundert nicht. Stirners Werk steht nicht allein, auch wenn der „Einzig“ das Zentralmotiv bildet. Das Erbe Hegels (und Kants) in Bezug auf die Eigentumsfrage bremst hier Stirners Furor. Er musste gebremst werden, um als Konzept in ein größeres Konzept – die anarchistische Bewegung – integrierbar zu sein. Stirners *Einzig* behauptet Einzigkeit in einem mit anderen geteilten Diskurs, das ist *conditio sine qua non*. Aber Freiheit ist eben, wie Stirner sieht, ein Begriff, der sprachliche Aneignung verlangt. Die materielle Seite des Eigentumsbegriffs reicht nicht aus. Man, in unbefragter Verallgemeinerung, wolle die schönen Sachen wirklich *sein nennen*. Vor dem expliziten *linguistic turn* im 20. Jahrhundert – zuvor gab es den scheinbar impliziten im 19. Jahrhundert – verweist Stirner auf die Kraft des sprachlichen Symbolsystems, Objektivierung, die eben nicht nur im Gegenstand statthat, zu beglaubigen. Das Ontische genügt nicht, es muss partizipieren an dem, was als Symbolsystem die Werte der Menschen immateriell trägt. Damit gibt es den Widerspruch bei Stirner, im obigen Zitat, dass es nicht nur das Eingebachte, also individuell objektiviert und besessene Eigentum ist, in dem Freiheit besteht. Die Partizipation am Symbolsystem der Sprache (Dinge mein *nennen*) zeigt gerade in die entgegengesetzte Richtung: Die Konventionalität der sprachlichen Übereinkunft ermöglicht es Stirner,

39 Ebd., S. 106.

40 Vgl. Max Stirner. „Recensenten Stirners“. In: Max Stirner. *Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes „Der Einzige und sein Eigentum“*. Faksimile-Neudruck der 2. Auflage Berlin 1914. Hg. John Henry Mackay. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1976, S. 343-396, hier S. 346.

41 Vgl. Marcus George Singer. *Verallgemeinerung in der Ethik: zur Logik moralischen Argumentierens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975.

sich als Individuum zu denken – der Einzige ist nichts ohne die Möglichkeit, es zu sagen. Was bringt Freiheit „außer sich“ ein? Ist sie nicht genug? Ist sie nicht Element, statt Ergebnis, Ermöglichungsraum? Und: Ist die nach Stirner „inhaltsleere“ Freiheit in dieser Ungebundenheit nicht Regulativ- und Prozessbegriff? Ist Freiheit solange „unnütze Erlaubnis“, bis sie benutzt wird? Diese Frage ist im Blick auf die Verbindung von Anarchismus und Empfindung besonders wichtig, wo sie – sozialphilosophisch gesprochen – den Anderen einbezieht. Stirner hatte in dem Text *Recensenten Stirners* diesen Punkt erläutert:

Um Dich dreht sich alles, Du bist die Mitte der Aussenwelt und die Mitte der Gedankenwelt. Deine Welt reicht so weit, als Dein Fassungsvermögen reicht, und was Du umfassest, das ist durch das bloße Fassen Dein eigen. Du Einziger bist „Einziger“ nur *zusammen mit* „*Deinem Eigentum*“.<sup>42</sup>

Der Einzige ist einzig nur mit seinem Eigentum, d. h. mit der Welt, die er als Eigentum betrachtet. Damit umfasst er sie zwar, aber – darin besteht die Hybris, die zur Freiheit führen soll – nur in Bezug auf die Funktion, seine Einzigkeit zu bestätigen. Freiheit als Erlaubnis, die man annehmen muss, der man genügen muss, hat einen eigenen Zwang. Es ist der Zwangscharakter des erlaubten Glücks, das geschieht, wie auf einen Befehl, wenn man sich dafür entscheidet. Die Unfreiheit dieser Stirner'schen, stark konzentrierten Freiheitsform besteht in der äußeren Lenkung des Freiheitswunsches hin zur Erfüllung. Für die Frage des Zusammenhangs von Anarchismus und Empfindung mit dem Punkt einer kindlichen Instituierung, In-Geltung-Setzung anarchischer Gefühlslagen ist bedeutsam, dass Stirners Ich sich von einer Grenzenlosigkeit nährt, insofern er denkt, mehr zu sein als er ist, dies aber als Konzentration versteht, nicht als Ausdehnungswunsch. Kann eine Freiheitsvorstellung als eine Reduktion verstanden werden, die dann noch ökonomisch perspektiviert ist? Dass, wer kein Recht fordert, auch keines anzuerkennen braucht<sup>43</sup>, geht nur so lange auf, wie der Verkehr mit den Anderen sich gegen die heiligen Bande positioniert, die ihn lange Zeit prägten: „*Alles Heilige ist ein Band, eine Fessel*“.<sup>44</sup>

