

## **Anarchistische Ökologien**



MILO PROBST

# Anarchistische Ökologien

Eine Umweltgeschichte  
der Emanzipation

Matthes & Seitz Berlin | Open Access Publikation

DOI: <https://doi.org/10.52438/msb3547>



Matthes & Seitz Berlin



# INHALTSVERZEICHNIS

## EINLEITUNG

### **Eine Umweltgeschichte der Emanzipation**

9

- Anarchistische Ökologien 11  
*Transnationaler Anarchismus* 13  
Zwischen Fortsetzung und Neuanfang 16  
Materielle Emanzipation 19  
Eine Umweltgeschichte der Ideen 22  
*Spielarten des Naturalismus* 24

1

## **Gebrauchen**

Der Kollektivismus als Politik der Natur,  
circa 1865–1880

- Prolog 29  
*Eine Politik der Natur* 31  
Die Natur des Kollektivismus 34  
*Die Quelle aller Reichtümer* 35  
*Das Eigentum der gesamten Menschheit* 40  
*Eine integrative Autonomie* 43  
Ökologische Reflexivität 46  
*Erhalt der natürlichen Produkte* 48  
Befreiung von der Stolle 53  
*Die Agrarfrage* 55  
*Heteronome Subjekte* 56

Globale Kommunen 60

*Eine Dezentrierung des Kollektivismus* 61

*Eine anarchistische Anthropologie* 67

*Zwischen Natur und Kultur* 70

2

**Umgraben**

Mechanische Infrastrukturen des Anarchokommunismus,

circa 1880–1910

Prolog 77

*Anschluss an die Natur* 80

Was die Erde hergibt 82

*Die Aufhebung der Landbeschränkung* 85

*Die Grenzen des Konsums* 86

Anziehende Arbeit 88

*Die anarchistische Kraftökonomie* 90

*Die Befreiung von der Hausarbeit* 92

*Die Herstellung von Böden und Klima* 95

Rückkehr zur Einfachheit 98

*Die Maschinenfrage* 99

*Gegenläufige Tendenzen zur Großindustrie* 100

*Plastische Maschinen* 103

Infrastrukturen des Naturgefühls 106

*Innervation des Planeten* 107

*Über den Globus wandeln* 110

**Erziehen**

Die politische Ökologie des menschlichen Organismus,  
circa 1880–1920

Prolog 115

*Eine politische Ökologie des menschlichen Organismus* 117

Integrale Erziehung 120

*Anarchistische Pädagogik in der Belle Époque* 121

*Eine ganzheitliche Erziehung* 125

Anarchistische Gärtner 128

*Ein freiheitlicher Organismus* 130

*Die Suche nach dem passenden Milieu* 131

*Die Natur als Erzieherin* 135

Rückkehr zur Natur 137

*Eine naturalistische Zumutung* 139

*Von der Einheit der Natur* 142

**Verpflanzen**

Die Kolonialität anarchistischer Utopien in Argentinien,  
circa 1890–1920

Prolog 147

*Die Kolonialität des argentinischen Anarchismus* 150

Ein Zentrum des globalen Anarchismus 152

*Eine lokal verankerte Kultur* 155

Ein Mir in Entre Ríos 156

*Von der Schweiz nach Argentinien* 158

*Ein befreundeter Kolonialinspektor* 163

|   |     |
|---|-----|
| Zivilisation und Barbarei               | 165 |
| <i>Territoriale Eroberung</i>           | 166 |
| <i>Eine unmögliche Republik</i>         | 169 |
| Der Fortschritt kommt aus Europa        | 172 |
| <i>Eine vollendete Tatsache</i>         | 173 |
| Die anarchistische Sonnenstadt          | 177 |
| <i>Transatlantische Utopien</i>         | 178 |
| <i>Gegen den anämischen Sozialismus</i> | 179 |
| <i>Keine Verbindung zum Boden</i>       | 182 |

### **Widerständige Ökologien**

189

|                         |     |
|-------------------------|-----|
| Materielle Emanzipation | 191 |
| Was offen bleibt        | 196 |

### **EPILOG**

#### **Max Nettlaus Zeisig-Gefährten**

205

|                      |     |
|----------------------|-----|
| Dank                 | 213 |
| Anmerkungen          | 217 |
| Quellenverzeichnis   | 265 |
| Literaturverzeichnis | 273 |
| Bildnachweis         | 297 |

## Eine Umweltgeschichte der Emanzipation

Ich blättere durch das anarchistische *Bulletin de la Fédération Juras-sienne* vom 6. Februar 1876. Am Ende der vierseitigen Wochen-zeitung finde ich einen Kalender, der jedem Wochentag ein Gewirr von menschengeschichtlichen Ereignissen und Naturphänomenen zuordnet. Der Tod des Wissenschaftlers Priestley am 6. Februar, der Vollmond drei Tage später. Neben dem Freitag, 11. Februar, steht der Tod Descartes' – der erste, der der »mittelalterlichen Scholastik einen Schlag versetzte« – Seite an Seite mit den »eleganten Haselkätzchen«, die sich »auf Hecken und in Wäldern« entfalten.<sup>1</sup> In der nächsten Ausgabe werden für den 17. Februar der Geburtstag Giordano Brunos, die Wahl Adolphe Thiers' zum Chef der Exekutive sowie der Zug der Kraniche erwähnt.<sup>2</sup> Weiter geht es mit: Meteoren, gelber Safran in Blüte und Kopernikus' Tod am 19. Februar;<sup>3</sup> höchster Stand des Mondes, Blühen der Kornelkirsche und Wahl General Grants zum Präsidenten der Vereinigten Staaten am 4. März;<sup>4</sup> Durchzug der Rotdrossel, Ankunft der Bachstelze, Blühen der Margerite und des Stachelbeerbusches, Mord des Protestanten Calas, partielle Mondfinsternis und Sprießen der Blätter des Geißblattes in der Woche vom 5. März;<sup>5</sup> das Erwachen der Fledermaus aus dem Winterschlaf, das Blühen des Seidelbast,

der Hundszunge, Hagebutte oder des Jasmin, die Revolution in Wien, der Durchzug des Regenpfeifers und der Aufstand der Pariser Bevölkerung gegen die Konfiskation der Kanonen von Montmartre in der darauffolgenden Woche.<sup>6</sup>

Ab der Ausgabe vom 9. April wird etwas Ordnung geschaffen.<sup>7</sup> Von nun an gibt es einen Abschnitt mit historischen Ereignissen auf der einen – zum Beispiel ein Massaker in den Straßen von Lüttich, der Aufstand der Seidenweber von Lyon oder die Erschießung der streikenden Kohlearbeiter in Frameries – sowie einen Abschnitt mit »Naturphänomenen« auf der anderen Seite: Sprießen der Birken- und Pappelblätter, blühender Löwenzahn, Ankunft der Nachtigall und der Mönchsgrasmücke. Doch selbst so fällt es schwer, eine saubere Trennung der kosmischen Phänomene zu erkennen: menschliche Geschichten auf der einen Seite, natürliche Phänomene auf der anderen. Denn immer noch bevölkern beide Geschichten denselben Kalender, immer noch können die Lesenden, die in der Ausgabe vom 23. April an den Ausruf der belgischen Republik erinnert werden, ihren Blick nach unten schweifen lassen zur Ankunft der Taube und zum Blühen der Akazie.<sup>8</sup>

Kalender oder Almanache spielten in der anarchistischen Kultur des 19. Jahrhunderts eine wichtige Rolle: Sie vermittelten den Anarchist:innen<sup>9</sup> einen Sinn für die Geschichte, indem sie siegreiche oder niedergeschlagene Freiheitskämpfe in einen größeren Zusammenhang stellten und einen hoffnungsvollen Erwartungshorizont andeuteten.<sup>10</sup> Dieser Kalender erinnert jedoch nicht nur an Ereignisse aus dem Reich der Menschen. Auch Tiere, Pflanzen und Planeten finden Platz in einer Chronologie, die Natur und Kultur aufeinander bezieht. Ausgehend von diesen unscheinbaren Textspalten am Ende einer anarchistischen Zeitschrift aus dem Schweizer Jura möchte ich die Ideen des Anarchismus neu befragen. Ich möchte die Weisen erkunden, in denen Nicht- oder Mehr-als-Menschliches in ein radikales Projekt der Befreiung eingebunden war.

## Anarchistische Ökologien

Dieses Buch handelt davon, wie sich verschiedene Anarchist:innen zwischen 1870 und 1920 zu emanzipieren versuchten, indem sie die Welt anders zusammensetzten. Wie wir es erwarten würden, stand die Umgestaltung der zwischenmenschlichen Beziehungen im Mittelpunkt ihres Vorhabens. Doch umfasste ihre Wahrnehmung der Welt ebenso Tiere, Pflanzen und Gesteine. Derartige Dinge und Lebewesen wollten sie verschiedenartig in das anarchistische Projekt der Freiheit, Gleichheit und Solidarität einspannen: Als Rohstoffe zur Befriedigung der Grundbedürfnisse, Materialien für künstlerisches Schaffen, Objekte der Erkenntnis und Erholung oder als Territorien für die Besiedlung waren sie Gegenstand anarchistischer Emanzipationsbegehren.<sup>11</sup>

Mit diesen Bestrebungen waren die Anarchist:innen weder die Ersten noch die Einzigen. Anders als häufig dargestellt, wird seit der Moderne vielfältig und kontrovers über die Beziehung zu Natürlichem gestritten.<sup>12</sup> Für viele Denker:innen stand fest, dass die Bildung politischer Institutionen und Subjekte von der Organisation nicht-menschlicher Umwelten abhing. So beschreiben Jean-Luc Chappey und Julien Vincent am Beispiel des Direktoriums während der Französischen Revolution das Ende des 18. Jahrhunderts als eine von »konkurrierenden Ökologien« gekennzeichnete Zeit. Das damals formulierte Wissen über die Zusammenhänge zwischen der natürlichen Welt und der sozialen, ökonomischen und politischen Ordnung der erstrebten Republik bezeichnen sie als »republikanische Ökologie«.<sup>13</sup> Der Begriff der Ökologie meint hier nicht allein die naturwissenschaftliche Disziplin, wie sie sich Ende des 19. Jahrhunderts herausbildete, sondern ein breites Wissens- und Diskursfeld, das die historisch variablen Beziehungen zwischen menschlichen Kollektiven und ihren natürlichen Umwelten thematisiert. Somit ähnelt er mehr unserem heutigen Verständnis von Ökologie und ist in diesem

Sinne als »kontrollierter Anachronismus« zu verstehen, der aus der Gegenwart gewonnene Fragen an die Vergangenheit richtet.<sup>14</sup>

Anknüpfend daran frage ich nach den Verhältnissen zu den menschlichen und nicht-menschlichen Naturen, die Anarchist:innen anstrebten, um eine emanzipierte Gesellschaft zu errichten. Wie wollten sie Ressourcen aneignen und verwalten? Mit welchen Techniken beabsichtigten sie die Naturkräfte zu mobilisieren und die Lebensräume auszugestalten? Nach welchen nicht-produktiven Naturbeziehungen im Bereich der Bildung oder Kunst sehnten sie sich? Welche Territorien sahen sie als geeignet an, um ihre freiheitlichen Utopien zu verwirklichen? Unter *anarchistischen Ökologien* verstehe ich heterogene Themenfelder, in denen die Verhältnisse zur Natur Gegenstand von politischen Erwägungen über die Voraussetzungen, Ziele und Formen menschlicher Emanzipation waren.

Ich argumentiere, dass Emanzipation für die Anarchist:innen nicht aus einem einseitigen Ausbeuten von Natürlichem bestand. Stattdessen ging es ihnen um den Aufbau vielschichtiger Umgangsformen mit der Natur, da sie Emanzipation mitunter als Stärkung, Knüpfung oder Neuverteilung der Beziehungen zu menschlichen und nicht-menschlichen Naturen konzipierten. Aus diesem Grund kritisierten sie gewisse kapitalistische und staatlich organisierte Formen, die menschliche und nicht-menschliche Natur zu unterwerfen und zuzurichten. Anarchistische Emanzipationsvorstellungen verlangten einen spezifischen Umgang mit Mitmenschen und Umwelten, das heißt einen anderen Gebrauch der Erde, andere Arbeitsformen und Techniken, andere Beziehungen zu den Körpern. Am Ende dieser historischen Erkundung anarchistischer Ideen sollte deutlich werden, dass die »westliche Moderne« niemals einträchtig von ein und derselben Naturunterwerfung träumte. Ich bin davon überzeugt, dass sich auf kritische, horizonteröffnende Weise ein Bezug zwischen Vergangenheit und Gegenwart herstellen lässt, wenn Diskontinuitäten

in der Geschichte – Stolpern und Abwege – berücksichtigt und sichtbar gemacht werden. Auch offensichtliche und oberflächliche Ähnlichkeiten mit dem Vergangenen müssen problematisiert werden, um Gewesenes und Aktuelles womöglich auf überraschende Weise aufeinander beziehen zu können.

### *Transnationaler Anarchismus*

Die politischen Ideen und Gesellschaftsentwürfe des europäischen Anarchismus entstanden im Kontext des Sozialismus des 19. Jahrhunderts.<sup>15</sup> In den 1870er Jahren bildete sich im Umfeld der Internationalen Arbeiterassoziation (kurz IAA), auch Erste Internationale genannt, eine eigenständige anarchistische Bewegung heraus, die sich politisch und strategisch von den »staatssozialistischen« respektive »marxistischen« Strömungen abgrenzte. Die sogenannte Juraföderation, in der unter anderen Uhrenarbeiter:innen aus dem jurassischen Tal von Saint-Imier zusammenfanden, bildete den Kern der Antiautoritären Internationale, die 1878 ihren letzten Kongress austrug.<sup>16</sup> Ab diesem Zeitpunkt verlagerte sich das Zentrum des frankophonen Anarchismus nach Frankreich. Ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal des Anarchismus gegenüber dem Sozialismus bestand in der Ablehnung einer revolutionären Übergangszeit – die sogenannte Diktatur des Proletariats – und dem Ziel, sofort alle staatlichen Institutionen abzuschaffen. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts avancierte der Anarchismus weltweit zur wichtigsten politischen Strömung innerhalb der revolutionären Linken, als der an die anarchistische Tradition anknüpfende revolutionäre Syndikalismus zu einer globalen Massenbewegung wurde. Erst im Zuge der russischen Revolution sank die Bedeutung libertär-anarchistischer Strömungen im Vergleich zum marxistisch-leninistischen Kommunismus.<sup>17</sup>

Dieses Buch erforscht den Zeitraum von der Herausbildung des Anarchismus als eigenständige intellektuelle Strömung und politische Bewegung in den frühen 1870er Jahren bis zu seinem relativen Bedeutungsverlust nach dem Ersten Weltkrieg. Diese Phase der Anarchismusgeschichte wird zuweilen als »klassischer« Anarchismus bezeichnet, ein kontroverser Ausdruck, der auf die »postanarchistische« Kritik des ausgehenden 20. Jahrhunderts zurückgeht.<sup>18</sup> Meines Erachtens markiert der Begriff einen allzu schematischen Gegensatz zwischen der westlich-aufklärerischen Tradition und ihrer kritischen Revision durch poststrukturalistische und postmoderne Theorien. Als rein chronologisch verstandenes Kürzel für eine spezifische Zeitspanne der Anarchismusgeschichte bleibt die Bezeichnung jedoch durchaus hilfreich.

Sowohl ideen- wie bewegungsgeschichtlich stellte der klassische Anarchismus alles andere als eine kohärente Schule dar. Ein Grundkonsens bestand in der Ablehnung jeglichen Autoritarismus in Form von Religion, Staat oder Kapital, obgleich zwischen dem individualanarchistischen Ziel einer Befreiung von der Gesellschaft und dem kollektivistischen, anarchokommunistischen oder anarchosyndikalistischen Vorhaben einer Befreiung in Gesellschaft Anderer unterschiedliche Emanzipationsvorstellungen existierten.<sup>19</sup> Aus kollektivistischer, anarchokommunistischer oder anarchosyndikalistischer Sicht bestand eine solidarische Gesellschaft grob gesprochen aus frei gewählten, pyramidenartigen Zusammenschlüssen, die unterschiedliche Lebensbereiche radikaldemokratisch regelten. Ich konzentriere mich auf diesen ideengeschichtlichen Strang, weil er für die Geschichte der anarchistischen Ideen meines Erachtens eine besondere Bedeutung hat. Aber natürlich koexistierten auch innerhalb dieser Tradition heterogene Ideale und Praktiken.

Geografisch gesehen wird in den ersten drei Kapiteln der französischsprachige Anarchismus im Fokus stehen, ein zentraler

Raum für die sich herausbildende anarchistische Theorie und Bewegung ab den 1870er Jahren. Im vierten Kapitel richte ich den Blick auf Argentinien, das zu einem wichtigen Knotenpunkt für die globale anarchistische Bewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts avancierte. Mit dieser Vorgehensweise möchte ich den transnationalen Ansatz der neueren Anarchismusgeschichtsforschung zumindest teilweise umzusetzen. Aufgrund der räumlichen Mobilität der Akteur:innen sowie ihrer transnationalen Netzwerke würde nämlich eine zu enge Fokussierung auf nationalstaatliche Räume dem Untersuchungsgegenstand keineswegs gerecht werden.<sup>20</sup> Ich folge dem für die neuere Anarchismusforschung wichtigen methodischen Grundsatz, den Personen und Periodika zu folgen, um die politische Kohärenz hinter einer fragmentierten und wenig institutionalisierten Bewegung in den Blick zu bekommen.<sup>21</sup>

Ich möchte nicht verheimlichen, dass meinem Quellenkorpus selbst etwas Anarchistisches anhaftet. Ein systematisches und kontrolliertes Sammeln hat mich bei der Forschung genauso geleitet wie das intuitive Verfolgen von Akteuren und thematischen Fährten. Da der ausschließliche Fokus auf ›große‹ Anarchisten die Perspektive allzu verengt, habe ich versucht, wenn immer möglich weniger bekannte Akteur:innen und Texte einzubeziehen. Als zentrale Medien der anarchistischen Bewegung, ihrer Identitäten, Debatten und Netzwerke machen anarchistische Periodika einen Großteil der analysierten Quellen aus. Ergänzt habe ich sie mit weiteren Textgattungen wie Sitzungsprotokollen, unveröffentlichten Manuskripten und Korrespondenzen.

