

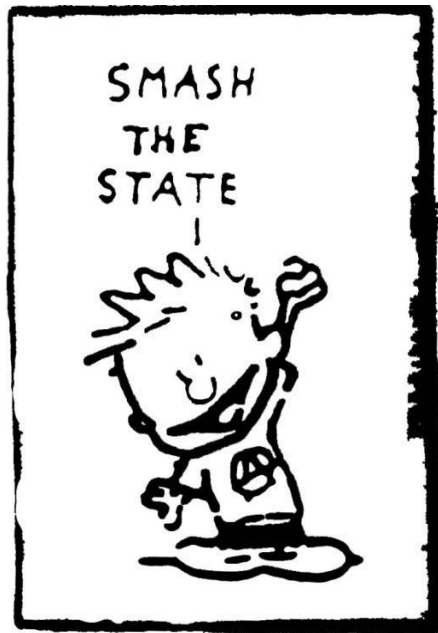
Das Prinzip guter Wille

Über die Naivität des Anarchismus

FABIAN KETTNER

Nach einem Abendessen, so die Ausgangssituation in Fernando Pessoa's kurzer Erzählung *Ein anarchistischer Bankier*, droht das Gespräch zum Erliegen zu kommen; Rettung verspricht wie immer der Rückgriff auf die *vita*. Der eine, „ein großer Händler und namhafter Schieber“, der „rauchte wie einer, der nicht denkt“ (S. 7), ist Bankier, soll früher aber, so hat der andere es gehört, Anarchist gewesen sein. Zur Verblüffung des zweiten erläutert der erste folgerichtig, dass er es immer noch sei, dass Anarchist sein und Bankier sein sich nicht ausschließen. Des anarchistischen Bankiers Argumentation geht aus von dem, was natürlich sei. Der Mensch werde geboren, „um er selber zu sein“, nicht arm, solidarisch oder dergleichen (S. 29), deswegen setze man sich als Anarchist für Gerechtigkeit ein. Weil Gerechtigkeit das sei, „was natürlich und wahr ist“ (S. 16), deshalb lehnt der Anarchist sich gegen Ungerechtigkeit auf. Der Kampf des Anarchisten ist aber nicht nur ein sozialer. Das wahre Übel seien schließlich „die gesellschaftlichen Konventionen und Fiktionen, die sich über die natürlichen Gegebenheiten legen“ und zwar einfach deshalb, „weil sie nicht natürlich sind“ und so „das Natürliche im Menschen niederhalten und unterdrücken“ (S. 14f). Die Konventionen und Fiktionen zu überwinden, das obliegt laut dem Anarchisten einem jeden Einzelnen in einem Akt geistiger Selbstbefreiung. Hat er sich und die seinen von den Fiktionen befreit, dann könne auch die Gesellschaft von diesen befreit werden. Der anarchistische Bankier neigt auch ansonsten zum Individualismus. Weil die Menschen durch die gesellschaftliche Perverterung ihrer natürlichen Eigenschaften zur Tyrannei neigten, sei es besser, wenn jeder für sich auf das allen gemeinsame Ziel hinarbeitet. Seinen Kampf führt der anarchistische

Bankier gegen „die gewichtigste Fiktion in unserer Zeit“, das Geld. Indem er Geld in so großer Menge erwarb, dass Geld für ihn nicht mehr spürbar ist, habe er sich - „auf meine Person bezogen“ - von der Tyrannei des Geldes befreit (S. 52). Quod erat demonstrandum: um Anarchist sein zu können, musste er Bankier werden.



Man weiß nicht, wie Pessoa (1888-1935), laut *Lexikon der Weltliteratur* („Wilpert“) die „beunruhigendste und meistdiskutierte Gestalt der modernen portugiesischen Literatur“, diesen Text verstanden wissen wollte. Er taugt ebenso als Satire auf den Anarchismus wie als literarisches anarchistisches Manifest, denn er enthält den Grundriss der anarchistischen Weltanschauung und Praxis. Gerade weil die anarchistische Verherrlichung der Eigentlichkeit im *anarchistischen Bankier* auf die Spitze getrieben wird, könnte die Erzählung bei Anhängern des libertären Weltbildes einen Prozess der Reflexion in Gang setzen. Ganz so naiv individualistisch und naturali-

stisch wollen einige ihren Anarchismus vielleicht doch nicht verstanden wissen.