---

42 Stirner. *Recensenten* (wie Anm. 40). S. 354 (Hervorh. i. Orig.).

43 Vgl. Stirner. *Der Einzige* (wie Anm. 38). S. 136.

44 Ebd., S. 137 (Hervorh. i. Orig.).

Säkularisiert sich die Umgebung des Anarchischen, fallen die Fesseln des Heiligen, die kontrastiv Sinn gaben, weg. Die Empfindung der Grenzenlosigkeit, die dem Anarchisten wenigstens temporär denkbar und wünschbar wird, ist begünstigt; allerdings auch, trotz Säkularisierung, ein Wunderbares, das das Kind (mit Arendt als Natalität) erfahren kann, da es nicht zugeordnet, sondern geliebt wird. Es ist ein Affekt, der anerkennt, was das Kind ist, ohne damit nahezulegen, eine Erlaubnis müsse ausgekostet werden. Es reicht, dass kein Verbot gefühlt wird, der Zustand ist schwebend, unentschieden, damit neutral.

Wird Anarchismus als Befreiungsbewegung nicht nur im Geistigen, sondern auch auf der Ebene der Empfindungen verstanden, kann sie zurückgehen in eine Zeit, als das Verbot nicht gebrochen werden musste, um Freiheit zu fühlen. Die Anerkennung war umfassend und ging mit einer Gleichgültigkeit einher, die eine Regung des Kindes nicht vor einer anderen auszeichnete. Damit verliert sich die Vorbedingung der Hierarchisierung, Unterscheidungen zu treffen, die die Hierarchisierung ermöglichen. Anarchismus und Empfindung sind nicht deshalb im Wort Grenzenlosigkeit verbunden, weil die anarchistische Aktion diese herbeiführte. Vielmehr kann es eine Affektlage geben, die jenseits des Verbots wie der Erlaubnis steht und die normative Sphäre aufgrund eines Schmerzes vermeidet, der nicht verwunden wurde. Es zeigt sich, dass das Aufbegehren, die revolutionäre Geste (die etwa in der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit die Frauen ausschloss) Elemente bewahren, die zur Ordnung gehören und sogar, wenn sie gelingen, zu einer Ordnung zurückführen, die dann in einer neuen Welle der Entwicklung die gleichen Abstoßungsreaktionen ausbildet (das Neue wieder wünschen lässt). Wenn jedoch Anarchismus nicht nur im Sinne von Positionen, als Ismus, als lehrbares Konzept aufgefasst wird, wenn man fragt, was unwiederholbar daran ist und individuell (im Gegensatz zum konzeptuellen „Einzigem“, der von Hegel zehrt und weitere Filiationszeichen zeigt), gerät die Zone in den Blick, in der sich das Ich bildet, ohne es zu wissen, ohne eine Einzigkeit zu behaupten. Sie geschieht ihm wie das Geborensein. Stirners sozialphilosophische Hybris (was der Einzige umgreift, wird sein Eigentum, indem es diesen bestätigt) ist gesellschaftlich anschließbar. Der Rückgang auf eine mögliche Freiheitsform der Kindheit ist darum ungewohnt, weil die Entwicklungslehren (von der Moralentwicklung (Kohlberg) bis zur Stufenfolge, die das Kind in eine Sozialität einsetzt (Varro, Rousseau, v. Hentig)), vom Ziel her argumentieren und oft eine Invarianz annehmen, die dem Leben entgegengesetzt ist. Orientierungsmarke sein zu wollen ist das Ziel dieser Konzepte, aber Orientierung