Mit diesem Buch möchte ich einerseits zur Historisierung des ökologischen Denkens beitragen und die Geschichte des Anarchismus aus einer neuen Perspektive betrachten. Außerdem möchte ich in politische und kulturwissenschaftliche Debatten über das Anthropozän intervenieren, die bisweilen vereinheitlichende und entpolitischierende Darstellungen der westlichen Moderne

hervorgebracht haben. Indem ich alternative Beziehungsweisen zur Natur herausarbeite, wird deutlich, dass selbst in den Zentren des industriellen Kapitalismus über Naturverhältnisse gestritten wurde. Die Geschichte der Emanzipationsbestreben wäre dann keine, die uns vollends »außerstande gesetzt [hat], den Weg zur Erde, der wir zugehören, zu finden«, wie Bruno Latour kritisierte.<sup>22</sup> Vielmehr wäre es eine von heterogenen und teilweise erstaunlich geerdeten Weisen, natürliche Entitäten in das Projekt der menschlichen Befreiung einzuspannen.

### **Zwischen Fortsetzung und Neuanfang**

Die sich aktuell ausbreitende ökologische Katastrophe fordert das menschliche Streben nach Befreiung fundamental heraus.<sup>23</sup> Die Rede von planetaren Grenzen, Postwachstum oder Care-Gesellschaft schiebt das Emanzipationsprojekt in ein Spannungsfeld zwischen Befreiung und Begrenzung: Die einen nehmen Rücksicht auf menschliche und nicht-menschliche Andere, während Konservative und Marktliberale mit einem unbegrenzten, individualistischen und maskulinistischen Freiheitsbegriff dagegenhalten.<sup>24</sup> Angesichts der radikalen politischen, ökonomischen und kulturellen Transformation, zu der unter anderem die Klima- und Biodiversitätskatastrophen anhalten, kann ein Emanzipationsprojekt im 21. Jahrhundert nicht mehr direkt an vergangene Traditionen anknüpfen. Was im Namen dieser Emanzipation den nicht-menschlichen Umwelten und auch bestimmten Menschengruppen oder kommenden Generationen angetan wurde, bringt die dunkle Seite dieser Tradition deutlich zum Vorschein. Ebenso wenig kann man hinter den noch unrealisierten, nur im Geist der geschichtlichen Akteur:innen existierenden Befreiungsvorstellungen Schutz suchen. Auch sie zeugen von einer Verschränkung von ersehnter Freiheit mit einer produktiven Nutzung der Erde.

Überzeugend zeigt der Philosoph Pierre Charbonnier, dass Begriffe wie Freiheit und verwandte politisch-theoretische Themen immer eine Materialität haben.<sup>25</sup> Jede Befreiung setzt einen gewissen Gebrauch der natürlichen Reichtümer, eine spezifische räumliche Ordnung, ein bestimmtes Wissen von der Natur voraus. Noch heute wird dieser Tatsache zu wenig Beachtung geschenkt. So kritisiert der Anthropologe Charles Stépanoff überzeugend, dass David Wengrows und David Graebers Bestseller *Anfänge. Eine neue Geschichte der Menschheit* ungenügend ökologisch gerahmt sei.<sup>26</sup> Ihre faszinierende, sehr vom Anarchismus inspirierte Geschichte der sozialen Erfindungsgabe menschlicher Gesellschaften trägt den natürlichen Umgebungen nur begrenzt Rechnung. Wenn sie die Menschen als »Projekte kollektiver Selbstschaffung« definieren, vergessen sie, dass die menschliche »Fähigkeit, mit verschiedenen Formen sozialer Organisation zu experimentieren«, stets auf Nicht- oder Mehr-als-Menschliches angewiesen ist.<sup>27</sup> Im 21. Jahrhundert muss das Denken der Emanzipation über den Kreis der Menschen hinauswachsen.

Diese Einsicht stellt unser Verhältnis zu den emanzipatorischen Traditionen grundlegend auf die Probe. Doch besonders in politischen, philosophischen oder kulturwissenschaftlichen Texten reagieren viele entweder mit unkritischer Identifikation oder radikaler Opposition auf diese Herausforderung. In beiden Fällen wird die Geschichte geglättet – entweder über das Stiften einer heldenhaften Tradition von vergessenen und wiederentdeckten Visionär:innen oder durch die radikale Abkehr von Fehlern und blinden Flecken der Vorgänger:innen.

Die erste Variante erzählt die Geschichte nach dem »Prinzip der Ähnlichkeit«, wie es Pierre Charbonnier in *Überfluss und Freiheit* treffend formuliert.<sup>28</sup> Isolierte Elemente des modernen ökologischen Denkens wie Dezentralismus, Verbundenheit mit dem »großen Ganzen« oder Technikkritik werden als gesetzt erachtet und anschließend aus einer zurückliegenden Vergangenheit

gehoben. Relativ reibungslos lassen sich auf diese Weise herausragende anarchistische Theoretiker wie Pëtr Kropotkin oder Éliée Reclus in eine lineare Vorgeschichte des ökologischen Denkens einreihen.<sup>29</sup> Genauso wie einige das Bild eines durchwegs ökologischen Marx' zeichnen, dem nichts mehr beizufügen, an dem nichts zu kritisieren sei.<sup>30</sup> Um die Aktualität dieser Autoren hervorzuheben, werden sie aus ihrem Kontext gerissen und von unbedeutenderen Denker:innen abgekoppelt, als ob es sich um alleinstehende Visionäre handle. Schnell stößt das Historisieren an Grenzen, da der Fluchtpunkt der Geschichte ein ökologisches Denken der Gegenwart ist, an dem Vergangenes gemessen und kritisiert wird.<sup>31</sup>

Dem Prinzip der Ähnlichkeit symmetrisch gegenüber steht das, was ich eine Erzählung nach dem Prinzip der radikalen Abkehr und der Entlarvung nennen würde. Dabei wird selbst die Geschichte der Unterdrückten und für Befreiung Kämpfenden für verloren gegeben. Allzu eng sei diese mit dem naturzerstörerischen Projekt der Moderne verstrickt gewesen, als dass sich daraus noch etwas Wertvolles für die Gegenwart retten ließe.<sup>32</sup> Paradigmatisch für diese Erzählung steht die Aussage des Historikers Dipesh Chakrabarty, wonach es jedem Freiheitskonzept seit der Aufklärung an einem Bewusstsein für geologische Bedingungen gemangelt habe.<sup>33</sup> Die Emanzipationsbestrebungen hätten uns unfähig gemacht, »den Weg zur Erde, der wir zugehören, zu finden«, kritisiert in diesem Sinne auch Bruno Latour.<sup>34</sup> Übrig bleibt nur noch die Entlarvung dieses »Schwindels«, dem die Menschen der Moderne allesamt erlegen seien.<sup>35</sup>

Diese arrogante Aburteilung der Vergangenheit setzt voraus, dass sich die Urteilenden als Nachkommen oder gar Heraufbeschwörer eines Erweckungsmomentes wähen. Ihnen zufolge braucht es die Lüftung eines undurchsichtigen Schleiers, um die vergangenen Generationen der absoluten Unwissenheit zu überführen. Was aber, wenn dieser Schleier eine Fiktion ist, aufgrund

derer wir unsere Fähigkeit, von Neuem beginnen zu können, überschätzen? Was, wenn die Menschen der Vergangenheit ebenfalls etwas von der Naturzerstörung wussten – vielleicht nicht dasselbe oder das gesamte Ausmaß, aber sicherlich genug, um beständig über die Beziehungen zur Umwelt zu streiten? Wenn das stimmt – und dafür sprechen zahlreiche umwelthistorische Arbeiten –,<sup>36</sup> sollten wir in unserem berechtigten Drang nach theoretischer Innovation demütiger werden.

Vor allem sollten wir davon ausgehen, dass es in der Vergangenheit noch Unbekanntes, bislang Übersehenes, erst Angedachtes, noch Weiterzudenkendes gibt. Im Unterschied dazu ist sowohl für jene, die sich in den vergangenen Emanzipationsbewegungen problemlos wiedererkennen, als auch für jene, die ihr arrogant den Rücken zukehren, über die Vergangenheit schon alles gesagt. Sie wissen Bescheid und urteilen wahlweise bewundernd oder kritisch, aber stets souverän über das Gewesene. Demgegenüber bevorzuge ich eine Geschichtsschreibung, die zwischen Weitsicht und Blindheit zahlreiche Schattierungen kennt. Eine solche Geschichtsschreibung blickt nicht in die Vergangenheit, um sich in den eigenen Ansichten bestätigt zu sehen. Sie soll im Gegenteil die Gewissheiten der Gegenwart herausfordern. Mit den Worten der Philosophin und Historikerin Geneviève Fraisse geht es mir darum, »Neues mit Altem zu machen«, also die »Tradition umzustürzen, indem ihre Geschichte geschrieben wird«.<sup>37</sup>

### **Materielle Emanzipation**

Wie bereits ein begriffsgeschichtlicher Überblick zeigt, wurde Emanzipation im 19. Jahrhundert ausgesprochen materiell gedacht. Noch in der römischen Rechtstradition bezeichnete Emanzipation die durch einen Rechtsakt erfolgende Befreiung der Kinder, Frauen und Sklaven aus der Verfügungsgewalt des Familienoberhauptes.

Erst im 18. Jahrhundert verließ das Wort den engen Bedeutungsraum des Zivilrechts, um erstens auf ganze Gruppen Anwendung zu finden und zweitens auf einen Akt der Selbstbefreiung hinzuweisen. Auf diese Weise wurde Emanzipation um 1800 zu einem »Bewegungsbegriff« mit geschichtsphilosophischer Bedeutung,<sup>38</sup> zu einem Schlüsselkonzept für die südamerikanischen Unabhängigkeitsbestrebungen, die Beanspruchung von Frauenrechten sowie zum Katalysator für die Herausbildung der Sozialismen und der Arbeiter:innenbewegung.<sup>39</sup> Neben der Befreiung von menschlicher Herrschaft und geistiger sowie moralischer Knechtschaft führte Emanzipation immer ein materielles Befreiungsideal in Form eines Ausbrechens aus einem Mangelzustand mit sich.<sup>40</sup> Genau darin liegt eine konzeptuelle Spannung im modernen Emanzipationsbegriff begründet: Ihr selbstreferenzieller Charakter – die »Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse auf den Menschen selbst«, um es mit Marx zu formulieren – ist nur unter der Bedingung einer Nutzung von Nicht-Menschlichem zu erreichen.<sup>41</sup>

Aus diesem Grund definierte der Anarchist Michail Bakunin<sup>42</sup> (1814–1876) Freiheit als doppelte Emanzipation vom »Joch« der menschlichen und nicht-menschlichen Natur, die nur im Kollektiv erreicht werden könne. Um sich zu emanzipieren, müsse sich die Menschheit erst einmal auf der Erde einrichten, schrieb er in einer unveröffentlichten Passage von *Gott und der Staat*:

Der Mensch wird ein Mensch und gelangt zum Bewusstsein und zur Erfüllung seiner Menschlichkeit nur in der Gesellschaft und durch das Handeln der gesamten Gesellschaft; er emanzipiert sich vom Joch der äußeren Natur nur durch die kollektive oder gesellschaftliche Arbeit, die als einzige in der Lage ist, die Oberfläche der Erde zu einer Behausung umzuformen, die für die menschliche Entwicklung geeignet ist; [...]. Nur über die Erziehung und Bildung kann er sich vom Joch

der eigenen Natur emanzipieren, das heißt nur dann kann er die Instinkte und die Bewegungen seines Körpers jener Richtung unterordnen, die sein sich entwickelnder Geist vor- gibt; aber beides sind Dinge, die überaus, ja ausschließlich gesellschaftlich sind; [...].<sup>43</sup>

Der Mensch brauche seine Artgenossen, um sich von der natürlichen Umgebung und seiner körperlichen Natur zu befreien – auch deshalb könne Freiheit nur kollektiv und niemals individualistisch gedacht werden. Trotzdem ging es Bakunin nicht um ein rein unterwerfendes Verhältnis zur Natur, wie diese Passage nahelegen könnte. Wenige Jahre zuvor schrieb er in einem Artikel der Zeitung *Le Progrès* aus Genf, dass der Mensch nicht »ungestraft die Materie verachten« könne. Statt seine Animalität zu leugnen, müsse er sie hin zu mehr Freiheit und Solidarität entwickeln.<sup>44</sup> Offensichtlich war für Bakunin die Beziehung zur natürlichen Grundlage der Emanzipation komplexer und nicht allein auf Zurichtung aus.

Es gibt einen weiteren Grund, weshalb sich Emanzipation nicht allein als das Zurücklassen und Überwinden des natürlichen historisieren lässt: Ihr »natürlicher Herkunftssinn«, wie es Karl Martin Grass und Reinhart Koselleck nennen, ging nämlich nie gänzlich verloren. In der »Beziehung zwischen Natur und Recht gewann der Ausdruck »Emanzipation« seine geschichtliche Qualität«, so die Historiker.<sup>45</sup> Für das 19. Jahrhundert springt diese Tatsache geradezu ins Auge, denn Emanzipation wurde häufig naturalistisch begründet. So definierten etwa die hier untersuchten Anarchist:innen Emanzipation als Überwindung von »unnatürlichen« Formen des Zusammenlebens und als Realisierung von in der menschlichen und nicht-menschlichen Natur angelegten Bestimmungen, worauf ich noch ausführlicher eingehen werde.<sup>46</sup> Somit integrierten die Anarchist:innen ihr Verständnis von Natur – einerseits als das dem Menschen Äußerliche

und andererseits als allumfassenden Kosmos – ganz verschiedenartig in ihre Emanzipationsbestrebungen.

### **Eine Umweltgeschichte der Ideen**

Aufgrund dieser Vielfalt betrachte ich die anarchistischen Vorstellungen von Emanzipation weder als negative Kontrastfolie, gegen die eine neue post-naturalistische politische Philosophie zu entwickeln wäre, noch glaube ich, dass sich die vergangenen Ideen ohne kritische Revision in ein emanzipatorisches Projekt für das 21. Jahrhundert integrieren ließen. Deshalb sind die Methodik sowie die Fragestellung entscheidend zu verrücken. Statt zu fragen, *ob* die klassischen Anarchist:innen umweltschützerische Vorahnungen hatten, interessiert mich, *welche* Beziehungen zu nicht-menschlichen und menschlichen Naturen sie anstrebten, um Freiheit, Gleichheit und Solidarität zu erreichen. Während das für den Anarchismus wichtigste Schlagwort der »Freiheit« auf einen Zustand verwies, war Emanzipation – wie der häufig synonym verwendete Begriff »Befreiung« – für die historischen Akteur:innen ein Bewegungsbegriff, der sowohl Abkehr als auch Zuwendung, das Kappen sowie das Herstellen von Beziehungen zu Mensch und Natur beinhaltete. Um diese materielle Dimension des anarchistischen Emanzipationsverständnisses in den Blick zu bekommen, orientiere ich mich methodisch an Charbonniers Kritik an einer Ideengeschichte der Ökologie, die nach dem Prinzip der Ähnlichkeit vorgeht:

Die *Ideengeschichte der Ökologie* setzt mithin auf einen geistigen Separatismus, für den sich in sukzessiven Einwüfen eine Denktradition zeigt, die sich von einem weitverbreiteten Fundus moralischen und politischen Denkens unterscheidet, der implizit für nicht relevant gehalten wird. Dem kann man

eine ökologische Ideengeschichte gegenüberstellen, bei der die zentrale Beziehung zwischen Natur und Gesellschaft als Sonde für die Analyse sämtlicher Ideen und theoretischen Kontroversen sowie ihrer Geschichte fungiert. Der Unterschied zwischen diesen beiden Grundmustern besteht darin, dass in letzterem der Korpus, der als relevant erscheinen mag, ein ganz anderer ist. Er bezieht jedes konzeptuelle Unterfangen ein, durch das die Beziehungen zwischen Natur und Gesellschaft in Bewegung geraten, sei es nun auf die Konstitution eines normativen Umweltideals gerichtet oder nicht. Allerdings muss man einräumen, dass der epistemische Ort, der an der Schnittstelle zwischen Natürlichem und dem Sozialen erscheint, sobald wir die unmittelbare Vergangenheit hinter uns lassen, hauptsächlich besetzt ist von Philosophen, Ökonomen und Soziologen, die man nicht als ausgemachte Umweltschützer identifizieren kann: Was sie relevant macht, ist nicht ihr Respekt gegenüber der Natur.<sup>47</sup>

Charbonnier nimmt sich vor, das für die Umweltgeschichte programmatische Interesse für die Beziehungen zwischen Menschen und ihren Umwelten auf die Ideen- und Philosophiegeschichte zu richten, was im Deutschen insofern unterzugehen droht, als seine »histoire environnementale des idées politiques« als ökologische Ideengeschichte statt wortwörtlich als »Umweltgeschichte der politischen Ideen« übersetzt wurde.<sup>48</sup> Zwei Aspekte eines solchen Vorhabens sind hervorzuheben. *Erstens* fußt es auf dem historio-graphisch sehr gut begründeten Befund, dass auch die »Modernen« ständig über Naturverhältnisse gestritten haben.<sup>49</sup> Daraus folgt *zweitens*, dass sich diese Umweltgeschichte der politischen Ideen eines breiten Spektrums an Disziplinen, Wissensfeldern und Quellen annehmen kann, deren »epistemischer Raum« keineswegs mit jenem des nachkriegszeitlichen Umweltdenkens identisch war. Insofern lassen sich »ökologische« und »soziale« Fragen

schwer auseinanderhalten. Denn ökologische Reflexionen waren häufig von spezifischen Vorstellungen einer sozialen Ordnung durchdrungen, während Gesellschaftsentwürfe nicht selten einen bestimmten Gebrauch der Natur voraussetzten.<sup>50</sup> Eine solche Methode erlaubt es mir, das gesamte Feld anarchistischer Ideen zu durchforschen, anstatt das ›Ökologische‹ nur an den von vornherein zu erwartenden Orten zu suchen – dort etwa, wo sich einzelne Personen und ausgewählte Textpassagen auf natur-ethische Problemstellungen bezogen. Sie erfordert eine analytische Offenheit, die relevante Gegenstandsbereiche aus dem Material selbst entwickelt, statt sie von außen an das Objekt heranzutragen.