Das Pessoa's Darstellung des Anarchismus aber beileibe nicht abwegig ist, sondern wesentliches an ihm - wenn eben auch in zugespitzter Form - trifft, wird deutlich, wenn man das neue Büchlein *Anarchismus* aus der Reihe *theorie.org* des Schmetterling-Verlags zur Hand nimmt, das sich als Einführung in die anarchistische Theorie versteht. Einer der Autoren, Hans Jürgen Degen, ist seit vielen Jahren als Autor und Herausgeber anarchistischer Literatur tätig. Seit 1994 gibt er zusammen mit Uwe Timm [1] die Zeitschrift *espero - Forum für libertäre Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung* heraus.

Natürlich liefern auch Degen und Knoblauch nur eine Version des Anarchismus, denn *den* Anarchismus, die verbindliche Fassung davon, gibt es ja nicht, wie die Autoren betonen. „Anarchismus ist etwas für Selbstdenker und Selbstentscheider“ (S. 6) - die dann aber doch erstaunlich weitgehend das gleiche denken. Die Autoren werben für ihre Sache und bemühen sich deswegen um Image-Pflege. Seit Jahrzehnten wird versichert, dass Anarchisten weder Bombenleger noch Terroristen seien, dass Anarchie nicht Chaos oder Willkür bedeute. Ganz im Gegenteil spreche sich die Mehrheit der Anarchisten für Gewaltfreiheit, Pazifismus und Anti-Militarismus aus. Des Weiteren verweist man gerne darauf, dass man bei einem inzwischen mainstreamgängigen Thema, der Ökologie, schon sehr früh die Nase vorn hatte. Der Anarchist arbeitet nicht erst seit heute friedlich vor allem an sich selbst und an seinem Umfeld, will ein gutes Beispiel für ein anderes Leben sein und möchte die angestrebte bessere Gesellschaft möglichst jetzt schon vorwegnehmen.

Das, was sympathisch ist am Anarchismus - das Aufrührerische, Negierende, Rücksichtslose, sich von allem loszusagen, an allem zu rütteln -, das ist auch naiv. Weil er hierbei stehen bleibt, weil er in diesem Stadium der Entwicklung sei-ner Gedanken verharrt und weil er diese immer wieder und nochmalig umrührt und dies mit deren Weiterentwicklung verwechselt, deswegen ist das, was naiv ist am Anarchismus, auch schrecklich. Denn was sich empört und widersetzt, was negiert - das ist längst nicht mehr eindeutig und von vornherein emanzipativ. Wer mit dem Anarchismus sympathisiert, gerade der muss ihn überwinden. Der Anarchismus sieht sich selbst als die ewige Jugend: ungebunden, wild, unbändig, un- und antiautoritär, also als unfassbar und unfixierbar, sich ständig erneuernd. Er ist aber gleichzeitig von einem erstaunlichen Konservatismus, der nicht immer bloß historisch die Ahnenreihe von William Godwin bis Erich Mühsam pflegt, sondern auch in Sachen Theorie sich dazu verpflichtet zu haben scheint, auf der Stelle zu treten. Er ist dabei von einer bestürzenden Naivität, die an Aufklärungsresistenz grenzt und die den Verdacht aufkommen lässt, hier werde die Unschuldbehauptung aufrichtigen Ungestüms bis aufs Äußerste strapaziert. Der Anarchismus ist nahezu vollkommen taub für jede Kritik. Dies ist erstaunlich für eine Denkrichtung, die dermaßen stark vom negativen Bezug auf Bestehendes lebt, überrascht aber angesichts des demonstrativen Freigeistertums nur im ersten Moment. Der Skeptizismus, dem der Anarchismus als philosophische Haltung nahe steht, ist eben eine besonders gewitzte Art und Weise, sich im Bestehenden einzurichten und dabei noch fein auf Distinktion zu achten. [2] Die Kritik von Marx und Engels am Anarchismus wird von Degen und Knoblauch nur am Rande erwähnt. [3] Deren Kritik an Max Stirner wird nur erwähnt, aber nicht entwickelt und ausgerechnet mit Peter Sloterdijk gekontert. Dabei ist die Auseinandersetzung mit Marx und dem Marxismus das eine der beiden Elemente [4], von dem der Anarchismus historisch lebt. Er ist die revolutionäre Bewegung, die - in Opposition zum Marxismus - eine radikal andere Gesellschaft propagiert und dabei nicht vergisst, den