gibt auch der Einzige und will gehört werden (wenn auch nicht unbedingt, um solche zu finden, die folgen). Stirner sieht die Kinder als solche, die allem ihre Schwächen ablauschen, die hinter die Dinge kommen wollen und die, wenn sie dies getan haben, Strafe nicht mehr fürchten müssen.<sup>45</sup> Kindheit ist hier jedoch der zu überwindende Zustand. Der Sinn für das Wunderbare steht im Dienste der Entlarvung. Damit bleibt die Reduktion auf die Einzigkeit, die nicht ein Was sein will, das diskursiv erklärt würde, jener Ordnung definitiv verbunden, vor der sie sich zurückzieht. Nicht räumlich, aber in der geistigen Konstruktion eines Ich, das gegen das Kollektiv steht und es in der Ablehnung bejaht. Der Unterschied zum Wunderbaren der Kindheit, das Benjamin kannte – nicht in Funktion, märchenhaft, langsam (die Zeit spielt kaum eine Rolle) – ist, dass Kindheit als Freiheitsform nicht gesucht werden kann, wie der Zustand der Grenzenlosigkeit dem Kind zufällt. Die teleologischen Antriebe sind zu schwach, der überlieferte Schmerz, der über der Familie liegt, verdoppelt die Neutralität des Kindes, das keine „Geschlechtsidentität“ kennt und nicht kennen soll. Der Anarchismus der Empfindung besteht nicht darin, auf neue, ungewohnte, normfremde Weise mit anderen zusammenzuleben, sondern darin, nur der Regung zu gehorchen, die sich wirklich zeigt (wenn die Zeit kommt) und allen ideologischen Anteilen der Herzenserziehung dadurch zu entkommen, dass der Schmerz diese Erziehung verdeckt, wenn nicht unmöglich macht.

Man sagt, Stirner habe auf Turgenjew gewirkt.<sup>46</sup> Die Wirkung des Anarchischen ist in dessen *Erste Liebe* (1860) vielleicht noch eindringlicher zu sehen als in dem Bezug auf Dostojewski, da die Liebe hier anarchisch im Schmerz sich erfüllt und diesen duldet (nicht sucht). Die züchtigende Geste des Geliebten gegen Sinaida erschreckt den verliebten Knaben, er ahnt das Fehlen des Ökonomismus, das Unmaß des Leidens, des Ertragens, dem das Glück vorausging (das auf den Schmerz hinführte). Sinaida stirbt am Ende der Novelle, der Erzähler fühlt Gleichmut. Der Vater wird ihr nichts mehr tun, sie wird, wie Wladimir, der Erzähler, nicht mehr fühlen.<sup>47</sup> Das Beispiel zeigt, dass ein ungeordneter Affekt, der dem traditionellen Liebesausdruck entgegensteht, diesen umso mehr charakterisieren kann. Am Ende

---

45 Vgl. Stirner. Der Einzige (wie Anm. 38). S. 38.

46 Bernd Lutz. *Philosophen-Lexikon*. Stuttgart: Metzler, 1989. Darin: Norbert Waszek. „Stirner“. S. 754-757, hier: S. 754.

47 Vgl. Iwan Turgenjew. *Erste Liebe und andere Novellen*. Aus dem Russischen von Ena v. Baer u. a. München: Insel, 1977.

der Liebesverwirrungen steht das Neutrale, das Nicht-mehr-Fühlen. Wenn es heißt, dass der Anarchismus, der in Russland reiche Tradition hat<sup>48</sup>, auf Turgenjew gewirkt habe, kann dieser Autor deshalb als Beispiel gelten, weil er den Zusammenhang von Anarchismus und Empfindung (und Gewalt) im Blick auf ein kommendes Neutrales verdeutlicht: Zwar ist der Affekt (Sinaida wird mit der Peitsche geschlagen und erträgt es) in ein Konzept von „Liebe“ integriert, das seit jeher gewaltförmige Elemente hatte und der Aufrechterhaltung staatlicher Herrschaft diene. Zum anderen jedoch kann ihr Aushalten des Schmerzes als Bejahung desjenigen gesehen werden, den sie liebt. Der Affekt wird gewaltförmig (die Beziehung besitzt keine Legitimität, das ist ihr „Neutrales“), der Leser versteht nicht, die Fabel ist nicht gebrochen.

Die Geschichte, in der die hilflose Verliebtheit des jungen Mannes ihn lange nicht sehen ließ, dass sein Vater, wie man im patriarchalen Idiom gesagt hätte, den Sieg davongetragen hatte, kann neben der Illustration der Affektqualität des Anarchischen (zu der man eben nicht nur das literarische Zeugnis aufsuchen muss) als Brücke zum – neben Stirner – zweiten Beispiel Fourier gelten.