### *Spielarten des Naturalismus*

Mit Charbonniers Ansatz, der für Brüche und Verschiebungen sensibel ist, lässt sich außerdem eine Darstellungsweise kritisieren, die jedes westliche Denken der Moderne ein und derselben »naturalistischen« »Ontologie« unterzuordnen versucht. Solche Vorgehensweisen knüpfen an anthropologische Debatten an, die unter den nicht ganz unproblematischen Begriff des »ontological turn« gefasst werden und die Erschöpfung des kritischen Potenzials eines Kulturbegriffs diagnostizieren, welcher Kultur als Deutung oder Aneignung von Naturhaftem konzipiert.<sup>51</sup> Laut dem Anthropologen Philippe Descola limitiert ein solcher Kulturbegriff vor allem dort die ethnologische Praxis, wo es Forschende mit Indigenen Kollektiven zu tun haben, welche die Wesen und Dinge dieser Welt gänzlich anders zusammenfassen und unterscheiden. Die Annahme, dass Kultur eine zeitlich und räumlich variable Form ist, um eine allseits gegebene Natur zu repräsentieren und zu gebrauchen, ergibt eben nur für die »Modernen« Sinn.

Descola weist die Genese der »großen Trennung« von Natur und Kultur als komplexen und historisch kontingenten Prozess

nach, der von der Antike bis ins 20. Jahrhundert reicht. Dabei plädiert er dafür, einen epistemologischen Standpunkt einzunehmen, der die Gegenüberstellung von Natur und Kultur bei der Analyse anderer Kollektive aussetzt, um deren spezifische Weltverhältnisse ernst zu nehmen, anstatt sie als verschiedenartige Deutungen einer immergleichen Natur zu verstehen. Insofern folgt diese Theorie dem Anspruch einer Dekolonialisierung der Anthropologie.<sup>52</sup> Descolas aus reichhaltigem ethnografischem Material entwickelte »ontologische Grammatik« unterscheidet vier unterschiedliche Modalitäten, um die menschlichen und nicht-menschlichen Wesen anhand ihrer »Physikalität« und »Interiorität« zu identifizieren und voneinander zu unterscheiden: Totemismus, Analogismus, Animismus und Naturalismus.<sup>53</sup> Der Naturalismus, um den es in diesem Buch primär geht, postuliert einerseits eine physische Kontinuität zwischen Mensch und Natur und andererseits diskontinuierliche Wesenszüge, da den Menschen die einzigartige Fähigkeit zugesprochen wird, sich unabhängig von Naturgegebenem in kulturellen Zusammenhängen zu organisieren.<sup>54</sup> Eine solche Typologie allein läuft indessen Gefahr, die Geschichte anzuhalten, indem sie die unterschiedlichsten Praktiken und Deutungsformen zu einem strukturalistischen Schema gefriert. Weil dieses Modell als Kritik an naturalistischen Denkgewohnheiten entwickelt wurde, tendiert es dazu, den Naturalismus zu homogenisieren und die Historisierung seiner Variabilität und Instabilität zu verhindern.<sup>55</sup>

Bei genauerem Hinsehen erlaubt Descolas Ansatz jedoch durchaus eine kleinteiligere, für Widersprüche und Debatten sensible Historisierung kosmologischer Ordnungen, zumal er festhält, dass sich menschliche Kollektive längst nicht nur über eine spezifische Ontologie bestimmen lassen, in der diese gefangen seien.<sup>56</sup> Unterschiede zwischen einzelnen Kollektiven werden ihm zufolge vor allem durch verschiedenartige »Beziehungsmodi« hergestellt: Ein Kollektiv unterscheidet sich in erster Linie über die Art und Weise,

wie es die Entitäten vermittele, nicht allein dadurch, wie es sie gruppiere und unterscheide.<sup>57</sup> Damit öffnet der Anthropologe den Raum für sozialanthropologische Fragen rund um Raub, Gaben, Tausch, Produktion, Schutz oder Übermittlung.<sup>58</sup> Auf dieser Ebene der Beziehungen verortet Descola dann auch primär die Historizität und Veränderbarkeit von Ontologien.<sup>59</sup>

Um aber die Geschichte wirklich wieder ins Spiel zu bringen und den Naturalismus zu historisieren, reicht es nicht aus, dem konfliktreichen Spiel der Vermittlungen innerhalb spezifischer »Ontologien« genügend Spielraum zu gewähren. Womöglich müsste die gesamte Reihenfolge der Analyse umgedreht werden: Anstatt in einem ersten Schritt die großen ontologischen Ordnungen zu bestimmen, die dann den Spielraum für verschiedene Beziehungsformen vorgeben, könnte man von spezifischen Beziehungsformen und ihren Verstrickungen in zwischenmenschliche Herrschaftsverhältnisse ausgehen, welche erst die Herausbildung, Infragestellung oder Reproduktion allumfassender Ordnungssysteme verständlich machen. Genau so ist die Anthropologin Natassja Martin in ihren wundervollen Ethnografien der Gwich'in Alaskas und der Even Kamtschatkas vorgegangen. Statt für eine »instituierte Kosmologie« des Animismus interessierte sie sich für das fragmentarische, instabile und kreative Sprudeln von Praktiken in einer durch die Klimakatastrophe selbst aus den Fugen geratenen Welt.<sup>60</sup> Obwohl es Martin nicht explizit schreibt: Ihr Misstrauen gegenüber vollendeten, instituierten Formen, ihr Fokus auf die menschliche Kreativität, ihre Aufmerksamkeit für den Eigensinn des Lebendigen lässt eine Affinität zum anarchistischen Denken aufblitzen, an die ich anknüpfen möchte.

In Bezug auf die Analyse anarchistischer Ideen heißt das Folgende: Ein mögliches analytisches Vorgehen bestünde in einer Bestimmung des anarchistischen Naturalismus, der sich ganz offensichtlich in ihrem Traum von einer wissenschaftlichen Objektivierung der Natur und ihrer technischen Kontrolle geäußert hat.

Damit würde die Geschichte mit dem Befund enden, der Anarchismus des Langen 19. Jahrhunderts habe sich wie ein Fisch im Wasser der naturalistischen Ontologie bewegt. Gänzlich falsch ist das nicht – es ist aber auch nur die halbe Wahrheit. Deshalb gehe ich in meiner Analyse in entgegengesetzter Richtung vor: Ausgangspunkt sind spezifischere Beziehungen zu Naturhaftem und die Frage, wie die Anarchist:innen sie in ihrer Gegenwart wahrnahmen, wie sie sie mit zwischenmenschlichen Herrschaftsverhältnissen durchdrungen sahen und wie sie sie in Richtung einer freiheitlichen Gesellschaft transformieren wollten. Indem ich die »Natur« als einheitlichen Gegenstand aufbreche und untersuche, wie Natur von den Anarchist:innen als Ressource gebraucht, als Territorium bewohnt oder als körperlicher Organismus freiheitlich angeeignet werden sollte, mache ich ein weitaus komplexeres Spiel von Unterscheidungen und Beziehungen sichtbar, als es ein homogenisierender Begriff wie »Naturalismus« zuließe.

Um die Kategorie »Natur« aufzubrechen, verwende ich ebenfalls das umweltsoziologische Konzept der (gesellschaftlichen) Naturverhältnisse, das unterschiedliche Beziehungsformen zwischen Gesellschaftlichem und Natürlichem als »Zentralreferenz« hat.<sup>61</sup> Naturverhältnisse vermitteln nicht zwischen *einer* Natur und *einer* homogenen Gesellschaft oder Kultur, sondern halten zu einer Differenzierung von verschiedenen Praktiken, sozialen Feldern, Institutionen oder symbolischen Ordnungen an.<sup>62</sup> Wenn ich weiterhin am gegenwärtig kontrovers diskutierten Naturbegriff festhalte, dann nicht im Sinne einer Eintracht stiftenden Kategorie, sondern eines umkämpften und mehrdeutigen Akteurbegriffs.

Mithilfe der skizzierten Heuristik ist dieses Buch das Resultat einer ausgangsoffenen Suche nach Themenfeldern, in denen Anarchist:innen zwischen 1870 und 1920 Naturverhältnisse diskutierten. Ich zeige, dass die anarchistischen Ökologien als widerständige, antistaatliche und antikapitalistische Projekte von einer

Umgestaltung der bestehenden Verhältnisse zu Mitmenschen und Nicht-Menschen abhängig waren. So lassen sich der Blick für alternative und widerständige Mensch-Natur-Beziehungen schärfen und homogenisierende Narrative über eine angeblich einträchtige naturalistische Moderne verkomplizieren.

Ich fokussiere auf vier Themenfelder, in denen Anarchist:innen Naturverhältnisse politisierten: Eigentum, Technik, Erziehung, Globalisierung. Sie umschreibe ich mit transitiven Verben – *gebrauchen, umgraben, erziehen, verpflanzen* –, die auf eine jeweils spezifische Relationierung mit Natürlichem verweisen. Die Darstellungsweise ist thematisch und chronologisch zugleich. Die einzelnen Kapitel werfen Schlaglichter auf spezifische Themen, lassen sich jedoch zu keinem ganzheitlichen Umweltdenken zusammenführen. Sie zeigen einzig, dass wir bei der Neuerfindung eines emanzipatorischen Projektes nicht von ganz vorne beginnen müssen.

# Gebrauchen

Der Kollektivismus als Politik der Natur,  
circa 1865–1880

## Prolog

In einer Kritik gegen die bürgerlichen Ökonomen ließ der Lehrer, Revolutionär der 1848er Generation und Kommunarde Gustave Lefrançais (1826–1902) im Sommer 1877 einen politischen Gegner sprechen, um die Rechtfertigungen des Privateigentums auszuhebeln.<sup>1</sup> Die Rede ist vom belgischen Ökonomen Émile de Laveleye (1822–1892), der als christlicher Reformler und bekennender Antisozialist in seinen Schriften eine offene Abscheu gegenüber der Pariser Kommune kundtat.<sup>2</sup> Lefrançais hielt ihn dennoch für zitierwürdig, da er zu jenen Forschern gehörte, die infrage stellten, dass das Privateigentum in Raum und Zeit allgegenwärtig wäre.<sup>3</sup> So lautet die vom französischen Revolutionär wörtlich zitierte Passage, wie sie im ersten Teil einer dreiteiligen Abhandlung zur Eigentumsfrage in der anarchistischen Monatszeitschrift *Le Travailleur* abgedruckt wurde:

Die Juristen, die von den *Digesten* und *Institutiones* inspiriert sind, leiten das Eigentum von der Okkupation des *res nullius* (Ding, das niemandem gehört) ab; aber zu KEINER ZEIT war

die Erde *res nullius*. Bei den jagenden Völkern die Jagdgründe; bei den Viehzüchtern das Trattrecht für die Herden; schließlich bei den ersten Ackerbauvölkern die angebauten Felder: alle wurden als *kollektives Eigentum* des Stammes angesehen, und niemandem kam die Idee, dass ein Individuum ein exklusives und vererbbares Eigentumsrecht haben könnte.<sup>4</sup>

Von verschiedenen Seiten erfuhr hier die liberale Eigentums-  
theorie einen rechtsgeschichtlichen und anthropologischen Angriff. Neben der Außerkraftsetzung der römischen Rechtsordnung als Fundament des modernen Privateigentums sind drei Aspekte hervorzuheben. Indem Laveleye das Prinzip der *res nullius* historisch widerlegte, geriet *erstens* die naturrechtliche Legitimation des Privateigentums ins Schwanken: Koppelten liberale Eigentumstheoretiker wie John Locke private Besitzansprüche an eine einzige angemessene Gebrauchsform der Natur – die produktive Landwirtschaft –, verfuhr der belgische Ökonom anders. Jede Nutzung der Natur – ob Jagen, Viehzüchten oder Ackerbau – basiere auf einem kollektiven Recht, die Erde und ihre Reichtümer zu gebrauchen.<sup>5</sup> Weder gab es eine urzeitliche Epoche, in der die Erde keine Eigentümer hatte, noch rechtfertigte der »unproduktive« Gebrauch der Natur durch nicht-westliche Gesellschaften deren koloniale Enteignung.<sup>6</sup> An diese Idee anknüpfend richtete sich Lefrançais' Kritik gegen den »organisierten Raub« der Kolonialmächte in Amerika oder Algerien.<sup>7</sup>

Festzuhalten ist *zweitens*, dass Laveleye vom Eigentum an einem einzigartigen Ding sprach: dem Boden. Das Prinzip der Okkupation fände nämlich auf diesem besonderen Gegenstand keine Anwendung: »Wirklich verfügen« dürfe man nur über das, was »man wirklich ergreifen« könne, bekräftigte er im Satz, der obigem Zitat unmittelbar folgt.<sup>8</sup> Der Privatisierung und Kommodifizierung des Bodens war Laveleye zufolge deshalb nicht nur aus ethischen Gründen zu widersprechen. Es waren vielmehr die

Dinge selbst, die der privaten Aneignung Grenzen setzten. Dadurch geriet das eigentumsbasierte Sachverhältnis ins Wanken. Abgelöst wurde es durch eine »gegenstandscentrierte Beziehung«, wie es Massimiliano Tomba nennt.<sup>9</sup> Womit ein Weltverhältnis gemeint ist, bei dem die Renitenz und Autonomie der Dinge nicht vollständig unter Kontrolle zu bringen sind.

Aus der Aneinanderreihung von »exklusiv« und »vererbbar« ergibt sich *drittens* die Bedeutung der Eigentumsordnung für die Familien- und Geschlechterbeziehungen in bürgerlichen Gesellschaften. Ihres harmlosen Anscheins zum Trotz zitierte Lefrançais also eine explosive Passage, die zwischen den scheinbar stabilen Gegensatzpaaren der Moderne – privat/öffentlich, Familie/bürgerliche Gesellschaft, traditionell/modern, Natur/Gesellschaft – gehörig Unruhe stiftete. Am Ende dieser Neuverteilung der Beziehungen und Neubestimmung dinglicher Qualitäten schälte sich das heraus, was ich von Charbonnier inspiriert eine »Politik der Natur« nenne:<sup>10</sup> Ein Denken der Emanzipation, für das die Beziehungen zur Natur nicht als »geklärt« galten, sondern bei den Befreiungsbestrebungen und -erwägungen mitverhandelt wurden.<sup>11</sup>

### *Eine Politik der Natur*

Nicht gänzlich geregelt und gefestigt waren auch die politischen Zugehörigkeiten und Selbstbezeichnungen, als Lefrançais mithilfe von Laveleyes Werk das Privateigentum kritisierte. Der bereits sehr erfahrene Revolutionär verkehrte während seiner Zeit im Schweizer Exil zwischen 1871 und 1880 in antiautoritären Kreisen und nahm an der Gründungskonferenz der Juraföderation 1871 in Sonvillier sowie am internationalen antiautoritären Kongress von Saint-Imier im September 1872 teil. Er war außerdem führendes Mitglied einer Genfer Sektion der Internationalen Arbeiterassoziation: die

»Section de propagande et d'action révolutionnaire socialiste de Genève« (nachfolgend Section de propagande), die 1871 von exilierten Kommunarden gegründet worden war. Er unterstützte den anarchistischen Geografen Élisée Reclus (1830-1905) bei seinen Arbeiten an der *Nouvelle Géographie Universelle* und war gemeinsam mit ihm Teil der Redaktion der Zeitschrift *Le Travailleur*.<sup>12</sup> Dennoch behielt er immer eine gewisse intellektuelle Unabhängigkeit bei, fühlte sich dem »Antiautoritarismus«, »Kollektivismus«, »Sozialismus« oder »Kommunalismus« zugehörig, während er die Bezeichnung »Anarchismus« ablehnte – zu unverständlich für die Massen und zu stark mit individueller Willkür konnotiert war für ihn das Wort.<sup>13</sup> Anfang der 1870er Jahre war er damit nicht allein. Erst in der zweiten Hälfte des Jahrzehnts setzte sich der Anarchismus-Begriff langsam unter den Antiautoritären durch.

In diesem Kapitel geht es um den »Kollektivismus«, der sich in der zweiten Hälfte der 1860er Jahre als Bezeichnung für jene Fraktionen der IAA durchsetzte, welche die Vergemeinschaftung der Produktionsmittel befürworteten. Als »kollektivistischer Anarchismus« wird dann in der Forschung auch jener »frühanarchistische Konsens« rund um Autoritarismus, Universalismus, Föderalismus und Selbstverwaltung bezeichnet, den am prominentesten Michail Bakunin verkörperte.<sup>14</sup> Der Begriff des Kollektivismus erlaubt eine analytische Offenheit, die dem damaligen Zeitgeist entspricht.

Denn ich möchte eine Geschichte der anarchistischen Emanzipation schreiben, die sich von Gewissheiten löst und das Denken und Handeln der Akteur:innen nicht am Gewordenen auszurichtet. Ein solches Rückwärtslesen der Geschichte macht neben den Suchbewegungen und Ambivalenzen auch Akteur:innen und intellektuelle Traditionsstränge sichtbar, die nicht unbedingt zum anarchistischen Kanon gehören. Wie die Historikerin Michelle Riot-Sarcey schreibt, gilt es den Sinn für jene intellektuellen Experimente zu schärfen, die retrospektiv als »frühsozialistische« oder utopische »Extravaganzen« aus der Geschichte getilgt wurden.<sup>15</sup> Dieses Kapitel

zeichnet deshalb kein lineares Wachstum des Anarchismus hin zum Antagonisten des Marxismus nach. Das ist die erste analytische Verschiebung, die ich mir für dieses Kapitel vornehme.

Die zweite betrifft den Gegenstand dieser intellektuellen Debatten in der IAA und ihrem Umfeld. Anders als bisher dargestellt, blieb dieser nicht auf das Zwischenmenschliche beschränkt. Erstaunlich intensiv wurde ebenfalls über Naturverhältnisse gestritten – angefangen mit den ersten Debatten um die Kollektivierung in den 1860er Jahren bis hin zu den Diskussionen über Staatlichkeit in den 1870er Jahren. Lefrançais zum Beispiel missbilligte den Anarchismus-Begriff, weil der ihm inhärente Individualismus dazu führe, dass die »Materie« vom Einzelnen nach Gutdünken und ohne Rücksicht auf die Gesamtinteressen unterworfen werden könne.<sup>16</sup> Dem entgegnete Élisée Reclus, der in der zweiten Hälfte der 1870er Jahre für den Begriff »Anarchismus« eintrat, dass er auch Kollektivist sei und dass er demzufolge ebenfalls die Erde zu einem »kollektiven Arbeitsfeld« und die Natur in einen »riesigen Organismus im Dienst des Menschen« verwandeln wolle.<sup>17</sup>

Den Kollektivist:innen ging es somit nicht alleine um die Beseitigung gesellschaftlicher Missstände wie Entfremdung, Ungleichheit, Knechtschaft oder Ausbeutung. Sie hinterfragten gleichzeitig den menschlichen Gebrauch der Erde, sodass – mit Karl Polanyi gesprochen – die »Gegenbewegung« zur Kommodifizierung der Arbeit von einer Kritik am Zur-Ware-Machen der Natur begleitet wurde.<sup>18</sup> Obgleich beide Kritiken nicht fugenlos ineinanderpassten, lässt sich am Beispiel des kollektivistischen Anarchismus eine Konzeption von Emanzipation historisch freilegen, zu der ein anderer Gebrauch der nicht-menschlichen Umwelt gehörte.