Staat abzuschaffen. Der Anti-Etatismus ist das Pfund, mit dem er wuchert, auch wenn es schon reichlich Patina angesetzt hat. Denn auch im Marxismus gibt es Richtungen, die den marxistischen Etatismus kritisieren und die vor allem - wohl-gemerkt im Gegensatz zum Anarchismus *und* zum Marxismus - den Staat weder als neutrales Steuerungsinstrument ansehen, noch ihn als ‚Erscheinung‘ aus der Ökonomie hervorgehen lassen, sondern beide in einem wechselseitigen notwendigen Verhältnis zueinander bestimmen. [5]

Ebenfalls nichts hört man zu einem in-zwischen ubiquitären Thema, dem Antisemitismus, der im Anarchismus biographisch beispielsweise bei Bakunin und Proudhon festgemacht werden kann und der strukturell in der Kritik an der angeblichen Überformung der Zirkulationssphäre durch Geld und Zins von Proudhon bis Gesell und Nachfolgern angelegt ist. [6] Das Kapitel zur Kritik des Anarchismus ist überhaupt sehr schmal und peinlich, weil es Zeugnis davon ablegt, wie wenig man - als freier Geist - andere Ansichten auch nur nachvollziehen kann. Denn hier werden nur Positionen erwähnt, indem man Zitate aneinander reiht, und was man nicht versteht (und das ist das meiste), das fertigt man mit abstrakt entgegen gehaltenen Behauptungen ab.

Überhaupt fällt eine Abstraktheit der Argumentation bei Degen und Knoblauch auf. Man begnügt sich damit, Aussagen anhand einer Katalogisierung von Weltanschauungsinhalten zu klassifizieren. Wenn die einen *dies* meinen, dann meinen die Anarchisten aber etwas anderes, weil sie von etwas anderem *ausgehen*. Inwieweit das eine in der Lage ist, auf das andere einzugehen und dabei aufzuheben und inwieweit es überhaupt gerechtfertigt ist, von dem einen oder dem anderen als absolutem Grund auszugehen, das liegt jenseits des Horizonts der „Weiterdenker/innen“ (S. 6). Genau dies kennzeichnet den vorkritischen Bewusstseinsstand des Anarchismus. Auch wenn „es keine allgemeinverbindliche inhaltliche Bestimmung von Anarchismus bzw. Anarchie“ geben könne (S. 13), so handelt man nichtsdestotrotz routiniert einen

Katalog von an sich sicherlich löblichen, aber wahrscheinlich doch nur jederzeit abspulbaren und deshalb inhaltslosen Denk- und Verhaltensvorschriften, wie „Anti-Autoritarismus, Anti-Staatlichkeit, Anti-Zentralismus, Anti-Kapitalismus, Anti-Militarismus, Anti-Patriarchalismus, Anti-Rassismus, Anti-Sexismus“ (S. 6). Dieses Schematische kommt nicht von ungefähr, denn der Anarchismus ist im wesentlichen eine Lehre von Prinzipien, mit basalen Annahmen über (1) Natürlichkeit, (2) den Staat und (3) das Individuum.