Charles Fourier, Utopiker und Frühsozialist, betont, anders als Stirner, die kollektive Seite der Ausschweifung gegen die Konzentration auf den Einzelnen als Einzigen. Bei Fourier ist auffällig, dass seine neue Liebeswelt<sup>49</sup> neu ist im Sinne einer neuen Ordnung. Es ist ein Beispiel für die utopischen Valeurs des Anarchischen, aber in der Rezeption Fouriers als Utopiker liegt bereits ein befriedendes Moment. Er wird direkt an den Diskurs angeschlossen, der, entfernt von der Frage nach Verwirklichung, als Wissensvermittlung gelehrt wird. Das ist im Falle des Verständnisses des Anarchischen als Affektqualität schwieriger: Kann man Anarchie lehren? Nur, wenn sie auf das Lehrbare beschränkt ist. Dies ist in der Geschichte und den Geschichten der Anarchie, von Nettlau über Zoccoli bis zu Irving Horowitz, James Joll oder Stowasser u. a. insofern der Fall, als die Geschichte des Anarchischen, neben der notwendigen und nicht zu kritisierenden Auswahl, die jede Darstellung treffen muss, als Propositionalisierung erscheint. Damit ist gemeint, dass anarchisches Tun und anarchische Konzeption zu propositionalen Inhalten

---

48 Vgl. nur Paul Avrich. *The Russian Anarchists*. Princeton: Princeton University Press, 1967.

49 Vgl. Charles Fourier. *Aus der neuen Liebeswelt. Über die Freiheit in der Liebe*. Ausgew. und eingel. von Daniel Guérin. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Berlin: Wagenbach, 1977.

werden, die man wissend in Dass-Sätzen ausdrücken kann. In den genannten und anderen Darstellungen des Anarchismus dominiert die Sicht auf den Traum von Herrschaftslosigkeit in propositionalen Finitismen. Als könnten Wörter, die Sachverhalte beschreiben, die dass-förmig sind, die „Sehnsucht nach Anarchie“ (Meusel) wiedergeben, die die Bewegung affektiv trug und trägt, wenn nicht zusammenhält.

Fourier verdient in diesem Sinne nicht nur Beachtung wegen eines inhaltlichen Konzepts. Der Grund, warum er als letztes Beispiel genannt wird, ist, dass er zwei Dinge verbindet, die für die Frage nach Grenzenlosigkeit, in deren Empfindung Anarchie sich vorbereite, wichtig sind: zum einen die Betonung des Motivs der Lust als „Beweggrund der ganzen Fourierschen Konstruktion“<sup>50</sup>, der eine Freiheitsform der Liebe zu entsprechen scheint:

Every incoherent society feels to some extent in need of the characteristics of the next period, and none more keenly than Civilisation, which is overtly critical of its own characteristics, for example of the duplicity which governs matters of love: plays, novels and salons resound with mockery of it, as the same jokes, worn-out by frequent repetition, reappear day after day, as if they were new. These are principally aimed at women, inappropriately so, as each sex strives to outdo the other in the self-deception with which they conduct their affairs. If men seem less deceitful it is because the law allows them greater latitude and regards as gallantry in them what in the weaker sex it deems a crime.<sup>51</sup>

Lust ist eine Freiheitsform, unter der sich jeder etwas vorstellen kann; demokratisch durch den imaginativen Anteil, mehr als der Kunstgenuss.

Der doppelte Blick auf die Liebe, der den Frauen die Schuld, den Männern die Galanterie gibt, ist nicht der Hauptaspekt des kritisch-utopischen Sozialisten Fourier. Es ist aber ein Aspekt, der insofern zur Erinnerung an die Affekte als Träger des Anarchischen werden kann, als er die Unterschiede, die in Liebesdingen zwischen Frauen und Männern lange gemacht wurden und noch gemacht werden, aufheben will, was zur Neutralität als Erfahrung

---

50 Roland Barthes. *Sade, Fourier, Loyola*. Übersetzt von Maren Sell und Jürgen Hoch, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986, S. 95.