Wie ich im Kapitel über die Natur des Kollektivismus zeige, entwickelten die kollektivistischen Delegierten der Internationalen Arbeiterassoziation Ende der 1860er Jahre eine Naturkonzeption, die dem unterwerfenden Gebrauch nicht-menschlicher Naturen

durch den Einzelnen und das Kollektiv Grenzen setzte. Dies glich keineswegs einem Verzicht auf den produktiven Gebrauch der Natur, erforderte jedoch eine kollektive, wissenschaftlich gestützte Verwaltung der natürlichen Reichtümer. Damit vertrat der kollektivistische Anarchismus eine *ökologische Reflexivität*, wie ich im darauffolgenden Kapitel erläutere. Eine solche kollektive Verwaltung der Natur war szientistisch und wertete konkrete, arbeitsvermittelte Gebrauchsformen der nicht-menschlichen Natur tendenziell ab. Im Kapitel *Befreiung von der Stolle* zeige ich, dass Bauern deshalb eine ambivalente Position im kollektivistischen Diskurs innehatten. Nichtsdestotrotz unterlief der kollektivistische Anarchismus ein teleologisches Verständnis von Moderne, Geschichte und Universalität, so meine These im abschließenden Kapitel über *globale Kommunen*.

### **Die Natur des Kollektivismus**

Die theoretischen Wurzeln des kollektivistischen Anarchismus finden sich in der Internationalen Arbeiterassoziation. Die 1864 in London erfolgte Organisationsgründung stand im Kontext einer demokratischen Arbeiterkultur, neuer Streikwellen, internationaler Solidaritätskampagnen um Ereignisse wie den Januaraufstand in Polen oder den US-amerikanischen Bürgerkrieg sowie der Entstehung internationaler Organisationen.<sup>19</sup> Mit der Vernetzung von Gewerkschaften und Arbeiterassoziationen vornehmlich aus West- und Südeuropa versuchte die IAA transnationale Solidaritätsbeziehungen zu institutionalisieren. Es handelte sich dabei um eine »sub-nationale« Vernetzung von Industrieregionen und keineswegs um eine Föderation von nationalstaatlich konsolidierten Arbeiter:innenbewegungen, wie es in der Zweiten Internationale ab 1889 der Fall sein sollte.<sup>20</sup> Eine führende Rolle nahmen neben Vertretern aus der »Mittelklasse« wie

Journalisten, Juristen und Intellektuelle vor allem qualifizierte Handwerker ein, etwa Zigarrenmacher, Typografen oder Schneider. Diese konnten auf eine lange Tradition berufsbasierter transnationaler Solidaritätsbeziehungen zurückgreifen. Aus dieser sozialen Zusammensetzung ergaben sich dann auch die Grenzen der von der IAA angestrebten »Emanzipation der Arbeiterklasse durch die Arbeiterklasse selbst«, wie es in den von Karl Marx verfassten Organisationsstatuten geschrieben stand.<sup>21</sup> Ihre Position zur Frauenbefreiung verdeutlicht dies besonders gut: Obgleich gegen Ende der 1860er Jahre nur noch eine Minderheit weibliche Erwerbsarbeit ablehnte, blieb es in der Regel bei paternalistischen Haltungen gegenüber arbeitenden Frauen.<sup>22</sup> 1872 erfolgte die Spaltung der IAA in eine Antiautoritäre Internationale und eine durch den Londoner Generalrat vertretene »marxistische« Fraktion. Doch anders als häufig dargestellt, kann diese Spaltung nicht nur auf die persönlichen Animositäten zwischen Marx und Bakunin sowie ihre theoretischen Divergenzen rund um die Staatsfrage zurückgeführt werden.<sup>23</sup> Von der Basis aus betrachtet ist die Spaltung auf Konflikte zurückzuführen, die sich aus unterschiedlichen lokalen Praktiken und Interessen herauskristallisiert hatten. Die Staatsfrage wurde somit nicht allein aus abstrakt theoretischen Erwägungen zum Streitgegenstand: Über Zentralismus, Institutionalisierung und Kompetenzen von Leitungsgremien stritten sich die Mitglieder auch deshalb, weil sich aus dem Ziel der Festigung transnationaler Solidaritätsbeziehungen widerstreitende Erwartungen und Erfordernisse ergaben.<sup>24</sup>

### *Die Quelle aller Reichtümer*

Obgleich neuere Forschungen zur Geschichte der IAA mit Recht den Blick von den alljährlichen internationalen Kongressen abwenden und den Fokus auf alltäglichere und lokale

Praktiken richten, lohnt es sich dennoch, jene ›großen‹ Ideen und offiziellen Dokumente dahingehend neu zu befragen, wie Naturverhältnisse in den Debatten um Eigentum, Staatlichkeit oder Arbeiterselbstverwaltung mitverhandelt wurden. Denn die Kollektivist:innen festigten ihre theoretischen Ansichten in einem Streit um das Grundeigentum. Ende der 1860er Jahre kamen sie dann mehrheitlich zu dem Schluss, dass das private Grundeigentum mit einer solidarischen und egalitären Gesellschaftsordnung unvereinbar sei. Doch zuvor mussten die Delegierten der IAA erst einmal klären, was die »von der Natur bereitgestellten Reichtümer« überhaupt waren, wer sie herstellte und wie sie zum größten Vorteil der Allgemeinheit verwaltet, genutzt und bebaut werden sollten.<sup>25</sup> Gestritten wurde über die ›Natur‹ von Fischereigründen, Wäldern, Ackerflächen oder Minen sowie über die Arbeit, die aufgebracht werden musste, um diese Reichtümer in für Menschen nützliche Form zu bringen. Ein Eintauchen in dieses argumentative Handgemenge ist deshalb ertragreich, weil die Akteur:innen dabei ihre Vorstellung von einer autonomen Natur formulierten.

Die Entstehungsgeschichte des Kollektivismus wird herkömmlicherweise als politische Zurückdrängung des »Proudhonismus«, respektive »Mutualismus« erzählt.<sup>26</sup> Den von den Lehren Proudhons inspirierten Mutualisten schwebte eine Gesellschaft vor, in der die Arbeiter »Produzenten, Kapitalisten und Konsumenten« zugleich waren.<sup>27</sup> Als Eigentümer der Produktionsmittel sollten die in kleinen Betrieben organisierten Handwerker ihre Produkte frei austauschen können, finanziell unterstützt durch eine arbeiterkontrollierte Kreditvergabe. Demzufolge sollte ebenfalls der Boden denen gehören, die ihn bebauten. Nur so könne man einem autoritären Kommunismus entgehen, in dem die Produktionsmittel von oben herab verwaltet würden. Im Privateigentum am Boden sahen die Mutualisten die Bedingung für Freiheit und individuelle Autonomie der Bauern.<sup>28</sup> Sie waren davon

überzeugt, dass ein Bauer sein Produkt erst dann zu gerechten Bedingungen verkaufen könne, wenn er vollumfänglich darüber verfügen dürfe.

Diese Position vertrat prominent die Pariser Sektion der Ersten Internationale, die ab 1866 die Grundeigentumsfrage auf die Agenda der internationalen IAA-Kongresse setzte.<sup>29</sup> Ihre wichtigsten Wortführer waren der Bronze-Graveur Henri Tolain (1828–1897), der Druckereiarbeiter Charles Limousin (1840–1909) und der Buchbinder Eugène Varlin (1839–1871). Bis zum Kongress der IAA in Lausanne von 1867 versammelten sie die Mehrheit hinter sich. Doch bereits ein Jahr später verschoben sich die Mehrheitsverhältnisse auf dem Kongress in Brüssel zugunsten der Kollektivisten. Treibende intellektuelle Kraft dahinter war der belgische Arzt César De Paepe (1841–1890) und seine Brüsseler Sektion, die – was die Grundeigentumsfrage anbelangte – Unterstützung von Marx, Bakunin und vielen Westschweizer Sektionen erhielt.

Auch wenn sich die »staatssozialistischen« und »antiautoritären« Fraktionen ab 1870 immer stärker anfeindeten, so darf nicht vergessen werden, dass beide bis Ende der 1860er Jahre bezüglich des Grundeigentums eine gemeinsame Position vertraten. So übergeht die retrospektiv konstruierte Kontinuität zwischen Kollektivismus, Sozialismus und marxistischem Kommunismus die Bedeutung anderer Stränge sozialistischen Denkens bei der Ausarbeitung des kollektivistischen Prinzips.<sup>30</sup>

Endgültig durchsetzen konnten sich die Kollektivisten auf dem Basler Kongress im September 1869. Damals stimmten 54 gegen 4 Delegierte für eine Resolution, die sowohl vom Anarchismus als auch vom »marxistischen« Sozialismus nicht mehr infrage gestellt werden sollte: »Der Kongress erklärt, dass die Gesellschaft das Recht hat, das Privateigentum am Boden abzuschaffen und ihn der Gemeinschaft zu übergeben.«<sup>31</sup> Zwar waren sich die Kollektivisten in der Frage uneinig, ob der Boden dem Staat oder den »assozierten Kommunen« übergeben werden sollte.<sup>32</sup>

Einstimmig kritisierten sie jedoch das Privateigentum, dem ein Willkürverhältnis inhärent sei – ein Recht »zu gebrauchen und zu missbrauchen«, wie es die Brüsseler Sektion ausdrückte. Wer sich wie die Mutualisten auf Basis dieser uneingeschränkten Verfügung über die Dinge individuelle oder kollektive Freiheiten erhoffe, der übersähe, dass sich mit dem Privateigentum ein Individuum von der restlichen Gesellschaft abkapsle. Freiheit und Autonomie, bekräftigte die Brüsseler Sektion, sei nur in »relativer, gegenseitiger Abhängigkeit« zu haben und nicht in der »kompletten Unabhängigkeit irgendeines Körpers gegenüber der restlichen Gesellschaft«. <sup>33</sup>

Weshalb aber wurde das Prinzip der Kollektivierung, das grundsätzlich auf jedes Produktionsmittel Anwendung finden konnte, im Zusammenhang mit dem Grundeigentum – genauer dem Eigentum am Ackerland – verhandelt? Weil es um ein spezifisches Ding ging, das mit anderen Mitteln zur Herstellung von Dingen – etwa Maschinen und Werkzeugen – nicht vergleichbar war. Die Kollektivisten problematisierten das Willkürverhältnis des Privateigentums anhand eines Gegenstandes, dessen Materialität ihn von anderen Dingen abhob. Während die Eigentumskritik des 19. Jahrhunderts sich üblicherweise damit beschäftigte, gesellschaftliche, politische oder moralische Schranken einzubauen, um die Logik des Privateigentums unter Kontrolle zu bringen, <sup>34</sup> ging es in der IAA in den Debatten um das Grundeigentum zudem um *objektspezifische* Grenzen eines kollektiven Gebrauchs der Natur.

Die wirklich kontroverse Frage war, ob es Dinge gab, die *niemandem* vollumfänglich gehören durften, selbst den Körperschaften von Arbeitenden nicht. Der Streit drehte sich darum, welche Dinge »spezifischer Natur« sind, wie es De Paepe 1868 formulierte, und entsprechend von einem individuellen, ja selbst genossenschaftlichen Willkürzugriff abgeschirmt werden müssten und der Gesellschaft als Ganzes übertragen werden sollten. <sup>35</sup> Wie auch immer

diese Gesellschaft politisch organisiert sein sollte: als Staat oder Föderation von Kommunen.<sup>36</sup>

Als »produktiven Grund«, »Rohstoff aller Produkte«, »ursprüngliche Quelle aller Reichtümer«, »unabdingbare Materie« oder »alma mater« bezeichneten die Kollektivisten den Boden.<sup>37</sup> Sie zählten das Ackerland zu jenen Gütern, die nicht durch menschliche Arbeit allein hergestellt würden – zusammen mit der Luft, dem Wasser, den Minen, Wäldern, Steinbrüchen oder Fischereigründen. Zu diesen Dingen bestehe ein Verhältnis, das sich von jenem der Handwerker und Industriearbeiter zu ihren Produkten unterscheide. Ein Landwirt stelle sein Ackerland nicht her, genauso wenig wie ein Minenarbeiter die Mine, ein Schiffer den Kanal oder ein Holzfäller den Wald produziere. De Paepe sprach diesbezüglich von arbeitsvermittelten Weltverhältnissen, die sich durch eine »fehlende Aneignung« kennzeichneten.<sup>38</sup> Diese Arbeitenden unterwarfen oder transformierten die Rohstoffe ihrer Tätigkeit also nicht vollständig.

Denn obgleich der Bauer durchaus die Natur transformiere, den Boden urbar mache und seine Erträge durch bewusstes Eingreifen in die natürlichen Prozesse erhöhe – und dementsprechend ein Anrecht auf eine angemessene Entschädigung besitze –, mache er sich dabei autonome Naturkräfte zu Nutze. »Arbeit stellt den Boden nicht her«, hielt die Brüsseler Sektion lapidar fest.<sup>39</sup> Ihr Exponent, De Paepe, sprach gar von einer »Arbeit der Natur (wenn sie mir diese Metapher gestatten)«. <sup>40</sup> Wenn die Erde kostenlos den Menschen geschenkt wurde, wieso sollte man sie in ein absolutes Eigentum einiger weniger überführen?, fragte die Sektion von Rouen rhetorisch.<sup>41</sup> Die Vorstellung einer kostenlosen Gabe der Natur diene hier nicht als Rechtfertigung für die profitorientierte und individualistische Aneignung, sondern als Anmahnung an die Produzenten, die Erde um- und vorschauend zu gebrauchen.

## *Das Eigentum der gesamten Menschheit*

Über das Menschenungemachte habe nicht einmal eine spezifische Arbeiterassoziation die absolute Verfügungsgewalt, meinte De Paepe – ihr Grundbesitz müsse »doppelt begrenzt« werden.<sup>42</sup> Zum einen sei die freie Verfügung besonderer Landarbeiterassoziationen insofern zu limitieren, als alle Gesellschaftsmitglieder über den Gebrauch des Bodens mitentscheiden dürften. Zum andern könne ebenso wenig die gegenwärtige Gesamtgesellschaft absolute Willkür walten lassen, da die natürlichen Reichtümer auch kommenden Generationen zugutekommen müssten. De Paepes Genosse Pellerin stellte klar: »Eine Generation hat kein Recht, einigen das zu veräußern, was auf immer Eigentum der gesamten Menschheit, der gegenwärtigen wie künftigen, bleiben muss.«<sup>43</sup>

So brachen die Kollektivisten mit einer philosophischen Tradition, die jegliche Arbeit als Tätigkeit definiert, welche die passive Materie in Form bringt und dem Herstellenden gottähnliche Fähigkeiten verleiht.<sup>44</sup> In ihren Argumenten resoniert ein Theoriestrang, der meistens als dem englischen Liberalismus unterlegener dargestellt wird: die Physiokratie.<sup>45</sup> Für die Physiokraten war menschliche Arbeit produktiv, aber nicht schöpferisch: Sie war einerseits Teil eines Kontinuums von natürlichen Bewegungsgesetzen, bei denen Natur, Tier und Mensch auf derselben Ebene standen. Andererseits wurde Arbeit als technologisch vermittelte und nicht willkürlich zurechtende Interaktion mit der Natur verstanden.<sup>46</sup> In der kollektivistischen Unterscheidung zwischen zwei Formen von Reichtümern, den natürlichen und menschengemachten, sowie in der Konzeption von Landarbeit als produktiv und unerlässlich, jedoch nicht autonom-schöpferisch, ist ein Echo dieser physiokratischen Traditionslinie auszumachen. Diese ideengeschichtliche Traditionslinie wurde bei De Paepe durch den »rationellen Sozialismus« des belgischen Soziologen Colins de

Ham (1783-1859) gestiftet, der den Boden als »passive Quelle« des Reichtums bezeichnete und dessen Kollektivierung einforderte.<sup>47</sup> Dabei entledigten die beiden sich zwar des Konservatismus, der der Physiokratie als Ökonomie im Dienst einer grundbesitzenden Elite von Anfang an anhaftete. Die Eigentumskritik eines De Paepe war trotzdem nicht reibungslos in ein Denken der Befreiung zu integrieren, dessen hauptsächliches Subjekt der Produzent als Hersteller von Dingen war.