Die Basis bildet eine Denkform, die ihm zur zweiten Natur geworden ist: der Bezug auf ‚Natürlichkeit‘, einen imaginierten Naturzustand (nicht in ökologischer Hinsicht), der als normatives Maß an gegenwärtige gesellschaftliche Zustände angelegt wird. Godwin ging „von der anthropologischen Annahme aus, dass der Mensch von Natur aus frei“ sei (S. 27). Bakunin wollte die Menschen per Revolution in einen Zustand versetzen, „in dem sie an ihre ursprünglichen, durch die vielfältige Herrschaft verlorenen Freiheiten wieder anknüpfen können“ (S. 40). Kropotkin sah den Menschen als fundamental solidarisches Wesen, die „gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt [...] war für ihn Naturgesetz und Entwicklungsfaktor allen Lebens“ (S. 45). Von der bürgerlichen Gesellschaft, von der der Anarchismus ebenso wenig versteht wie er sie vehement ablehnt, hat er damit einen der dürftigsten geistigen Taschenspielertricks übernommen, der gedanklich ebenso schwach wie beliebt ist, der für den Kritiker frustrierend reflexhaft einsetzt und zur quasi-natürlichen Sichtweise geworden ist. Aber nicht nur hier kommen Anarchismus und Liberalismus sich nahe. Dass beide dem Ideal des freien und gleichen Marktindividuum nachhängen, das sich ohne systemische Verzerrungen des Tauschverkehrs durch Staat, Zins und Monopol selbstwirklichen können soll, das bemerken die Autoren auch (vgl. S. 30, 59, 69). Dass ihr Ideal einen produktiven Grund voraussetzt, der genau dieses Ideal untergräbt, diese Kritik von Marx in der *Philosophie des Elends*, zu Beginn der *Grundrisse* und an einigen Stellen im so genannten *Urtext*, die hat noch kein Anar-

chist und kaum ein Marxist begriffen oder auch nur bemerkt. Weil aber ein Unbehagen und ein Verdacht bleibt, wird schnell versichert, dass der Anarchismus über den Liberalismus „weit hinaus“ gehe, schließlich sei er „entschieden antikapitalistisch“ (S. 13). Wer aber so wenig vom Kapitalismus versteht, wie mag dann dessen Antikapitalismus aussehen? Schließlich zielt nicht jeder Antikapitalismus auf eine emanzipierte Gesellschaft, und der des Anarchismus zieht an Beschaulichkeit bedenklich mit den Wunschvorstellungen der völkischen Bewegung gleich. Die Utopie des Anarchismus besteht auch nach Degen und Knoblauch (hier im Anschluss an Kropotkin) in „dezentralisierten Produktionsgenossenschaften“, wo „die Menschen ein ‚natürliches‘ Verhältnis zu den Produkten finden“ sollen (S. 50). Eine Emphase von ‚Direktheit‘, ‚Konkretheit‘, ‚Überschaubarkeit‘ und ‚Unmittelbarkeit‘ durchzieht dieses Ideal (vgl. S. 82, S. 90).

2 Wie manchen Richtungen des Liberalismus so ist auch dem Anarchismus der Staat die Wurzel allen Übels und deswegen der Hauptgegner. Die Schlechtigkeit des Staates wird nicht einfach nur aus dessen Zwangs- und Unterdrückungsmechanismen abgelesen, sondern vor allem aus dessen ‚Widernatürlichkeit‘ abgeleitet. Degen und Knoblauch zitieren den relativ unbekanntem Anarchosyndikalisten Arthur Müller-Lehning, der den Staat als „außerökonomisches Mittel“, als „außerökonomische Gewalt“ bezeichnete. Der Staat sei ‚unnatürlich‘, denn er sei kein „organisches Produkt der Gesellschaft“. Er sei durch Usurpation des Gemeinwesens der Individuen durch eine Gruppe mit Willen zur Herrschaft entstanden. Diese habe den Staat geschaffen - oder wahlweise auch „erobert“ (S. 93) -, um über „eine Einrichtung“ zu verfügen, „vermöge welcher die eigenen Gruppen sich ihren Lebensunterhalt von den unterlegenen beschaffen lassen“ (S. 74). Damit ist für die staatskritischen Anarchisten der Staat der bürgerlichen Gesellschaft ebenso äußerlich wie den staatsfixierten Marxisten. [7] So schafft der Anarchismus eine Dichotomie von Gesellschaft der Individuen einerseits und Staat andererseits. Beide seien eigentlich „nicht kompatibel“ (S. 77) miteinander,