51 Charles Fourier. *The Theory of the Four Movements*. Ed. by Gareth Stedman Jones and Ian Patterson. Translated by Ian Patterson, Cambridge: Cambridge University Press, 2008 (third printing), S. 91.

des Kindes hinführt, die zunächst ungewusst ist, und nicht immer bewusst ist, selbst wenn sie in der anarchischen Handlung sich äußert:

A [...] way of leading men and women alike to complete freedom and openness in affairs of love, and of bringing the whole social body to sexual freedom, is by an indirect and purely economic operation: The *progressive household* or *nine-group-tribe*, which is the domestic order of the seventh social period [...]<sup>52</sup>

Trotz der befreienden Absicht ist Fouriers Lösung, zum anderen, eine ökonomische Operation. Diese spiegelt auf Gruppenebene den Ökonomismus der Eigentumszentriertheit Stirners. Es ist die Frage, ob ökonomische Lösungen (wenn man von der Verbindung des Wortes Kommerz zu seiner ursprünglichen Bedeutung der Liebesvereinigung absieht, die es hatte, bevor von *doux commerce* die Rede war) die Freiheit geben können, die der Anarchismus – als sein verbindendes Kriterium – sucht. Die Lust ist bei Fourier ein Kalkül, und sie ist zu ordnen, um sie zu sichern. Damit ist in der Sicherung der Lust die Ordnung zu einem Gesetz gemacht, dem zu folgen ist. Letztlich: Ein Entwurf als Antwort auf das *Hobbesian problem of order*, nicht Freiheitsform. Fourier ist kontextbezogen wichtig, weil er die Illusion der Reinheit des Marktes, vor dem jeder mit dem richtigen Produkt ungeachtet seiner Umstände und Herkunft bestehen könne, in der ökonomischen Lösung fortführt. Diese ist jedoch zu kritisieren, weil der Markt nie nur sanft war und der Verkehr der Waren ebenso viel Unfrieden wie Genuss und Befriedung brachte, da er die Bedürfnislagen der Menschen einer unabwendbaren Änderung unterzog und sie zu Marktteilnehmern machte, die sich mit Aufkommen des Marktes zu ihm verhalten mussten.

Das positive Element der ökonomischen Reduzierung des Menschen auf den Marktteilnehmer in Bezug auf die anfängliche Frage nach einer vorbereitenden Affektqualität des Anarchischen ist dagegen, dass die angemäße Reinheit und Unschuld des Marktes im noch nicht zur Gesellschaft hin entwickelten Kind eine Entsprechung finden kann. Fourier betont die Lust, das ist ein Unterschied zu jenen, die in der Gesellschaft den öffentlichen Bereich sehen, der dem Privatum entgegensteht. Zudem aber hat seine Lösung des Liebesproblems (der doppelten Moral, der Dichotomisierung der Frauen als Typisierung in Gut und Böse) den Realismus des Marktes, der zu seiner Ordnung diszipliniert, damit der Tausch gelingen kann. Ohne auf Fouriers

---

52 Ebd.

Gesamtentwurf hier näher eingehen zu können (nach Barthes besteht die eigentliche Tabuverletzung Fouriers in der Hochschätzung des sonst verachteten Geldes)<sup>53</sup>, gibt er einen Hinweis, der für die Beantwortung der anfänglichen Frage wichtig ist, wie es zu denken sei, dass in der Kindheit eine Bereitschaft zum Anarchischen sich ausbilden kann, die nicht nur den Affekt der Sehnsucht nach Anarchie zulässt, sondern die Anarchie selbst als affektgebunden, als Ausdruck einer frühen Vorbereitung zu ihr auf der Gefühlsebene (als Erfahrung von Grenzenlosigkeit) versteht. Worin nun besteht diese Grenzenlosigkeit, und worin besteht der Hinweis Fouriers?

Vor der Propositionalisierung, die in der Wissensvermittlung die Geschichte des Anarchischen handhabbar machte, steht das Kind. Die ökonomische Lösung des Liebesproblems bei Fourier, also die Einhegung der Liebe in ein entschärfendes Kalkül der Lust und ihre penible Ordnung (bei Hochschätzung des Geldes, das die Lust umzusetzen erlaubt), verwies das eigentliche Freiheitsverlangen der Liebe an einen sekundären Ort. In der Affektqualität des Anarchischen aber lebt sie weiter. Wenn es aber nicht nur um die Liebe geht, also um das, was sie jenseits des Kalküls verheißt, sondern um ihre Ökonomisierung unter dem Label der politischen Utopie im Gefolge der Ideen Saint-Simons, ist die eigentliche Pointe nicht die Lust, sondern die Orientierung an der gesellschaftlichen Organisation. Dann ist es angemessen, hinter die Entwicklung des Menschen zu dem, der seine Sinne ganz nutzt, in die Kindheit zurückzugehen und in einer Hinsicht auf Fourier Bezug zu nehmen, die nicht auf den ersten Blick ins Auge fällt.