Der physiokratische Strang ist in dieser spezifischen ideengeschichtlichen Konstellation der späten 1860er Jahre nicht das einzige Beispiel, das eine vermeintlich lineare Geschichte des Kollektivismus verkompliziert. Über De Paepe fanden auch Proudhons Schriften Eingang in die kollektivistische Theoriebildung. Wenngleich er sich zu jener Zeit zu »entproudhonisieren« begonnen habe, wie er Marx gegenüber zugestand, brachte er im Rahmen der IAA-Debatten den frühen Proudhon von *Was ist Eigentum?* gegen den älteren, von den Mutualisten mobilisierten Proudhon in Anschlag.<sup>48</sup> Tatsächlich nahm auch Proudhon in seiner 1840 erschienenen Streitschrift den Boden in die Liste der nicht zur Aneignung bereitstehenden Gegenstände auf, zu denen er ebenfalls die Luft, das Licht oder das Wasser zählte.<sup>49</sup> In einer endlichen Welt könne der grundsätzlich berechtigte Anspruch auf die Okkupation eines Territoriums nie absolut sein, ihm müsse eine gesellschaftliche Aushandlung und Verteilung vorausgehen.<sup>50</sup> In seinen späteren Schriften sollte sich Proudhon von diesem Standpunkt distanzieren. Nunmehr rechtfertigte er nicht mehr nur Nutznießung oder »Besitz« [possession], sondern absolutes Eigentum.<sup>51</sup> Der Proudhonismus der Mutualisten war demnach ein Konstrukt, das auf einer selektiven Lektüre der Schriften des damals bereits verstorbenen Theoretikers beruhte.<sup>52</sup>

Obwohl die internationalen IAA-Kongresse sehr männerdominiert waren, trugen auch Frauen zu den Debatten in der Ersten Internationalen bei. Ihnen gebührt ebenfalls ein Platz in

dieser verzweigten Geschichte der Kollektivismus, zumal sie der Politikwissenschaftlerin Antje Schrupp zufolge weder Marxistinnen noch Anarchistinnen waren, respektive werden sollten.<sup>53</sup> So etwa die Feministin, Schriftstellerin und spätere Kommunnardin Léodile Champseix (1824–1900), die ihre Schriften unter dem Pseudonym André Léo veröffentlichte. In einer Broschüre von 1868 lehnte sie das kommunistische Prinzip ab, denn jeder Arbeitstätige müsse ein Eigentumsrecht auf die Produkte seines Körpers und Geistes haben. Legitime Anwendung finde das kommunistische Prinzip jedoch dort, wo es um Dinge gehe, die nicht das Resultat menschlicher Schaffenskraft seien: der Boden, jener »Grund, auf dem sich der Arbeiter betätigt«, den er aber nicht selbst herstelle. »Die Erde gehört sowohl den kommenden als auch den gegenwärtigen Generationen. Einem bestimmten Menschen zu einem bestimmten Zeitpunkt ein ewiges Recht auf die Erde zu verleihen, heißt infolgedessen, die kommende Menschheit zu besitzen.«<sup>54</sup>

Ganz entschieden für das kollektivistische Prinzip stand hingegen die aus Lyon stammende Getränkeverkäuferin Virginie Barbet ein. Ohne an den IAA-Kongressen teilzunehmen, prägte sie die dort hitzig geführten Diskussionen um das Erbrecht mit.<sup>55</sup> 1869 wurde sie Teil der »Alliance internationale de la démocratie socialiste«, eine durch Bakunins Intervention herbeigeführte Abspaltung der republikanisch geprägten Friedensliga. Die Allianz wurde in diesen Jahren zu einem Treffpunkt für Mitglieder der IAA, die mit dem antifeministischen Kurs der Internationale unzufrieden waren:<sup>56</sup> vom erfahrenen Revolutionär und Leiter der deutschen Sektionen der IAA in Genf, Johann Philipp Becker (1809–1886), über russische und polnische Exilierte bis hin zu Frühsozialist:innen wie dem Paar Désirée (1810–1890) und Jules Gay (1808–1878) sowie ihrem Sohn Jean.<sup>57</sup> In ihrem Programm forderte die Allianz unter anderem die »politische, ökonomische und soziale Gleichstellung der Klassen und der Individuen beider

Geschlechter«. Über die Aufhebung des Erbrechtes sollten der »Boden, die Instrumente der Arbeit sowie jedes andere Kapital« kollektiviert werden.<sup>58</sup> Marx, De Paepe und der Londoner Generalrat belächelten diese politische Priorisierung des Erbrechts und sahen darin ein inkohärentes Überbleibsel des Frühsozialismus. »Erst müsse man in der Lage sein, die bestehende Ordnung zu verändern, dann werde das Erbrecht von selbst verschwinden«, so Marx in einer Rede im Londoner Generalrat der IAA im Juli 1869.<sup>59</sup>

Als sie sich 1871 wahrscheinlich bereits im Genfer Exil befand, bekräftigte Virginie Barbet ihre Haltung: Um die Ausbeutung abzuschaffen, müssten zuallererst der Boden und die Rohstoffe kollektiviert werden, also alles, »was die Natur ohne Beihilfe des Menschen produziert«. <sup>60</sup> Ihre Streitschrift beendete sie mit einer provokanten Variation von Rousseaus berühmtem Satz aus dem *Diskurs über Ungleichheit* (1755): »Der Tag an dem zum ersten Mal ein Mann sagen konnte: im Namen der brutalen Gewalt gehört dieses Landstück mir, an diesem Tag wurde die Freiheit zu Grabe getragen und der Krieg auf der Welt erklärt.«<sup>61</sup>

### *Eine integrative Autonomie*

Gegen Ende der 1860er Jahre wurden schließlich die kollektivistischen Fundamente der internationalen Arbeiter:innenbewegung gelegt. Dies geschah paradoxerweise dadurch, dass die Generalisierung eines Naturbezugs problematisiert wurde, den Philippe Descola als typisch modernes Weltverhältnis definiert: die Produktion als schöpferischer Akt, bei dem der Hersteller der »Materie Form und Zweck aufzwing[t]«. <sup>62</sup> Die Kollektivist:innen der IAA brachen den direkten Zusammenhang zwischen dem Gebrauch einer Sache und ihrem absoluten Besitz auf. Ihnen zufolge durfte die Erde als menschenungemachter Grund des kreativen Schaffens

nur im Interesse aller gebraucht werden. Nutznießen statt kaputtbesitzen war ihre Devise.

Anders als im Liberalismus lag die Bedingung von Freiheit nicht in der absoluten Überwindung der Grenzen, die eine dingliche Welt dem freien Willen setzt.<sup>63</sup> Vielmehr entwickelten die Kollektivist:innen ein Verständnis von Emanzipation, welches das liberale Freiheitsversprechen von zwei Seiten – einer sozialen und einer dinglichen – herausforderte: Die kollektivistische Kritik richtete sich einerseits an das Privateigentum, weil es Eigentumslose voraussetzte; sie problematisierte andererseits das sachherrschaftliche Verhältnis zu Dingen, die als unveräußerlich galten. Den Kollektivist:innen ging es nicht nur um einen Wechsel der Eigentümer, sondern um ein nutznießerisches Verhältnis zur Natur, und zwar weil es die Naturdinge so geboten. Statt »extraktiv« war Freiheit »integrativ«, würde Charbonnier sagen: Sie fußte auf einer »Politisierung der kollektiven Beziehungen zur materiellen Welt«. Die Kollektivist:innen vollbrachten damit eine »essentielle Wende in der modernen politischen Grammatik«.<sup>64</sup> Zu einem entscheidenden theoriegeschichtlichen Moment des Sozialismus, in dem sich die Elite der Arbeiter:innenbewegung zunehmend für die naturbeherrschenden Techniken begeisterte und ihrer Basis die maschinenstürmerischen Ansichten austrieb,<sup>65</sup> ist eine gegenläufige Tendenz zu beobachten: Der proletarische Prometheus wurde auf einen ›Grund‹ gestellt, den er zwar gebrauchen, aber nicht herstellen konnte. Statt dies als theoretische Inkonsistenz wegzu erklären, möchte ich den ideengeschichtlichen Bedingungen nachspüren, unter denen eine solche Zusammenkunft des sozialistischen Prometheismus mit einem integrativen Autonomieverständnis denkbar wurde.

Zunächst ist jedoch die Kritik zu differenzieren, wonach es dem Sozialismus mehr um eine Wiederherstellung des Rechts des (kollektiven) Arbeiters auf sein Produkt als um eine Problematisierung der Verknüpfung von Arbeit, Natur und Eigentum

gegangen sei.<sup>66</sup> Beziehungsweise wäre jenseits dieser allgemeinen philosophischen Kritik genauer zu eruieren, wann und wie diese Problematisierung der eigentumsbezogenen Sachverhältnisse aus der sozialistischen Tradition verschwunden, respektive marginalisiert wurde. Welche eigentümliche Stellung die ideengeschichtlich verworrenen Debatten um 1870 einnehmen, wird durch den Umstand verdeutlicht, dass Marx bereits in der ersten Hälfte der 1870er Jahre auf den Arbeiterkult seiner Genossen mit Kritik reagierte. Mit dem Auftrag, das »Wirrwar« in den Köpfen der Manchester IAA-Sektionsmitglieder bezüglich der Eigentumsfrage aufzulösen,<sup>67</sup> definierte Marx in einer Rede von 1872 den Grund und Boden als »ursprüngliche Quelle allen Reichtums«.<sup>68</sup> Dabei zitierte er einen seiner »Freunde«, César de Paepe.<sup>69</sup> Drei Jahre später kehrte eine ähnliche Aussage in seiner Kritik des Gothaer Programms der Deutschen Arbeiterpartei wieder: »Die Arbeit ist *nicht die Quelle* alles Reichtums. Die *Natur* ist ebensosehr die Quelle der Gebrauchswerte (und aus solchen besteht doch wohl der sachliche Reichtum!) als die Arbeit, die selbst nur die Äußerung einer Naturkraft ist, der menschlichen Arbeitskraft.«<sup>70</sup> Die der Arbeit verliehene »übernatürliche Schöpfungskraft« verkenne deren Naturbedingtheit in Form der nicht-menschlichen sowie körperlichen Bedingungen des produktiven Schaffens.<sup>71</sup>

Am Ende dieses Kapitels erscheint uns Marx nicht mehr als alleinstehender, vergeblich vor dem Prometheanismus der Sozialdemokratie warnender Visionär, sondern als bedeutende Figur innerhalb einer politischen Konstellation, die erst noch von ihren frühsozialistischen, physiokratischen oder kollektivistischen Überresten bereinigt werden musste, um in einer linearen Geschichte Platz finden zu können. Tatsächlich war der gesamte Kollektivismus erstaunlich erdgebunden. Nur so wird verständlich, weshalb die Kollektivist:innen mit ihrer »sozialen Ökonomie« sich derart intensiv für die Naturschätze und ihre Reproduktionszyklen interessierten.

## Ökologische Reflexivität

Nebst Ungleichheit und Ausbeutung prangerten die Kollektivist:innen ebenfalls den Missbrauch der Wälder, Ackerböden und Gewässer an, der ihnen zufolge dem Eigentumsverhältnis notwendigerweise eingeschrieben war. Trotzdem schwebte ihnen weiterhin eine produktive Nutzung solcher Naturdinge vor. Der Boden sei eine »Mine an der Erdoberfläche«, meinte De Paepe in diesem Sinne. Seine Reichtümer stünden für den menschlichen Gebrauch bereit; ihn brachliegen zu lassen sei genauso sträflich, wie ihn aus individueller Gewinnsucht und Kurzsicht auszubeuten.<sup>72</sup> Anstelle eines »aufgesplitteten« Eigentums forderte er demnach eine weitsichtige »Großkultur«, wo die versammelten Intelligenzen die Erde folgendermaßen kultivierten:

Sehen Sie sich den urbar gemachten Boden an, kalkgedüngt, nivelliert, die tausenden Kanäle, regelrechte Blutkreisläufe eines großen Organismus. Unterirdische Kanäle, von denen einige die düngende Flüssigkeit des städtischen Abwassers aufs Land zurückbringen und so dem Boden das zurückgeben, was die Stadtbevölkerung von ihm erhalten hat; andere wiederum tragen von den Feldern das überflüssige Wasser ab. Sehen Sie die Reihe von Eisenbahnwagons, die mit Kalk und anderen für den Boden notwendigen Salzen beladen sind, so wie es das Gesetz der Restitution vorgibt. [...] Sehen Sie die Kette von parallelen Pflugscharen, welche eine gigantische Dampfmaschine auf den riesigen Landflächen zieht? Dieselbe Maschine transportiert gleichzeitig die Männer, die Ackergeräte und das Saatgut; und später, wenn die Ernte reif ist, wird die Maschine wieder zum Einsatz kommen, um das Korn zu mähen, aufzusammeln und in die Scheunen zu transportieren; wo andere Maschinen, ebenfalls dampfbetriebene,

die für immer vergessenen Dreschflegel und Kornschwingen ersetzen. Und alles wird gesamthaft und mit Ordnung erledigt, zu den von meteorologischen Beobachtungen vorgegebenen Zeitpunkten.<sup>73</sup>

So also malte sich De Paepe 1874 den vernünftigen Gebrauch der Erde aus: ein geschlossener organischer Kreislauf, in dem einige Kanäle überschüssiges Wasser in die Städte bringen, während andere den menschlichen Dung zu den Ackerböden transportieren – alles im Einklang mit dem »großen Gesetz der Restitution«. Wie schon der Frühsozialist Pierre Leroux, der eine utopische Kolonie namens »circulus« entwarf, oder wie Marx, der von Arbeiten des Chemikers Justus von Liebig inspiriert die fruchtbarkeitsraubende Tendenz der kapitalistischen Landwirtschaft theoretisierte, stellte sich De Paepe den Sozialismus als maschinell und wissenschaftlich gesteuerten Stoffwechsel vor.<sup>74</sup> Anders als John Bellamy Foster oder Kohei Saito suggerieren, war Marx damit keineswegs allein, wenn er die kapitalistischen Naturverhältnisse als geschädigte Stoffwechselbeziehungen kritisierte.<sup>75</sup>

Die Umwelthistoriker Christophe Bonneuil und Jean-Baptiste Fressoz würden in diesem Zusammenhang von einer »Grammatik der ökologischen Reflexivität« sprechen: einer von zahlreichen theoretischen Konstellationen, mit denen in der industriellen Moderne die gesellschaftlichen Naturverhältnisse politisiert wurden.<sup>76</sup> Demzufolge tauchten Formen der ökologischen Reflexivität im Gegensatz zur These des Soziologen Ulrich Beck nicht erst in der Spätmoderne auf. Ebenso wenig waren sie auf Ernst Haeckels 1866 formulierten Neologismus »Oecologie« angewiesen, um kritisch über die Verwendung natürlicher Ressourcen nachzudenken.

Die zuvor zitierte Textpassage De Paepe stammt aus einem Bericht über die sogenannten öffentlichen Dienste, der auf dem Kongress der Antiautoritären Internationale von 1874 in Brüssel diskutiert wurde. Dort strebte der belgische Arzt in Bezug auf die Staatsfrage einen Kompromiss zwischen den »Anarchisten« und den »Marxisten« an – letztendlich erfolglos.<sup>77</sup> Dennoch schien sein Widersacher, der jurassische Uhrengraveur Adhémar Schwitzguébel (1844–1895), von dieser Vorstellung einer Landwirtschaft im Einklang mit dem »Gesetz der Restitution« angesprochen gewesen zu sein. Er empfahl sie nämlich seinem Genossen James Guillaume (1844–1916) aus Neuchâtel, Redakteur des *Bulletin de la Fédération Jurassienne* und späterer Historiker des jurassischen Anarchismus.<sup>78</sup> So druckte Guillaume die Passage schließlich in seiner Zeitung ab und nahm sie auch gleich in seine Broschüre *Idées sur l'organisation sociale* von 1876 auf.<sup>79</sup>

Auf dem damaligen Kongress war De Paepe nicht der Einzige, der die Themen Eigentum, »öffentliche Dienste« und Gebrauch natürlicher Ressourcen zueinander in Beziehung setzte. Über denselben Zusammenhang dachte Gustave Lefrançais' Section de propagande aus Genf nach. In ihrem Bericht, der 1874 in Abwesenheit der Sektionsmitglieder auf dem Brüsseler Kongress verlesen wurde, stellten die Autoren eine Liste von Dienstleistungen auf, die durch kommunale Strukturen bereitgestellt werden sollten. Dazu gehörten neben der Bildung, Verteidigung, Kultur oder den Finanzen ebenfalls der »Erhalt und die Bewirtschaftung« der »natürlichen Produkte des Bodens« sowie der Wälder, Minen und Fischbestände. Mithilfe von wissenschaftlichen Daten müssten diese öffentlichen Dienste den vernünftigen Gebrauch der Ressourcen organisieren:

Schließlich sind die Einzelpersonen nicht nur an der gerechten und vernünftigen Erhaltung und Verteilung der

Produkte des Bodens interessiert, die Gemeinschaft muss in erster Linie über ihre Erhaltung und ihren Unterhalt wachen. Daher die Notwendigkeit eines öffentlichen Dienstes, der sich um all das kümmert, was mit dieser Erhaltung und diesem Unterhalt zusammenhängt.<sup>80</sup>

Beim Gebrauch der Natur gelte es Vernunft und Weitsicht walten zu lassen, indem der Erhalt der natürlichen Reichtümer einer kommunalen Instanz überantwortet würde. Die Sektionsmitglieder verwendeten die französischen Begriffe »conservation« und »aménagement«, um auf den Erhalt von Naturschätzen zu verweisen.<sup>81</sup> Im Unterschied zum Schutz [préservation] von Naturräumen aus ästhetischen oder kulturellen Motiven zielte die »conservation« auf die nutzenorientierte Bewirtschaftung von Ressourcen.<sup>82</sup> Im Fokus standen vor allem die Wälder. Jedoch ging es um mehr als nur das Haushalten mit den Holzbeständen, denn Waldrodungen gefährdeten ebenfalls den »Erhalt der Quellen« und damit die »Bodenqualität« sowie die »öffentliche Hygiene«, wie bereits auf dem IAA-Kongress von Brüssel von 1868 zu Protokoll gegeben wurde.<sup>83</sup>

Es war damals üblich, die Wälder als Bestandteile von größeren natürlichen Kreisläufen zu sehen. Im Frankreich des 19. Jahrhunderts wurde der kausale Zusammenhang zwischen Abholzungen und Veränderungen des Klimas oder Starkregenfällen zu einer regelrechten »öffentlichen Besessenheit«, so die Umwelthistorikerin Caroline Ford.<sup>84</sup> Insbesondere im Kontext von Hochwasser entwickelte sich ein »Umweltbewusstsein«, das Wälder mit der Regulierung des Wasserkreislaufs in Verbindung brachte.<sup>85</sup> Die Waldfrage problematisierte die liberale Rechtsordnung mit ihrer Priorisierung des absoluten Privateigentums, da sie Wissenschaftler, Ingenieure, Forstwächter und Verwalter dazu veranlasste, eine staatliche Regulierung einzufordern.<sup>86</sup>

Für die Kollektivisten fiel die politische Schlussfolgerung jedoch anders aus als bei staatlichen Akteuren. Ihnen zufolge riefen Rodungen und Hochwasser geradezu nach einer kommunalen Vergemeinschaftung der Wälder. Statt dem »Spektakel der Plünderung der Wälder« durch die »Bourgeoisie« beizuwohnen, die Bäume in »flüssiges Geld« umwandle, könne nur eine Kollektivierung der Wälder künftige Hochwasser verhindern, prophezeite das *Bulletin de la Fédération Jurassienne* im August 1874 nach einem Hochwasser in der Schweiz. Denn ein »Wald ist eine Art Filter, der das Regenwasser aufhält und sein Abfließen reguliert; wenn aber ein Berg entwaldet ist, fließt das Wasser auf nackten Hängen herunter, ohne dass es aufgehalten wird, und es entstehen rasch Sturzbäche, die plötzlich eine erschreckende Zerstörungskraft entwickeln«. <sup>87</sup>

Wie sich die Waldbedeckung auf den Erhalt der Böden, die »Komposition der atmosphärischen Luft«, die »Natur des Klimas« oder die »Manifestation der physisch-chemischen Kräfte« auswirke, erläuterte De Paepe in einem langen Vortrag, der 1876 trotz seines Bruchs mit den Anarchisten der Juraföderation im *Bulletin de Fédération Jurassienne* abgedruckt wurde. <sup>88</sup> Da Wälder die Lüfte von ihren »Miasmen« reinigten, Stürme sowie das Austrocknen regengetränkter Böden unterbänden, Regenfälle regulierten, Lawinen ausbremsten oder die Bodenerosion verhinderten, war die Schlussfolgerung für ihn eindeutig: Etwa ein Sechstel der Erdoberfläche müsse mit Bäumen bedeckt sein. Einer »sozialen Ökonomie« falle die Aufgabe zu, diesen Anteil der Waldbedeckung zu überwachen, was selbstredend in einem grundlegenden Widerspruch zur engstirnigen und willkürlichen Vernunft der Privateigentümer stünde. <sup>89</sup>