der Staat aber setze sich trotzdem einfach mit der Gesellschaft gleich. Da wittert der Anarchismus Betrug. Zum staatlichen Blendwerk gehörten Institutionen wie der Rechtsstaat („ideologische Verbrämung der Gewalt“ (S. 78)) und parlamentarische Demokratie („eine Form von Klassenherrschaft“, die lediglich der „Zirkulation der Machteliten“ diene (S. 85)), aber auch über Bedürfnismanipulation würden die Beherrschten gefügig gemacht (vgl. S. 94f). Weil der Anarchismus das Kapitalverhältnis - wo die „Eliten“ sich über „Wertabschöpfung durch Privatunternehmen“ (S. 94) bereicherten - nicht von einem Klischeebild des Feudalismus unterscheiden kann, agiert er permanent unter dem Niveau der Verhältnisse, die er kritisieren will.

Der Staat spielt im Anarchismus die Rolle, die die Ware im Neomarxismus spielt. Natürlich pflegt auch jener die gängige Rede von der „Ware“, aber nur im kulturkritischen Sinnzusammenhang von „Verdinglichung“ und „Entfremdung“ als ‚Versachlichung‘ des Lebendigen und ‚Entnatürlichung‘ des Ursprünglichen, wahlweise von ‚Käuflichkeit‘, Korruption und Manipulation durch Konsum (vgl. S. 9, S. 95). Die so genannte „Warenstruktur“ (Georg Lukács und Nachfolger) meint hingegen etwas anderes: unpersönliche Verhältnisse, abstrakte Abhängigkeiten; gesellschaftliche Formen, in die Individuen gezwungen sind, sich zu integrieren und die sie dann über ihre alltäglichen Akte reproduzieren. Die Menschen schaffen, wo sie sich in ihrer gesellschaftlichen Naturform, als Individuen, betätigen, ihre Unterdrückung, - nicht für *jemanden*, indem sie ihn dulden, sondern für *etwas*, wovon sie leben. An dieser Form gesellschaftlicher Herrschaft ist aber nicht ihre Abstraktheit zu kritisieren (und dies geht auch im Neomarxismus manches Mal unter), sondern dass sie Herrschaft ist. Die Betonung der Abstraktheit/Vermitteltheit gesellschaftlicher Herrschaft sowie das Verhältnis zu Abstraktionen überhaupt muss ein wesentlicher Unterschied kritischer Gesellschaftstheorie zum Anarchismus sein. Diese wichtige Differenz kann vor weitergehenden ideologischen Produktionen bewahren. Denn die Neigung zu Verschwörungstheorien ergibt sich aus dem

Gesellschaftsbild des Anarchismus nahezu von alleine - auch wenn nicht jeder Anarchist ihnen anhängen mag. Was zur logischen Knobelei einlädt: wie und wieso es zum Sündenfall kommen konnte, dass der Naturzustand von einigen Menschen verlassen wurde, so dass die einen sich über die anderen erheben, das wird schnell ein gefährliches ideologisches Denkmuster.