Fourier hatte das Gleichgewicht betont, das sich angesichts der ökonomischen Lösung für das Liebesleben der Frauen und Männer ergebe. Er scheint etwas geradezurücken, das zutiefst hierarchisch geordnet war, und in ein Gleichgewicht zu bringen, das die Hierarchie auflöst und eine einheitliche Ebene verträgt (um den Preis des Ökonomismus). Nicht nur die sozial regulierende Annahme der Reinheit des kapitalistischen Marktes aber ist die *Denkfigur des Gleichgewichts*, an die Fourier anschließt. Vielmehr liefert sie eine Vorlage dafür, wie die mögliche affektive Vorbereitung des Anarchismus in einem frühen Stadium der Entwicklung des Menschen zu denken ist: Das Kind – wir hatten von Gleichgültigkeit gesprochen, die es vom üblichen Belohnungssystem abkoppelt, und der Vorstellung der Erziehung als Investition, die zunächst nichts einbringt – kann unter bestimmten Umständen als vorherrschenden Eindruck der familialen Struktur Neutralismus erfahren.

---

53 Vgl. Barthes. Sade, Fourier, Loyola (wie Anm. 50). S. 99-101.

Da es nicht begrifflich reflektiert, nur in den Gefühlsäußerungen auf die dargebotene Rahmenqualität seiner Ereignisse antwortet, ist die Reaktion auf den Neutralismus unmittelbar. Wie die weiter oben erwähnte Natalität, das unabwendbare Faktum der Geburt, ist der Neutralismus nichts, was das Kind wählt, sondern etwas, das es vorfindet. Es ist kein Motiv seines Seins, sondern ein Modus. Das Besondere ist, dass die Neutralität ungewusst ist, also etwas, das sich meist nicht in der Konstanz des Gefühls erschließen kann, sondern eine mit positiver Gewichtung versehene Äußerungsform braucht. Diese ist nicht festgelegt, wohl aber die nicht an ein bestimmtes Ziel gebundene spätere Gerichtetheit des im Neutralen befangenen Kindes.

Anarchismus als Erfahrung von Grenzenlosigkeit hat also die Form des Neutralen. Es ist nicht nur jene theoretisch gesehene Figur, die etwa Blanchot bekannt gemacht hat, auch wenn poststrukturelle Tendenzen, die den Sinn in der Schwebelage halten oder zerstreuen, dem Neutralen auf den ersten Blick nahe sind.<sup>54</sup> Der Neutralismus, den das Kind als *Element* erfährt, da Ordnungsmechanismen zuvor versagten, ist darauf gerichtet, sich, als Ausnahme der Erziehung der Geschlechter im Sinne zweiwertiger Logik, in den Gesellschaftszusammenhang wieder anzugleichen. Dies aber wäre der Entzug des Elements, das das Kind leben ließ und das es kannte. Wie jede Neutralisierung zugleich Sinn schafft (den der Neutralisierung selbst, der eine ontische Gegenwart zukommt) und Sinn verneint (hier den der Dichotomisierung des gewöhnlichen Erziehungsvorgangs, der noch die Handhabung von Entwicklungslogiken wie der Kohlbergs prägte), ist der Neutralismus ein Element, das das Kind leben lässt, obwohl es dies nicht weiß, verhindert zugleich aber die Übernahme jener basalen Vorurteilsstrukturen, die das Leben in der Gesellschaft (im soziologischen wie im affektiven Sinne) gewöhnlich ermöglichen. Der erwartbare Lebensentwurf (Ökonomismus, Reziprozität, Gehorsam mit Belohnung) ist gestört. Im Anarchismus kehrt das Kind, dessen Artikel sächlich ist, in den Zusammenhang zurück, den es in einer Schonform der Geborgenheit kennenlernte. Sich gegen die Gesellschaft zu wenden, sie in Frage zu stellen und diese Frage auf neue Weise zu beantworten, ist der Ausweg aus der ungewussten Neutralität. Diese ist mehr als eine psychologische Lage, ist eine Weise, sich inmitten der Anderen zu begreifen. Sozialphilosophisch