De Paepes »soziale Ökonomie« hatte demzufolge dem Eigenleben der natürlichen Reichtümer Rechnung zu tragen, die Reproduktionszyklen der Rohstoffe zu bestimmen und aufeinander abzustimmen. Sie musste damit beginnen, die ver-

schiedenen natürlichen Güter zu klassifizieren und dahingehend zu unterscheiden, ob sie vom Menschen angeeignet werden können oder ob sie erschöpflich sind. Nicht anzueignen und unerschöpflich seien etwa die Luft, das Wasser oder das Klima; nicht anzueignen, aber erschöpflich seien hingegen Mineralien, deren »Entstehung Millionen von Jahren brauchte, und die Rückkehr zu den Bedingungen ihrer Entstehung, selbst wenn sie möglich wäre, unvereinbar mit der menschlichen Existenz wäre.«<sup>90</sup> Bei anderen wiederum hänge der Zeitpunkt der Erschöpfung von der menschlichen Nutzung ab: Sofern die dem Boden entzogenen Nährstoffe wieder mittels Dünger restituiert würden, könne sich der Boden »regenerieren«. Auch Fisch- und Wildbestände ließen sich erhalten, »sofern der Mensch sie mit Maß gebraucht und den Tieren und Pflanzen die Zeit gibt, sich zu reproduzieren.«<sup>91</sup> Der Gebrauch der Natur müsse sich demzufolge auf wissenschaftliche Kenntnisse stützen und sei mit einem »*laissez-faire*, Synonym für Individualismus und Aufsplitterung«, unvereinbar.<sup>92</sup> Den natürlichen Reichtum zu »erhalten«, »neu zu erschaffen«, zu »verbessern« und zu »perfektionieren« war nur über den Gemeinbesitz der Erde umsetzbar.<sup>93</sup>

Das Adjektiv »sozial« ragte demnach über die Sphäre des Zwischenmenschlichen hinaus. Hinter der kollektivistischen Kritik am Privateigentum steckte die Vorstellung einer Ökonomie, die die sozialen Bedürfnisse auf ihre natürlichen und materiellen Bedingungen abzustimmen hatte – sie politisierte die Zugehörigkeit des Menschen zur materiellen Umwelt. Der willkürlichen Vernunft des Privateigentümers galt es eine weit-sichtige Vernunft entgegenzustellen, die den kollektiven Gebrauch der Erde organisierte und menschliche Kollektive in ihre natürlichen Umwelten »einbettete.«<sup>94</sup> Diese Vernunft war keineswegs zurückhaltend, galt es doch dem Planeten alle Reichtümer abzurufen, deren die Menschen bedurften. Trotzdem hatte sie es mit Dingen und Wesen zu tun, die eine materielle Autonomie

sowie eigene Reproduktionszyklen besaßen. Mit anderen Worten: Die »soziale Ökonomie« De Paepes handelte von keiner abgesonderten ökonomischen Sphäre der Produktion, Verteilung und des Konsums von Gütern. Diese, so der Historiker Timothy Mitchell, wurde erst in den 1930er und 1940er Jahren zu einer eng abgesteckten Disziplin, als die begrenzte Verfügbarkeit fossiler Energien aus dem Problembewusstsein verschwand und die Ökonomie dadurch gewissermaßen zur entmaterialisierten Untersuchung der Preisschwankungen und Geldflüsse werden konnte.<sup>95</sup> Die soziale Ökonomie der Kollektivisten war hingegen ausgesprochen erdgebunden.

Zugleich sticht der szientistische Charakter dieser kollektivistischen Ökologie hervor, der mit den konkreten, arbeitsvermittelten Naturverhältnissen lokaler Bevölkerungsgruppen in Konflikt geraten konnte. Es handelt sich um einen Aspekt, der in den bisherigen Arbeiten zum ökologischen Denken im Anarchismus ungenügend berücksichtigt wird. So staats- und kapitalismuskritisch die Kollektivist:innen auch waren: Sie schlossen mit ihren Argumenten dennoch an Politiken der staatlichen Ressourcenverwaltung an, wie sie sich zu jener Zeit herausbildeten. Indem etwa De Paepe eine universelle Ratio waldbedeckter Flächen einforderte, übernahm er damals weitverbreitete Diskurse über den unterschiedlichen Verwendungszweck von Talebenen und Berghängen: Erstere seien für die Landwirtschaft bestimmt, Zweitere galt es großflächig zu bewalden. Auf diese Weise wurden die von der Weidewirtschaft lebenden Bevölkerungsgruppen der Alpen und Pyrenäen für die Abholzungen mitverantwortlich gemacht und verdrängt.<sup>96</sup> Vergleichbares lässt sich über die koloniale Dimension des Naturschutzes und der Aufforstungsmaßnahmen sagen. Landstriche wieder fruchtbar zu machen und zu bewalden, die aufgrund angeblich unvorsichtiger Ressourcennutzung vonseiten kolonialisierter Bevölkerungsgruppen buchstäblich verwüstet worden seien, war ein ausdrückliches Ziel kolonialer Politiken.<sup>97</sup>

Folglich rief die kollektivistische Ökologie nach einer wissenschaftlichen Vernunft, die mit den lokalen und situierten Gebrauchsformen der Natur nicht immer vereinbar war. Während die Gegenbewegung zur Kommodifizierung der Arbeit über eine Aufwertung des Arbeiters lief, erforderte die Kollektivierung der Natur eine verwalterische Rationalität, die ländliche Arbeitsformen und bäuerliche Kosmologien abwertete.

### **Befreiung von der Stolle**

Im Dezember 1869 veröffentlichte das Genfer »Zentralkomitee [sic] der Sektionsgruppe deutscher Sprache« in ihrer Monatszeitung *Der Vorbote* ein »Manifest an die landwirtschaftliche Bevölkerung«. <sup>98</sup> Autor war Johann Philipp Becker, ein in Genf lebender Vertrauter Marx'. Es sollte die weitverbreitetste Broschüre werden, die im Sinne der Kollektivist:innen die Bauern und Landarbeiter:innen adressierte. Innerhalb von drei Jahrzehnten erschien das Manifest in verschiedenen Editionen und Sprachen. <sup>99</sup> James Guillaume fertigte 1870 eine französische Übersetzung an und bewarb das *Manifeste aux travailleurs des campagnes* auch noch 1876, nachdem sich die Wege zwischen Becker und den Anarchist:innen seit Längerem getrennt hatten. <sup>100</sup>

Die Broschüre übernahm die Ideen zum Grundeigentum aus den vorjährigen IAA-Kongressen. Der Boden, so wurde postuliert, sei ein »Geschenk der Natur« und deshalb das »unveräußerliche Gemeineigentum der gesamten Menschheit«. <sup>101</sup> Damit wurden aber nicht nur die Großgrundbesitzer zu einem Problem. Auch die Kleinbauern – Teil der »Mittelklasse«, wie es im Manifest geschrieben stand – lägen falsch, wenn sie sich als Eigentümer ihres Stückchen Lands gebarten. Ihre »Kleinkultur« sei mit einer wissenschaftlich organisierten »Großkultur« und demzufolge mit den »kollektiven Interessen der Gesellschaft« unvereinbar.

Wenn die Kleinbauern ihr Eigentum am Boden weiterhin verteidigten, versperrten sie sich zum einen den wissenschaftlichen und technologischen Einsichten und klammerten sich zum anderen in einem konservativen Reflex an Besitztümer, die angesichts der Stärke des Kapitals nur noch kollektiv zu verteidigen waren. Die Lösung sah das Manifest in der Gründung von bäuerlichen Genossenschaften, die das Ackerland kollektiv bebauten.<sup>102</sup> Das Manifest adressierte die ländliche Bevölkerung von der städtischen Warte aus. »Ihr«, so das Manifest an die Kleinbauern, »meint nicht nur das elende Landstückchen, das ihr besitzt, für eure Kinder behalten [conserver] zu können, sondern es auch noch vergrößern zu können«.<sup>103</sup> Mit einer anderen Bedeutungsebene des Wortes »conservation« war der kollektive Erhalt der natürlichen Ressourcen somit schwer vereinbar. Zwischen »erhalten« und »behalten« sowie ihren jeweiligen Zeitindizes tat sich eine politische Kluft auf: »Erhalten« galt als zukunftsorientiert, rationalistisch und wissenschaftsbasiert, »behalten« hingegen als konservativ und engstirnig.

Die marxistischen wie die anarchistischen Vertreter:innen des Kollektivismus taten sich schwer, die politische Kluft zwischen Bauern und städtischen Arbeitern zu überbrücken. Die These, die Anarchist:innen hätten im Unterschied zu den Marxist:innen eine offenere Konzeption des revolutionären Subjekts gehabt, die Stadt- und Landbewohner:innen, »Lumpenproletarier« und qualifizierte Handwerker:innen als Ebenbürtige miteinschloss, muss deutlich differenziert werden.<sup>104</sup> Es ist zwar richtig, dass gewisse Anarchisten bereits in den 1870er Jahren den Marxisten städtische und elitäre Arroganz vorwarfen,<sup>105</sup> nichtsdestotrotz bewegten sich beide in einem ähnlichen epistemischen Rahmen. Beide Strömungen vermochten nur mit Mühe der bäuerlichen Arbeitsweise und Gebrauchsform der Natur etwas Emanzipatorisches abzugewinnen.

## *Die Agrarfrage*

Schon die Diskussionen in der IAA der 1860er Jahre verdeutlichen die konzeptuellen und strategischen Spannungen, die aus dem Anspruch einer Allianz zwischen arbeitender Land- und Stadtbevölkerung erwachsen. Der französische Kontext war bei dem, was als »Agrarfrage« in der Ersten Internationale verhandelt wurde, ein wichtiger Bezugspunkt. Dies hatte politisch-strategische wie sozioökonomische Gründe. Dass die industrielle Entwicklung in Frankreich nicht wie in England ablief, dürfte den Sozialist:innen um 1870 deutlich geworden sein, denn eine Arbeiterklasse nach englischem Vorbild entstand auf der anderen Seite des Ärmelkanals nicht. Der Prozess der doppelten Kommodifizierung von Land und Arbeit blieb bis in die 1850er Jahre sehr beschränkt. Der Historiker Gérard Noiriel spricht sogar von einer »Akzentuierung der ruralen Verwurzelung der populären Klassen« bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts.<sup>106</sup>

Wenngleich die politische Realität freilich komplizierter war, entstand innerhalb der sozialistischen Linken nach 1851 das Bild einer Bauernschaft als politische Stütze des Zweiten Kaiserreichs.<sup>107</sup> Als sich die aus Frankreich stammenden Mutualisten gegen die Kollektivierung des Agrarlandes stemmten, taten sie dies mit Blick auf die politischen Meinungsverhältnisse in ihrem Land. Auf dem Basler Kongress warnte etwa der Publizist Langlois davor, dass eine Entfremdung der Landbevölkerung gegenüber dem Sozialismus zu befürchten sei, wenn die Kollektivierung des Ackerlandes beschlossen würde.<sup>108</sup> Er wies gemeinsam mit Tolain darauf hin, dass die Delegierten gerade über eine Frage entschieden, bei der die direkt Betroffenen nicht mitreden konnten.<sup>109</sup> Bakunin fand daran keinen Anstoß, denn schon immer hätten Minderheiten die Interessen der Mehrheit vertreten.<sup>110</sup>

Mit der Ausrufung der Dritten Französischen Republik im September 1870 und der Pariser Kommune bekam die Allianz mit der

Bauernschaft zusätzliche strategische Dringlichkeit.<sup>111</sup> Im fehlenden Rückhalt ländlicher Regionen sahen die Kommunar:innen eine entscheidende Ursache für die Niederschlagung ihres Aufstandes. In der politischen Praxis verstärkte sich das Anliegen vieler Arbeiterführer, auf dem Land sozialistische und anarchistische Propaganda zu betreiben. Sie lancierten Lokalzeitungen für ländliche Gebiete, verschickten ihre Publikationen oder versuchten – meist erfolglos – unter der Landbevölkerung zu agitieren.<sup>112</sup>

Das für die 1870er Jahre rege Interesse für Grundeigentumsverhältnisse, die Agrarfrage und – wie ich später zeigen werde – nicht-westliche Gesellschaften hängt meines Erachtens mit dieser spezifischen politischen Konjunktur zusammen. Die Große Depression von 1873, die Kolonisierungen, die Technologisierung der Landwirtschaft und die Veränderung der bäuerlichen Protestrepertoires veränderten die politischen Analysen.<sup>113</sup> Es zeigte sich, dass die Prognose einer globalen und unilinearen Transformation der Agrarverhältnisse der Realität nicht standhielt.

### *Heteronome Subjekte*

In Konfrontation mit dem bäuerlichen Kleineigentum stieß der Kollektivismus, der den vernünftigen Gebrauch der Natur vom Gemeineigentum abhängig machte, auf ein politisches Hindernis. Das emotionale und konservierende Festhalten am Land durch die Kleinbauern galt als rückständig und hinderlich gegenüber einer vernünftigen, großräumigen Ressourcenverwaltung und -bewirtschaftung. Wie gezeigt war der kollektivistische Gebrauch der natürlichen Ressourcen im Grunde genommen eine scientistische Verwaltung, die über die konkreten arbeitsvermittelten und vor allem symbolischen Bezüge zu nicht-menschlichen Entitäten nur wenig zu sagen hatte.<sup>114</sup> Die Natur des Kollektivismus war ein »produktiver Partner, der als ausbeutbare, ontologisch

homogene und unempfindliche Ressource verstanden wird, die sich ihrer Nutzung und Kontrolle nicht grundsätzlich widersetzt (abgesehen von der Trägheit) und sich schließlich dazu eignet, in großangelegt, langfristige Projekte eingebunden zu werden«. <sup>115</sup>

Eine solche »Partnerschaft mit den Dingen« <sup>116</sup> – wie es Charbonnier treffend nennt – setzte sich von einer bäuerlichen Bindung zu Territorien ab, welche die Kollektivisten als beengend und instrumentell ansahen. So zum Beispiel Élisée Reclus in einem Aufsatz in der *Revue des Deux Mondes* aus dem Jahr 1866:

Es ist gewiss, dass der »Schwerarbeiter« sich recht wenig um den Zauber und die Harmonie der Landschaften kümmert, vorausgesetzt, der Erdboden bringt Ernten in Hülle und Fülle hervor; indem er seine Axt aufs Geratewohl in den Gebüschern wandern lässt, fällt er die Bäume, die ihn stören, verstümmelt würdelos die anderen und lässt sie wie Pfähle oder Besen aussehen. Gewaltige Landschaften, die einst schöne Anblicke boten und die man gern durchstreifte, sind gänzlich entehrt, und bei ihrer Betrachtung empfindet man ein Gefühl wahren Abscheus. Im Übrigen kommt es auch oft vor, dass der Landwirt, dem es an Wissen über die Natur als auch an Liebe zu ihr gebricht, sich in seinen Berechnungen täuscht und seinen eigenen Untergang durch die Veränderungen verursacht, die er, ohne es zu wissen, in die Gegend einführt. <sup>117</sup>

Der unwissende und für die Natur keinerlei Achtung und Liebe verspürende Landwirt verschandle die Natur, schlage Wälder rücksichtslos kahl, verletze Bäume und entstelle die Landschaft. Für Reclus musste das moderne »Naturgefühl« daher von einer mobilen Gruppe von Männern kommen, die nicht mehr unmittelbar arbeitend mit den natürlichen Umwelten interagierten, so zum Beispiel Wissenschaftler, Entdecker, Touristen, Bergsteiger. <sup>118</sup> Sechs Jahre

später zählte Reclus dann weitere Berufszweige zu den Protagonisten einer kollektivistischen Ökologie: Geografen und Meteorologen mit ihren Kenntnissen der Klimabedingungen; Geologen und Chemiker, welche »die Elemente dosieren«; Hydrologen, die das »Arteriensystem« der Gewässer regulieren; Ingenieure, die Brücken, Straßen und Wasserreservoirs bauen; Agronomen, die sich der »Ernährung des Bodens und des Besäens der Anbauflächen« annehmen, und schließlich Ökonomen und Statistiker, welche die Produktion großflächig planen.<sup>119</sup> Hingegen war der Kleinbauer für Reclus ein widerspenstiges Subjekt, dessen Rationalität mit einem weitsichtigen Gebrauch der Natur unvereinbar war. Sein Egoismus führe zu einer unangebrachten Ausgestaltung des Raumes: Die buntscheckigsten Anbauflächen wechselten sich ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit des Geländes ab, die Nutzung der Wasserreserven werde dem Zufall überlassen.<sup>120</sup> Auf diese Weise tat sich ein für das bürgerlich-europäische 19. Jahrhundert typischer Dualismus zwischen einem utilitaristischen und produktiven Gebrauch der Natur einerseits und einer wissenschaftlichen Interaktion mit nicht-menschlichen Umwelten andererseits auf.<sup>121</sup> Es war bezeichnenderweise dieselbe Zeit, in der sich die Agronomie mit dem Anspruch durchsetzte den angeblich »rückständigen« Bauern aufzuklären.<sup>122</sup>

Die Kollektivisten sahen sich von der Eigenart kleinbäuerlicher Gesellschaften intellektuell herausgefordert. Die Vorstellung eines allgemeingültigen Antagonismus zwischen Arbeit und Kapital ließ sich nur auf Kosten einer Vereinfachung und begrifflichen Verzerrung auf die Sozialstruktur solcher Familienökonomien übertragen. Die dort vorherrschenden Eigentumsverhältnisse, Formen der geschlechterspezifischen Arbeitsteilung und die unvollständige Integration in Marktbeziehungen passten nicht zu den erwarteten Formen kapitalistischer Modernisierung. In den sich industrialisierenden Gesellschaften setzte sich die Erkenntnis durch, dass landwirtschaftliche Arbeit aufgrund ihrer räumlichen

Gebundenheit und ihrer Abhängigkeit von ökologischen Zyklen und eigenwilligen Lebewesen als qualitativ von der Industriearbeit verschieden betrachtet werden musste, wie Juri Auderet und Peter Moser herausarbeiten.<sup>123</sup> Genau diese Einsicht in die Andersartigkeit bäuerlicher Arbeitsprozesse und Weltansichten machte es für sozialistische Theoretiker schwierig, die Kleinbauern in die Gruppe der nach Selbstständigkeit und Autonomie trachtenden Subjekte einzubeziehen.