3 Die Kritik des anarchistischen Individualismus ist gegen eine Kritik des Individuums/des Subjekts, wie beispielsweise von Seiten der „Wertkritik“, abzuheben. Zwar ist das Individuum als Form des Menschen ein Produkt kapitalistischer Verhältnisse, zwar ist es das, was der Kapitalismus für seine Zwecke naturwüchsig hervorbringt und dann wieder zerstört - aber deswegen ist das Individuum nicht *toto coelo* abzulehnen. Eine solche Subjektkritik begeht erstens einen eigentümlichen Denkfehler und zweitens liegt ihr ein bestimmtes Denkschema zugrunde. Zum ersten: ist der Kapitalismus auch der produktive Grund des Individuums, so kann doch die Herkunft einer historischen Form diese nicht delegitimieren. Zum zweiten: zu sagen, das Individuum sei ‚*im Grunde nichts als*‘ - so stets die verdächtige Formulierung, die aufmerksam machen sollte - ein „Effekt“ oder ähnliches der Vergesellschaftungsform, so klingt dies nach Feuerwerk und Verpuffung, als wäre das Individuum ein leerer Schein, hinter dem das harte Eigentliche warte, von wo aus man den Effekt denunzieren könnte. Das Individuum gilt als uneigenständig, als substanzlos. Alles, was es jemals tun wird (oder sich einbildet, tun zu können), werde nichts anderes als eine Reproduktion seines produktiven Grundes sein können. Die Tatsache der logischen Ableitbarkeit wie historischen Herleitbarkeit des Individuums höhlt dieses aber noch lange nicht aus. Die Kritik am anarchistischen Individualismus sollte nicht dazu dienen, dem Anarchismus sein wichtigstes Kampfmittel in seinen eigenen Händen zu Sand zerfallen zu lassen, sondern dazu, den Anarchismus darüber aufzuklären, dass die merkwürdigen und ungewollten Konsequenzen seiner Theorie hausgemacht sind - dass er sie nicht umgehen kann und deswegen nach etwas anderem suchen sollte.

Denn der Anarchismus hat das Problem, dass er von den eigenen abstrakten Prinzipien in Konsequenzen getrieben wird, die man nicht wollte, deren Zusammenhang mit den Prinzipien, von denen man ausging, aber auch nicht gesehen wird. Der Mensch, so weiß der Anarchismus, sei allerlei. Worauf man gerne verweist, dass nämlich den verschiedenen Richtungen „ein mehr oder weniger positives Menschenbild“ gemeinsam ist (S. 71), das ist eine Unfreiheit, die der Anarchismus in sich trägt und die Herrschaft und Zwang ausüben wird, sollte er sich jemals durchsetzen können. So gut sie auch gemeint ist - eine jede positive Anthropologie schlägt zur Unfreiheit aus, weil sie die Menschen fixiert in dem, was sie waren und sind. Denn „je konkreter Anthropologie auftritt, desto trügerischer wird sie, gleichgültig gegen das am Menschen, was gar nicht in ihm als dem Subjekt gründet sondern in dem Prozeß der Entsubjektivierung, der seit unvordenklichen Zeiten parallel lief mit der geschichtlichen Formation des Subjekts.“ [8]

Die Gesellschaftsveränderung via nicht gewaltförmig durchgesetzten Wandels sondern per Bewusstseinsveränderung - „Evolution statt Revolution“ -, zunächst bei sich selbst und dann bei anderen, scheint um soviel menschenfreundlicher zu sein. Der Anarchismus aber, so sagt er selbst, bezieht „das ganze gesellschaftliche Leben in sein Gesellschaftsveränderungskalkül“ ein (S. 6) Es geht ihm nicht nur darum, die gesellschaftlichen Verkehrsformen zu verändern, um den Menschen Freiheit zu ermöglichen, ihnen diese und deren inhaltliche Ausgestaltung aber nicht vorzuschreiben. Mit Bezug auf Proudhon wissen Degen und Knoblauch, dass Anarchie „durch systematische individuelle Veränderungen“ ermöglicht wird, das heißt „wenn die Menschen dahin kämen, dass das politische Leben mit dem privaten eins geworden“ ist (S. 35) - wenn also jeder Mensch der Staat geworden und das Individuum ausgelöscht ist. Der Anarchismus muss jeden Menschen erreichen und alle seine Lebensbereiche durchsetzt haben. Dies ist zu-nächst ein beschauliches Spiel mit der Sorge ums Ich, mit dem Bemühen, die eigene „Identität“