---

54 Vgl. nur Alice Lagaay, „Ein Schweigen, das nichts sagt? Zur Figur des ‚Neutrums‘ bei Maurice Blanchot und Roland Barthes“. In: Hg. Sandra Markewitz. *Jenseits des beredten Schweigens. Neue Perspektiven auf den sprachlosen Augenblick*. Bielefeld: Aisthesis, 2013, S. 247-265.

beschrieb Stirner die Anderen als Resonanz der Einzigkeit; Fourier ordnet die Liebe als regulierte Freiheitsform im Gesellschaftlichen. Hier aber geht es um die individuelle Vorbereitung anarchischer Ausdrucksformen im Rahmen einer Vorurteilslosigkeit, die sich nicht der sogenannten rationalen Einsicht, sondern dem Bruch verdankt, wie kollektive Leidereignisse und Katastrophen ihn erkenntnisstiftend bringen können.

„Weder Denken noch Tun gibt es ohne eine Art von Gefühl.“<sup>55</sup> Das Kind unter der Bedingung ungewusster Neutralität, das in den Diskurs nicht eingeübt ist, der Ja und Nein trennt, um zu verstehen, aktualisiert diese Bedingung des Gefühls. Damit ist es nicht in Gefahr, ein Anhänger einer Bewegung zu werden, auch nicht jener, die die Abwesenheit des Ja und des Nein preist. Da die Zustände, die familial zum Neutralismus führten, auf Leid basieren, nicht reflexiver Einsicht, also nicht epistemischer Art sind, ist der Neutralismus Reaktion, passiv Hingenommenes, insofern Konstitutives. Es ist ein Element der *passio*, des Erleidens, das säkular das Neutrale hervorbrachte. Damit ermöglicht ein verweltlichter Diskurs, das Höhere unter denen zu suchen, die Affekte teilen und leidensfähig sind. Wie der Neutralismus nicht dauern kann, strebt das Kind, ihn zu wandeln und so die Gesellschaft zu erinnern – auch an das, was sie vergessen hatte. Dem Anarchismus zu folgen ist eine Möglichkeit, ungewusste Neutralität aufzulösen und (etwa in Konzepten, die Liebe und Gleichheit zusammendenken) dennoch zu bewahren. Eine affektive Grundlage des Wunsches nach Herrschaftslosigkeit, die wir im biografischen Beispiel etwa im Schutz und der Geborgenheit finden können, die Bakunin kannte, die ihn die russische Wirklichkeit nicht fühlen ließen.<sup>56</sup>

Geborgenheit ist der Erfahrung von Neutralität insofern verwandt, als sie vor jenen Berührungen mit der Wirklichkeit schützt, die sie als Entscheidungsanordnung präsentieren, in der, um mittun zu können, Partei ergriffen werden muss. Geborgenheit neutralisiert die Einflüsse der Welt, begrenzt, damit etwas gedeiht. Es kann die Grenzenlosigkeit selbst sein. Gelegentlich, wenn die physischen Normen die sozialen übertrafen oder unkenntlich

---

55 So Agnes Heller im Kontext der Diskussion von Utopie und Dystopie: Agnes Heller. *Von der Utopie zur Dystopie. Was können wir uns wünschen?* Wien: Edition Konturen, 2016, S. 7.

56 Vgl. Zoccoli. Die Anarchie (wie Anm. 8). S. 106: „Bakunin wurde nach westeuropäischer Art erzogen und lebte die ersten Jahre außerhalb der russischen Wirklichkeit ‚in einer Welt des Gefühls und der Phantasie, der alle Wirklichkeit fehlte.“



machten, richtet sich das Neutrale auf eine Entscheidung, um den Anschluss an die in Wertunterscheidungen verfahrenende Umgebung doch zu haben, die in einer Sphäre geschehen kann, die Unerfahrenheit und Organisation verbindet und von den Liebesformen, die Fourier ordnet, noch gar nicht weiß. Das Andere der Vernunft, als dessen Variante der ungewusste Neutralismus des Kindes gesehen werden kann, erhält sich in der Grenzenlosigkeit, die den Anarchismus vor seiner Umsetzung und Durchsetzung zum Ideal machte, da er die Handlungsform ist, die dem Bergenden der Arche wie ihrer Ungerichtetheit entspricht. In der Umsetzung der Affektlage des Anarchischen wird die Darstellbarkeit der Propositionalisierung gesichert; gleichzeitig weist die Propaganda der Tat auf den Gefühlszustand des Neutralen, der ebenso wenig gedacht, nur erfahren werden kann.