Es war schwierig, aber nicht gänzlich unmöglich. In den 1880er Jahren begann Élisée Reclus seine Ansichten zu ändern und die Schattenseiten einer mechanisierten und verwissenschaftlichten Landwirtschaft zu thematisieren.<sup>124</sup> In seiner Jahre später in zahlreichen Ausgaben erschienenen Broschüre *A mon frère le paysan* [An meinen Bruder, den Bauern] rief er die Kleinbauern auf, sich zu verbünden, um ihr Land »eifersüchtig« gegen die Großgrundbesitzer zu verteidigen. Um zu verhindern, dass sie zu Anhängseln einer »Eisenmaschine« werden, die ihnen immer dieselben Handgriffe abverlange, appellierte er an die Liebe der Kleinbauern zu ihrer Ackerfurche, an ihr Gefühl, als sie den »Weizenspross das erste Mal durch die harte Erdscholle stoßen sahen«.<sup>125</sup>

Doch für die meisten Anarchist:innen stellte der landwirtschaftliche Kleinproduzent ein intellektuelles Problem dar, solange er nicht selbst wie ein Handwerker zu produzieren vermochte, sprich den Boden und das Klima buchstäblich herstellen konnte, wie ich in Kapitel *Umgraben* zeigen werde. Bis dahin lag der theoretische Fokus bei den Eigentumsverhältnissen, die den Arbeitsverhältnissen vorgelagert waren. Während die Kollektivist:innen in den späten 1860er Jahren ihre Diskussionen größtenteils theoretisch führten, griffen sie im darauffolgenden Jahrzehnt zunehmend auf empirisches Material zurück. Denn Blicke in die Geschichte und in andere Weltgegenden überzeugten sie davon, dass eine kollektive Nutzung der Naturschätze in unterschiedlichen Räumen und Zeiten bereits existierte. Nach diesen intellektuellen Welt- und

Zeitreisen stand die anarchistische Emanzipation nicht mehr am Ende eines geradlinigen Verlaufs der Geschichte. Revolutionen wurden stattdessen zu Anknüpfungspunkten an Fremdes und von der Zeit Verschüttetes.

### **Globale Kommunen**

Élisée Reclus fasste wahrscheinlich im Laufe des Jahres 1877 den Entschluss, eine Artikelreihe zum Thema »Kommunen« zusammenzustellen. Sein Vorhaben zielte nicht direkt auf das Verständnis der aufständischen Pariser Kommune, über deren politisches Vermächtnis er und seine Genoss:innen sich im Schweizer Exil und anderswo intensiv austauschten. Vielmehr nahm er sich vor, mittels »Beobachtung und Erfahrung« den Blick auf die »kabyllische Kommune«, die »russische Kommune« oder eine religiöse Kommune in den Vereinigten Staaten auszuweiten.<sup>126</sup> Mittelbar hatte dieses globale Panorama jedoch sehr wohl einen Bezug zur Pariser Kommune und ihrer »Gedankenwelt«, wie es Kristin Ross nennt.<sup>127</sup> Dank der Reise durch entfernte Regionen und Gemeinschaften, die anders lebten und die Erde bisweilen kollektiv gebrauchten, wollte Reclus ein anderes Licht auf die befreienden, aber auch ernüchternden Erlebnisse im Pariser Frühjahr 1871 werfen. Reclus – der während der Pariser Kommune den revolutionären Nationalgarden beitrug, am 4. April festgenommen wurde und nur dank der Fürsprache von Intellektuellen der Deportation entkam – zielte auf eine anarchistische Ethnologie, die zur politischen Kreativität anregen sollte. Erscheinen sollte die Kommune-Reihe in der Zeitschrift *Le Travailleur*, die er gemeinsam mit dem russischen Sozialrevolutionär Nicolas Joukowsky (1833–1895), dem Geografen und Kartografen Charles Perron (1837–1909) und Alexander Oelsnitz zwischen Mai 1877 und Mai 1878 herausgab. Die Zeitschrift verstand sich als dezidiert internationalistisch,

und im Unterschied zu anderen sozialistischen Zeitungen von damals kritisierte sie durchaus imperialistische und kolonialistische Praktiken.<sup>128</sup>

Eine Reihe von Genossen unterstützte den damals mit seiner Partnerin Caroline Ermance Gonin (1826–1918) am Genfersee lebenden Reclus bei seinen geografischen und politischen Arbeiten: Gustave Lefrançais, Pëtr Kropotkin, Michail Bakunin, sein Bruder Élie Reclus (1827–1904), James Guillaume, der russische Geograf Lev Mečnikov (1838–1888), der ukrainische Sozialist Mychajlo Drachomanow (1841–1895) oder der in Bordeaux geborene Maler und Kommunarde André Slomczynski (1844–1909). Den Beschluss zur Artikelreihe teilte Reclus jedoch noch einem weiteren Mitarbeiter mit, mutmaßlich dem in der Schweiz exilierten und in Abwesenheit zur Deportation verurteilten Kommunarden Léon Hugonnet (1842–1910). Viel wissen wir nicht über ihn, in den 1880er Jahren fiel er bei seinen anarchistischen Genossen und bei Reclus selbst in Ungnade.<sup>129</sup> Dazu beigetragen hat wahrscheinlich sein politischer Sinneswandel in den 1880er Jahren, als er neben zahlreichen Reiseberichten das nationalistische und kolonialistische Buch *Le Réveil national* veröffentlichte.<sup>130</sup>

### *Eine Dezentrierung des Kollektivismus*

Um 1877 war es jedoch weniger das französische Kolonialreich als die »Föderation der Kommunen« und die algerische »Autonomie«, die Hugonnet in zwei Herbstausgaben des *Travailleur* anpries.<sup>131</sup> Die These seines zweiteiligen Artikels, der den Titel »Die Solidarität bei den Berbern« trug, lautete wie folgt:

Ich würde sagen, dass ich vor allem zeigen möchte, dass die hiesige Utopie auf der anderen Seite des Mittelmeers bereits Wirklichkeit ist. Schon vor einigen Jahren habe ich darauf

hingewiesen, dass Algerien das Land der Versprechungen für die Assoziation ist. Damit es den ihm gebührenden Platz einnehmen kann, muss es aber Autonomie genießen. Diese verstehe ich nicht wie die französischen Republikaner Algeriens. Für diese bedeutet Autonomie das Recht einer Minderheit von 100 000 Franzosen, Millionen von Indigenen zu regieren. Für mich bedeutet sie die absolute Gleichheit aller Einwohner Algeriens, ungeachtet ihrer Rasse<sup>132</sup> oder Religion. Es ist die Autonomie und Föderation der Kommunen.<sup>133</sup>

Um die Tragweite von Hugonnets Kritik an den »französischen Republikanern in Algerien« nachzuvollziehen, ist der ereignisgeschichtliche Kontext der Jahre 1870–1871 zu berücksichtigen. Nachdem am 4. September in Paris die Dritte Republik ausgerufen worden war, lehnten sich die republikanischen Siedler Algiers gegen die militärische Herrschaft über die Kolonie auf. In der neuen aufständischen Gemeindeverwaltung nahmen Vertreter aus unterschiedlichen sozialen Schichten Platz, viele von ihnen ehemalige Deportierte aus der Zeit der Revolution von 1848 und des Staatsstreiches von 1851. Einer ihrer Anführer, Alexandre Lambert – ein ehemaliger Sekretär der Schriftstellerin Georges Sand – wurde zum Wortführer der »Kommune von Algier«. Monate später sollte er sie im Rat der Pariser Kommune vertreten. Hinter dem republikanischen Diskurs der Kommunen von Algier steckte allerdings eine Kritik an der angeblich »arabophilen« Politik Napoleon Bonapartes. Für die Situation der Indigenen Bevölkerung zeigten sie keinerlei Interesse, obgleich im März 1871 in der Kabylei der größte antikoloniale Aufstand seit der Kolonisierung im Jahr 1830 ausbrach – die sogenannte Mokrani-Revolte, die von Aufständen der algerischen Bevölkerung in Algier begleitet wurde. Die Kommune von Algier war demzufolge eine »koloniale Kommune«, bemerkt der französische Historiker Quentin Deluermoz.<sup>134</sup>

Hugonnet schien die partikularistischen Ansprüche der Kommunalen Algiers zu kritisieren, wenn er im obigen Zitat die »absolute Gleichheit aller Bewohner Algeriens« einforderte. Dem Anführer der kabyllischen Aufständischen gebühre »der Respekt und die Sympathie aller Soldaten des Rechtes«, schrieb er an einer anderen Stelle.<sup>135</sup> Er bedauerte, dass die Revolutionäre der Metropole nicht erkannt hätten, dass ihr Schicksal an jenem der Kabyllien hing. Man habe die Solidarität verkannt, sei Opfer der eigenen »Vorurteile« geworden, als man die Indigenen Algeriens als Brüder verkannt habe.<sup>136</sup>

Er trauerte umso mehr der verpassten Allianz zwischen den Republikanern und aufständischen Kabyllien nach, als er meinte feststellen zu können, dass in Algerien der »Sozialismus ein Naturgesetz« darstelle.<sup>137</sup> Hugonnet beschrieb die kabyllischen Gemeinschaften als politische Organisation nahe am »Ideal der Demokratie«, wo die versammelte Dorfgemeinschaft die Entscheidungen ohne Regierung und mehrheitlich nach dem Konsensprinzip selbstbestimmt treffe; wo die Polizei gewählt werde und jederzeit absetzbar sei; wo für die Armen gesorgt werde und keinerlei »nationales Vorurteil« herrsche; wo die Arbeitslast solidarisch verteilt werde – kurz: wo die Prinzipien der Assoziation, kommunalen Autonomie und Föderation real existierten.<sup>138</sup> Diese Faszination für die kabyllischen Dorfgemeinschaften teilte er mit Élisée Reclus und Kropotkin.<sup>139</sup> Auch bei den Touaregs der Sahara meinte Hugonnet die »seltsamste Anarchie« beobachten zu können, wo die Frauen sich um die »internen Angelegenheiten« kümmerten.<sup>140</sup> Algerien, so seine Schlussfolgerung, bestehe keineswegs aus »unberührten Territorien, wo die Bewohner im Kindeszustand sind«.<sup>141</sup>

Den offensichtlichen Mystifizierungen zum Trotz ging es Hugonnet darum, den Blick zu dezentrieren und alternative Formen der Vergesellschaftung sichtbar zu machen, um den Vorwurf des Utopismus und der Nicht-Umsetzbarkeit einer libertären

Form des Zusammenlebens sozusagen von Süden her zu entkräften. Es sei unbestreitbar, dass die »Zivilisierten«, die in einer individualistischen Gesellschaft zu Hass und Egoismus erzogen worden wären, für die emanzipatorischen Ideale schwer empfänglich seien. Umso wichtiger, die Kenntnisse über Gesellschaften zu verbreiten, die »ohne von den europäischen Phrasen einen Schimmer zu haben, alle Bräuche der Assoziation besitzen und seit Langem die Solidarität praktizieren, die ihnen nicht durch Herrscher beigebracht wurde«. Er sah darin ein »starkes Argument« gegen jene, welche sein Gesellschaftsideal als unrealisierbar abtaten.<sup>142</sup> Mit dieser Darstellung brachte Hugonnet Unordnung in das Selbstverständnis einer Dritten Republik, die sich als konservative und kolonialistische Alternative zu den Aspirationen der radikalen Arbeiter:innenschaft und ihrer »sozialen und demokratischen Republik« konstituierte. Den antiutopischen Anspruch der Eliten, welche den populären Überschwang in die Bahnen der nationalen und industriellen Strebsamkeit leiten wollten, hebelte er mit Blick auf die kommunalistischen Praktiken auf der Südseite des Mittelmeers aus.

Allerdings war Hugonnet nicht gegen jede Form der Kolonisierung Algeriens. Zwar hielt er fest, dass sich dort die »Eroberung nie rechtfertigen lässt«, <sup>143</sup> doch nannte er Algerien zugleich das »gelobte Land der Assoziation«, auf dem sich sozialistische Siedler ohne moralische Bedenken niederlassen könnten.<sup>144</sup> Wie schon die französischen Frühsozialisten unterschied er zwischen einer begrüßenswerten »assoziativen« Kolonisierung und einer verwerflichen kriegerisch-staatlichen Eroberung. Der Saint-Simonist Prosper Enfantin etwa suchte eine Vermählung des algerischen Gemeineigentums mit der modernen Industrie und beanspruchte damit, einen Beitrag zur »Kunst der Kolonisierung« zu leisten.<sup>145</sup> Der Siedlungskolonialismus bot eine Lösung der sozialen Frage im Mutterland und war dieser Ansicht nach mit den Idealen der Arbeiterassoziation vereinbar.

Selbst ein entschiedener Kritiker der militärischen und kapitalistischen Expansion Europas, wie es Élisée Reclus war, hielt diese Unterscheidung zwischen sozialistischem Siedlungskolonialismus und räuberischem Staatskolonialismus aufrecht. Er und Hugonnet hatten den Anspruch, die angeblich unbewohnten Territorien in eine produktive Nutzung zu überführen, ohne die Indigenen Bevölkerungsgruppen zu verdrängen.<sup>146</sup> »Die wahre Kolonisierung besteht nicht aus einer unnützen und teuren Verdrängung der Bevölkerung«, steht in Hugonnets Text geschrieben. »Sie muss einem Land neues Werkzeug bringen, dass die Ausbeutung von bisher vernachlässigten Produkten ermöglicht.«<sup>147</sup>

Dem Gemeineigentum und den egalitären Institutionen zum Trotz seien die kolonisierten Gemeinschaften noch nicht gänzlich in der Lage, die Natur vernünftig zu gebrauchen. Erst einmal gelte es sie mithilfe eines Zusatzes – einer »intellektuellen Fermentierung« – aus der »geistigen Immobilität« zu befreien, um der implizit gelebten Solidarität ein wissenschaftliches Fundament zu geben, führte Hugonnet weiter aus.<sup>148</sup> Die »Praxis der Solidarität« müsse mit dem »theoretischen Sozialismus« angereichert werden, der seinerseits über die »Fortbewegungsmittel« Einzug halte.<sup>149</sup> Kein Sozialismus also – keine Verschwisterung der Menschheit, kein produktiver Gebrauch der Erde – ohne angemessene technische Infrastrukturen. Nur sie erlaubten es, die Exporte zu multiplizieren und Subsistenzen zu sichern, »ohne die Indigenen auszurauben«.<sup>150</sup> Diese Strategien weisen eindeutige Parallelen zur anarchistischen Besiedlung Argentiniens auf, wie ich sie in Kapitel 4 diskutieren werde.

Mit seiner Abhandlung über die japanischen Eigentumsverhältnisse war auch Lev Mečnikovs Artikel ein Beitrag zum globalen Panorama der »Kommunen«, die Reclus in die Wege geleitet hatte. Der Autor, Geograf von Beruf, immigrierte 1876 in die Schweiz, nachdem er mehrere Jahre in Japan als Lehrer tätig gewesen war. Zuvor hatte er für Aleksandr Gercens [Herzens] Publikation *Kolokol*

sowie für die vom Schriftsteller Nikolaj Černyševskij geleitete Zeitschrift *Sovremennik* geschrieben und war deshalb mit der russischen sozialrevolutionären Tradition bestens vertraut.<sup>151</sup> Mit der Überzeugung, dass der Weg zum Sozialismus nicht zwingend und einseitig durch den westeuropäischen Kapitalismus vorgegeben war, maß er den Entwicklungsgrad der japanischen Gesellschaft nicht am Privateigentum: »Bei allen Völkern mit einer eigenen historischen Entwicklung [...] erkennen wir Eigentumsformen, die grundlegend verschieden sind zu jenen, in denen wir uns hier aktuell verheddern.«<sup>152</sup> Mečnikovs Kritik galt ebenfalls den japanischen Herrschern, welche ihre Politik der gesellschaftlichen Modernisierung allzu sehr am westlichen Vorbild ausrichteten.

Diese Autoren hoben die »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« hervor, wie es Ernst Bloch nannte.<sup>153</sup> Auf diese Weise brachen sie zum einen mit dem Bild der nicht-westlichen Welt als einer dem Westen nur hinterherhinkenden. Zum anderen fragmentierten sie den homogenen Raum und die lineare Zeit westeuropäischer Länder, wie ein weiterer Artikel der Kommune-Reihe verdeutlicht. Sein Autor war Mychajlo Drahomanov, ein ukrainischer Nationalist und von Proudhon beeinflusster Sozialist, der von 1876 bis 1889 in Genf lebte und dort gegen den Zentralismus seiner Mitstreiter polemisierte.<sup>154</sup> In seinem Text wollte er das Interesse seiner westeuropäischen Genossen für die Lebensrealität der russisch-ukrainischen Bauern in Österreich-Ungarn wecken. Er führte seine Lesenden vom Sozialismus »der großen Industriezentren« zum »bäuerlichen Sozialismus« der osteuropäischen Länder, wo die Bevölkerung vornehmlich »ländlich, fleißig, demokratisch und dezentral« zusammenlebe.<sup>155</sup> Indem sie den Blick von der östlichen Fremde wieder auf ihre eigenen Länder richteten, müssten die westeuropäischen Revolutionäre zum Schluss kommen, dass selbst ihre Gesellschaften aus einem Nebeneinander unterschiedlicher Zeiten und Formen des Zusammenlebens bestünden.

Die Kommune wurde bei den anarchistischen Kollektivist\*innen der 1870er Jahre zu einer Chiffre, mit der sie die zeitliche und räumliche Ordnung der liberalen Erzählung untergruben, andere Zeitschichten an die Oberfläche holten und die homogene Hierarchie des globalen Raumes mit seinen Zentren und Peripherien durch einen buntscheckigen Flickenteppich ersetzten.<sup>156</sup> Dies geschah in einer politischen Konstellation, die durch das Verarbeiten der Erfahrungen während der Pariser Kommune, koloniale Politiken und ethnologische Forschungen zur Geschichte und Gegenwart des Gemeineigentums geprägt war. Marx' hinreichend beschriebene Dezentrierung der Geschichte im Zuge seiner Auseinandersetzung mit dem russischen Nihilismus und den zeitgenössischen Anthropolog\*innen muss infolgedessen selbst dezentriert werden.<sup>157</sup> Sie war Ausdruck eines intellektuellen Klimas, das von kosmopolitischen Begegnungen und theoretischen Übersetzungsbemühungen geprägt war.