herzustellen. Aber wer die Identität hat, der wird sie auch anderen abverlangen. William Godwin, der Ahnherr des Anarchismus, plauderte dies bereits im Jahre 1793 ganz unbefangen aus: jeder solle jeden erziehen, jeder habe das „Verhalten und die Gedanken seiner Nachbarn zu überwachen“, um bei diesen „Irrtümer zu korrigieren und anzugeben.“ Jeder müsse sich die Pflicht auferlegen, sich und die anderen „zur Tugend zurückzurufen mit allen Lektionen, die die Wahrheit ihm erlaubt.“ Und das sind einige, weswegen bei Godwin jeder zum „Generalinquisitor des moralischen Verhaltens seiner Nachbarn“ werden soll. Anarchie und chinesische Kulturrevolution sind nicht mehr zu unterscheiden. Degen und Knoblauch können hierin nur einen „krassen Widerspruch Godwins zu seiner individualistischen Einstellung“ sehen (S. 29). Der Widerspruch besteht in der Tat; aber es ist ein Widerspruch, der identisch ist mit der schönen Naivität, von der der Anarchismus seinen Ausgang nimmt. ■

Anmerkungen:

[1] Nicht mit dem gleichnamigen 68er-Schriftsteller (*Rot, Kerbels Flucht, Heißer Sommer* u. a.) zu verwechseln.

[2] Vgl. Horkheimer 1988.

[3] Die beeindruckende ausführliche Wiederholung und Aktualisierung dieser Kritik bis hin zu Silvio Gesell und Nachfolger durch H.G. Helms (1966) ist ihnen offensichtlich unbekannt.

[4] Das andere ist der Spanische Bürgerkrieg, wo der Anarchismus funktioniert und sich behauptet haben soll.

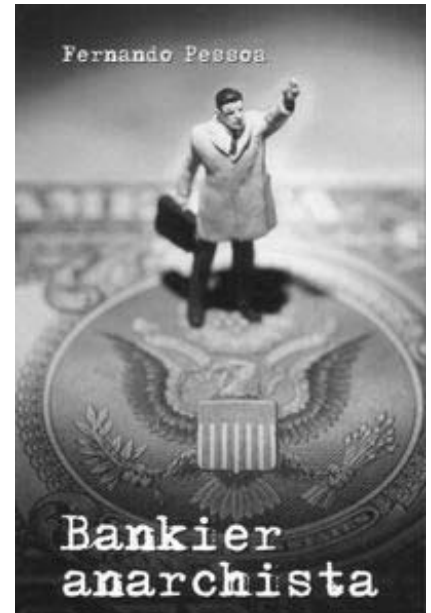
[5] Für einen ersten Überblick vgl. Kostede 1980.

[6] Vgl. Bierl 2004. Zum Antisemitismus im Anarchismus gibt es kaum Untersuchungen. Einige Resultate liefert Brumlik 1992.

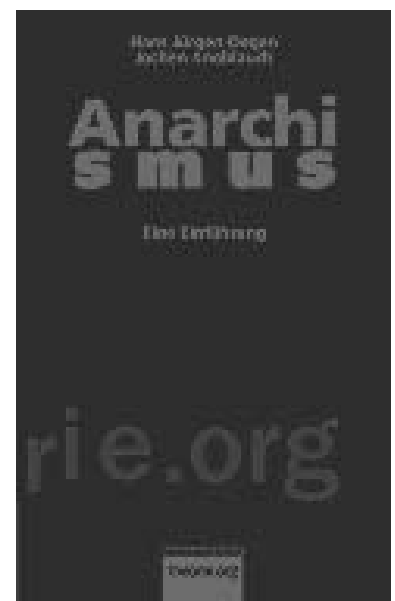
[7] Vgl. hierzu auch Bruhn 1994.

[8] Adorno 1986, 130, vgl. auch Sonnemann 1981.

Fernando Pessoa, *Ein anarchistischer Bankier*. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Reinhold Werner, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 2006, 88 Seiten, 12,90 Euro.



Hans Jürgen Degen/Jochen Knoblauch, *Anarchismus. Eine Einführung*, Schmetterling Verlag, Stuttgart 2006 (Reihe *theorie.org*), 214 Seiten, 10,00 Euro .



Sonstige Literatur:

Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, in: Ders., GS 6, Frankfurt/M. 1986, S. 7-412.

Bierl, Peter, *Schwundgeld, Menschenzucht und Antisemitismus. Die Tauschringe, die Lehre des Silvio Gesell und die Antiglobalisierungsbewegung*, auf: http://www.rote-ruhr-uni.com/texte/bierl_tauschring.shtml (2004).

Bruhn, Joachim, *Abschaffung des Staates. Thesen zum Verhältnis von anarchistischer und marxistischer Staatskritik*, in: Ders., *Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation*, Freiburg i.Br. 1994, S. 157-177.

Brumlik, Micha, *Antisemitismus im Frühsozialismus und Anarchismus*, in: Ludger Heid/Arnold Paucker (Hgg.), *Juden und Arbeiterbewegung bis 1933: soziale Utopien und religiös-kulturelle Traditionen*, Tübingen 1992, S. 35-42.

Helms, Hans Günther, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners ‚Einziger‘ und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewußtseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik*, Köln 1966.

Horkheimer, Max, *Montaigne und die Funktion der Skepsis*, in: Ders., GS 4, Frankfurt/M. 1988, S. 236-294.

Kostede, Norbert, *Staat und Demokratie. Studien zur politischen Theorie des Mar-*

xismus, Darmstadt - Neuwied 1980.

Marx, Karl, [*Zur Kritik der politischen Ökonomie. Urtext*], in: MEGA II/2, Berlin 1980, S. 19-94.

Marx, Karl, *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons ‚Philosophie des Elends‘*, in: MEW 4, Berlin 1977, S. 63-182.

Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 42, Berlin 1983.

Sonnemann, Ulrich, *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals*, Frankfurt/M. 1981.

Die Welt des Kitsches

Eva Herman versucht sich am Genre des Groschenromans

PHILIPP LENHARD

Schon vor der Veröffentlichung ihres Buches *Das Eva-Prinzip* musste die ehemalige Tagesschausprecherin Eva Herman so einiges einstecken. Schließlich hatte sie in der Zeitschrift *Cicero* dafür plädiert, dass Frauen gefälligst wieder ihren angeblich natürlichen Neigungen nachgehen, d.h. sich dem Mann unterordnen und dafür das bescheidene Glück der Mutter und Hausfrau genießen. Erstaunlich war eigentlich weniger, dass Herman einen solchen Sermon abgesehen hatte als vielmehr, dass dieser so einen großen Aufschrei nach sich zog. Schließlich sollte man meinen, dass die Frauenbewegung immerhin so erfolgreich gewesen ist, dass man über derlei Ansichten höchstens noch die Nase zu rümpfen braucht, weil ohnehin jeder weiß, dass die Zeiten des Patriarchats vorüber sind. Sogar die CDU scheint sich nicht mehr auf ein Milieu der Sorte Eva Herman verlassen zu wollen,

schließlich tönt es auch von so mancher CDU-Abgeordneten Protest gegenüber dem eingerosteten Frauenbild des Parteivorstands.

Trotzdem kann man sagen, dass Eva Herman einen gewissen Typus von Frau repräsentiert, der mit dem Begriff „Neue Spießigkeit“ einigermaßen treffend charakterisiert wird. Es handelt sich um Frauen (und Männer), die zwar oberflächlich betrachtet tatsächlich altbackene Vorstellungen von sozialem Rollenverhalten haben, genauer betrachtet aber keineswegs leben wollen wie in den Fünfziger Jahren, sondern sich die heimelige Zurückgezogenheit in Familienausflüge, Spielabende und Kitschromane vielmehr als Krönung ihrer Karriere leisten. Die neue „Hausfrau“ ist einigermaßen betucht, hält sich eine Haushaltshilfe und ein Kindermädchen, aber kocht hin und wieder für ihren nach der Arbeit heimkehrenden Mann, damit der sich als

starkes Familienoberhaupt fühlen kann. Die neue Hausfrau weiß sich am rechten Platz und ist damit der großen Verantwortung, die sie im Berufsleben trägt, weitgehend entzogen. Politisch drückt sich



Eva Her(r)man(n)