In den 1870er Jahren war es in diesen Kreisen eine allgemeine Tendenz, Begriffe wie »Gemeinwesen«, »Gemeinde« oder »Kommune«, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, das Eigene und Fremde, auf nicht-lineare Weise miteinander zu verknüpfen. Das Wiederauffinden des Vergangenen und seiner befreienden Elemente durchbrach das liberale Geschichtsnarrativ. Selbst wenn die Akteur\*innen dabei das Vergangene verklärten und das Fremde mystifizierten, ging es ihnen weder um eine Kopie noch um eine Rückkehr, sondern um ein subversives In-Beziehung-Setzen von Zeiten und Räumen.<sup>158</sup> Die Kommune zerschlug die begriffliche Konstellation zwischen dem freien Willen des Individuums, dem Privateigentum und dem Staat, die für den Liberalismus typisch war.<sup>159</sup> Eine andere Konzeption des Eigentums, wie sie in den obigen Passagen nachgezeichnet wurde, erforderte ein anderes Verständnis der Vergesellschaftung – und damit auch der Zeit.

Dieses Herstellen einer kritischen Konstellation beschrieb und imaginierte das Andere, um eine Vorstellung des Eigenen, seiner Heterogenität und Unabgeschlossenheit zu gewinnen und dadurch die emanzipatorischen Potenziale jenseits einer linearen Fortsetzung des Bestehenden auszuloten.<sup>160</sup> Mit der konkreten Erfahrung der Pariser Kommune im Hinterkopf wurde die Kommune zu einer »Mode«, welche für die Kollektivisten »die Witterung für das Aktuelle« hatte, »wo immer es sich im Dickicht des Einst bewegt«, um es mit den schönen Worten Walter Benjamins auszudrücken.<sup>161</sup>

Zur Orientierung in diesem Dickicht der Vergangenheit konnten sich die Revolutionäre der 1870er Jahre auf eine umfangreiche wissenschaftliche Literatur stützen. Eine »abweichende« Tradition des Liberalismus, wie es die Historikerin Ursula Vogel nennt, vertreten durch Herbert Spencer, John Stuart Mill oder Henry George, kritisierte das private Grundeigentum und befürwortete eine Verstaatlichung des Bodens.<sup>162</sup> Außerdem erfuhr die Historisierung des Gemeineigentums in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine regelrechte Blüte. Eine prägende Rolle spielte dabei die Arbeit des britischen Rechtsgelehrten Henry Sumner Main (1822–1888), die 1861 unter dem Titel *Ancient Law* erschienen ist. Nicht das Individuum, sondern das Kollektiv sei die relevante Einheit, um das Eigentum in nicht-modernen Gesellschaften zu verstehen, so eine von Maines Hauptthesen. Mithilfe von breit gefächerten historischen und ethnografischen Zeugnissen zog er Verbindungslinien zwischen unterschiedlichen Formen des Gemeineigentums, um dessen Permanenz zu beweisen.<sup>163</sup> Bestätigt und weiterentwickelt wurden diese Thesen vom einleitend erwähnten Émile de Laveleye sowie von Lewis Henry Morgan, John Lubbock oder Charles Letourneau – alles Gelehrte, die von den Anarchisten ab den 1870er Jahren intensiv rezipiert wurden. Diese »intellektuelle Strömung«, wie es der Rechtshistoriker Paolo Grossi nennt, forderte keineswegs die Kollektivierung des

Eigentums durch revolutionäre Umstürze; ihr Anspruch war vielmehr sozialreformerischer Natur.<sup>164</sup>

Die Entstehung dieser intellektuellen Strömung hing vom europäischen Kolonialismus und Imperialismus ab. Zum einen deshalb, weil sie sich auf ethnografisches Material stützte, das im Zuge europäischer Eroberungen gesammelt wurde. Zum anderen, weil sie aktiv an der Alterisierung nicht-westlicher Gesellschaften teilnahm, indem sie räumliche Differenz verzeitlichte. Denn der Evolutionismus dieser Arbeiten kodierte kulturelle Unterschiede als zeitliche Differenz und verneinte dadurch die Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Formen der Vergesellschaftung, wie es der Anthropologe Johannes Fabian in seiner klassischen Studie herausarbeitet.<sup>165</sup>

Die anarchistische Rezeption solcher Forschungsarbeiten situierte sich in einem Spannungsverhältnis zwischen linearer Zeitlichkeit und explosiver Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen.<sup>166</sup> So rief Élie Reclus' 1885 veröffentlichte vergleichende Ethnografie der »Primitiven« einerseits zu einer wohlwollenden, von arroganten Stereotypen befreiten Auseinandersetzung mit nicht-westlichen Gesellschaften auf und prangerte die hierarchische Repräsentation der »Wilden« auf den »Messen« an. Im Durchschnitt sei der »primitive« Mensch weder intellektuell noch moralisch dem »zivilisierten« Menschen unterlegen, hielt der Anthropologe, kurzzeitige Leiter der Nationalbibliothek während der Pariser Kommune und Bruder Élisée Reclus' fest.<sup>167</sup> Andererseits definierte er die Ethnologie als »Reise in der Zeit« und verglich die Beziehung zwischen den »Primitiven« und »Zivilisierten« mit dem Verhältnis von Kindern zu Erwachsenen.<sup>168</sup>

Die anarchistische Ethnologie als radikale Alterisierung der Fremden zu denken, erweist sich im Lichte der diskutierten Texte jedoch nur als ein Teil der Wahrheit. Wie nämlich David Graeber meines Erachtens überzeugend argumentiert, war die Ethnologie des 19. Jahrhunderts neben einer Wissenschaft des

europäischen Kolonialismus ebenso eine des Revolutionszeitalters: Den Anderen zu verstehen und zu klassifizieren, dessen Lebensweisen als »barbarische« zu diskreditieren und manchmal als »urkommunistische« zu mystifizieren, war für die Intellektuellen des Westens unter anderem deshalb eine Notwendigkeit, weil das Bewusstsein für die Veränderbarkeit des Eigenen allgegenwärtig war. Die ethnografische Wissbegierde folgte zweifelsohne rassistischen und kolonialistischen Motiven; sie speiste sich aber auch aus einem Interesse für das breite Spektrum an politischen Möglichkeiten und damit wahlweise aus der Angst oder Begeisterung darüber, dass das Eigene nicht davor gefeit war, zu etwas Anderem zu werden.<sup>169</sup>

### *Zwischen Natur und Kultur*

Da dieses Andere für die Ethnologie des 19. Jahrhunderts grundsätzlich der Natur näher stand, arbeiteten die anarchistischen Ethnologen ebenfalls an der Beziehung zwischen Natur und Kultur. Somit ist es kein Zufall, dass Denker wie Kropotkin, Mečnikov oder die Gebrüder Reclus sich zeitgleich zu ihrer Auseinandersetzung mit der Historizität der Eigentumsformen ebenfalls an der Evolutionstheorie abarbeiteten.<sup>170</sup> Obgleich viele schriftliche Erzeugnisse dieser Auseinandersetzung erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts erschienen sind, müssen sie in den Kontext der 1870er Jahre gestellt werden, wo die Erfahrung der Kommune und das Streben nach einem kollektiven Gebrauch der Erde ein reges anthropologisches Interesse anstießen.

Bekanntestes Produkt dieser Auseinandersetzung sind die in den 1890er Jahren von Kropotkin veröffentlichten Aufsätze für die englische Zeitschrift *Nineteenth Century*, die schließlich zum Buch *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung* (englische Erstausgabe 1902) versammelt wurden. Über den Umweg einer eigenständigen

russischen Tradition der darwinistischen Evolutionstheorie deutete Kropotkin die Kooperation zwischen den Artgenossen als weitaus wichtigeren evolutionären Faktor als den »Kampf ums Dasein«. <sup>171</sup> Er beteiligte sich dabei an einem wissenschaftlichen Streit über das intellektuelle Erbe Charles Darwins, indem er den Sozialdarwinismus eines Thomas Henry Huxley als falsche Fortführung der Lehren Darwins und Alfred Russel Wallaces verwarf. Dass es Grausamkeiten im Leben der Menschen und Tiere gab, wollte Kropotkin keineswegs abstreiten. Trotzdem zählte das, was er »gegenseitige Hilfe« nannte, seiner Ansicht nach zum »Hauptfaktor der Entwicklung«. <sup>172</sup> Wie für das 19. Jahrhundert üblich, behielt bei Kropotkin das evolutionäre Denken eine Zielgerichtetheit, gegenseitige Hilfe war Faktor für die »fortschrittliche Entwicklung«. <sup>173</sup> So orientierte sich die Struktur von *Gegenseitige Hilfe* an Lewis Henry Morgans Stufenabfolge: »Wilde«, »Barbaren«, »Zivilisierte«, denen der Autor zwei Kapitel über die Kooperation im Tierreich voranstellte. Während Morgan diese Entwicklung mehr als lineare Stufenabfolge konzipierte, bei der die Entwicklung des Privateigentums als »Beginn der Zivilisation« eine entscheidende Etappe markierte, <sup>174</sup> hatte Kropotkins Geschichtsmodell eine andere Zeitstruktur. Statt eines Narrativs der Überwindung durch die Zivilisation – Überwindung des primitiven Kommunismus, der sexuellen Promiskuität, der Großfamilie, der Abhängigkeit von der Natur –, entwickelte Kropotkin eines der »lebendigen Überlebsele« des Vergangenen in der kapitalistischen Moderne. <sup>175</sup> Der Strom der Evolution trennte sich in eine Geschichte »von unten«, geprägt durch gegenseitige Hilfe, und eine von Grausamkeiten übersäte Geschichte der Herrschenden mit ihren Staaten, Armeen und Tempeln.

Emanzipation fand laut Kropotkin nicht über die restlose Abkehr von Altem und Angeborenem statt. Auf diese Weise problematisierte der anarchistische Evolutionismus die Gegensätze von Natur und Kultur oder Tier und Mensch, ohne sie gänzlich

aufzulösen. Menschen unterschieden sich nicht radikal von den Tieren, denn auch Letztgenannte hätten ein »Gesellschaftsleben«, lebten in »Geselligkeit« oder verspürten Emotionen, meinte Kropotkin.<sup>176</sup> Als er die Aufsätze zur Gegenseitigen Hilfe zu schreiben begann, hätten die Parallelen zwischen Mensch- und Tierwelt »in der Luft« gelegen, erinnerte er sich an die Entstehungsgeschichte seiner Evolutionstheorie.<sup>177</sup> Dabei zitierte er eine ganze Reihe von Arbeiten mit vielsagenden Titeln aus den 1870er Jahren: Jean Charles Houzeaus *Facultés mentales des animaux* [Die geistigen Fähigkeiten der Tiere] (1872), Ludwig Büchners *Aus dem Geistesleben der Tiere* (2. Aufl. 1877), Maximilian Pertys *Über das Seelenleben der Tiere* (1876), Alfred Espinas' *Des sociétés animales* [Über Tiergesellschaften] (1877) oder die Arbeiten des antisemitischen Fourieristen Alphonse Toussenel, dessen Werke Titel wie *Zoologie passionnelle* [Zoologie der Leidenschaften], *L'esprit des bêtes* [Die Seele der Tiere] oder *Le monde des oiseaux: ornithologie passionnelle* [Das Leben der Vögel: Ornithologie der Leidenschaften] trugen.<sup>178</sup>

Blieb es in Kropotkins Texten in der Regel bei der Beschreibung von solidarischen Beziehungen unter Artgenossen, so dachte Élisée Reclus die spezieübergreifenden Mensch-Tier-Verhältnisse selbst als politische. In »primitiven Gesellschaften« hätten Mensch und Tier in einer »Republik« gelebt und die tierischen Wesen wären Teil der »politischen Gemeinschaft« gewesen, schrieb er um 1901.<sup>179</sup> Gegen eine die Tiere unterwerfende Zivilisation gelte es solche Formen des Zusammenlebens zu aktualisieren, meinte der überzeugte Vegetarier.<sup>180</sup> Das Bild einer modernen Wissenschaft und Kultur, welche die Tiere zu »seelenlosen Automaten« herabgestuft habe, ist demnach allzu vereinfachend.<sup>181</sup> Mit Stépanoff lassen sich die anarchistischen Texte als doppelte Widerstände lesen: gegen die Mechanisierung des Tierkörpers einerseits und gegen den »Pathozentrismus« andererseits, der dem Tier zwar die Fähigkeit zusprach, Leid zu verspüren, aber sein Handeln als rein instinktiv beschrieb.<sup>182</sup>

Die Wissenschaften des 19. Jahrhunderts als Produkt einer »großen Trennung« darzustellen, die der Natur und Kultur diskontinuierliche Gesetzmäßigkeiten zuschreibt und sie getrennten Disziplinen zuordnet, entspricht mehr einer retrospektiven Konstruktion.<sup>183</sup> Die Anarchisten der 1870er Jahre knüpften an wissenschaftliche Arbeiten an, die eine naturalistische Fundierung des Gesellschaftlichen suchten, indem sie Soziabilität in der Tier-, ja sogar Pflanzenwelt beobachteten. Um dem metaphysischen Kontraktualismus eines Rousseau abzuschwören, beschrieb etwa Espinas das Individuum als Assoziation von Zellen und postulierte, dass »kein Lebewesen alleine ist.«<sup>184</sup> Damit war der Anarchist Lev Mečnikov sehr einverstanden: Das »große Gesetz der Einheit und Kontinuität des Lebens« gehörte für ihn zu den wichtigsten intellektuellen Entdeckungen seiner Gegenwart. Soziologie durfte keine »ausschließlich menschliche« mehr sein, sondern hatte die Gesetze der verschiedenartigen Kooperationen zwischen Zellen, Organen und Wesen nachzuweisen.<sup>185</sup>

Wenn Élisée Reclus Mensch-Tier-Verhältnisse als verwandtschaftliche Beziehungen dachte – als Beziehungen zwischen Mitgliedern einer »großen Familie« –, dann verbannte er zwischenmenschliche Verwandtschaftsbeziehungen keineswegs in eine vorpolitische Privatsphäre, wie es im modernen Denken üblich war. Im Gegenteil, Verwandtschaft war eine durchweg politische Institution. In einem Rezensionssatz über die Matriarchats-Theorien John MacLennans und Johann Jakob Bachofens für die Zeitschrift *Radical Review* des amerikanischen Anarchisten Benjamin Tucker führte zum Beispiel sein Bruder Élie jede menschliche Gemeinschaft auf die Mutter-Kind-Beziehung zurück: »Alle unseren sozialen Institutionen können Glied für Glied auf eine Mutter zurückgeführt werden, die ihr Kind stillt.«<sup>186</sup> Wirklicher Fortschritt hieß demzufolge, an dieses Prinzip anzuknüpfen, die modernen Dualismen zu überwinden und der Mutter zu erlauben, »den gerechten Anteil in der Verwaltung des Gemeineigentums und der Erziehung der

Kinder« zurückzugeben.<sup>187</sup> Dadurch hinterfragte er ebenfalls die angebliche »Naturnähe« der Frauen, aufgrund der sie aus der politischen Sphäre verdrängt wurden: »Die Natur wurde mit Lust und Korruption gleichgesetzt, und die Frau wurde, weil sie der Natur näherstand, zur Personifizierung der Sünde gemacht.«<sup>188</sup>

Kultur war nicht die Negation des Natürlichen, sondern die Fortsetzung von Prinzipien, die von Beginn an im Kosmos schlummerten. Dieser »natürliche« Kommunismus konzipierte die künftige Gesellschaft als Wiederaufnahme von alten, naturgegebenen Prinzipien. So gesehen war der Anarchismus eine Politik der Natur im weiteren Sinne. Neben einer vernünftigen Verwaltung der äußerlichen Natur war er die Realisierung kosmologischer Prinzipien, die Menschen und Nicht-Menschen umfassten.

\*\*\*

Die anarchokollektivistische Emanzipation war erdgebunden. Sie ließ sich nur verwirklichen, wenn die Menschen kollektiv und solidarisch die Welt anders zu gebrauchen begannen. Mit dem Privateigentum war diese Überzeugung nicht kompatibel, denn es schnitt die Welt in Stücke und trennte die Naturparzellen von der Gemeinschaft ab. Indem die Anarchisten der späten 1860er und der 1870er Jahre diese zentrale Institution der Moderne infrage stellten, problematisierten sie zugleich andere Gegensatzpaare wie jene zwischen Natur und Kultur, Kollektiv und Individuum, Vergangenheit und Gegenwart oder »Primitiven« und »Zivilisierten«. Die kollektivistische Ökologie war somit eine, die die Natur zweifach integrierte: einmal verwalterisch als ontologisch homogene, stumme, ressourcenartige nicht-menschliche Natur in den kollektiven Produktionsprozess, ein anderes Mal als kosmische Naturgesetze in die Aushandlung der Regeln für ein gemeinschaftliches Zusammenleben.

Herausfordernd für das Verständnis dieser kollektivistischen Ökologie ist nun, dass sie die modernen Dualismen bis zu einem gewissen Grad voraussetzte, um sie zu überwinden. Es brauchte die moderne Wissenschaft, um die nicht-menschliche Natur vernünftig zu gebrauchen, es brauchte den »Zivilisierten«, der mit dem »Primitiven« gemeinsame Sache machte, es brauchte »Fortschritt«, um den Sozialismus als »Naturgesetz« vollends zu realisieren. Eine Umweltgeschichte der anarchistischen Befreiungsbegehren muss dieser Dialektik auf die Spur gehen – vor allem ihren technischen Voraussetzungen, die nämlich ein Umgraben der Erde erforderten.



*Des Glaneuses*, Jean-François Millet (1857)

# Umgraben

Mechanische Infrastrukturen des Anarchokommunismus,  
circa 1880–1910

## Prolog

Als Einstieg möchte ich zwei Bilder zueinander in Beziehung setzen, die beide die ersten Seiten zweier anarchistischer Publikationen schmückten. Zum einen handelt es sich um das Gemälde *Des Glaneuses* des realistischen Malers Jean-François Millet. Das 1857 fertiggestellte Werk illustrierte die Schmutztitelseite der dritten, überarbeiteten Edition von Pëtr Kropotkins *Fields, Factories and Workshops* aus dem Jahr 1913.<sup>1</sup> Es zeigt drei Frauen, die mit gekrümmten Rücken nach liegen gebliebenen Ähren suchen, während weit im Hintergrund das Korn in großen Mengen geerntet wird und ein schwer beladener Wagen zur Abfahrt bereitsteht. Mit dieser Darstellung präsentierte Millet die damals umstrittene Tätigkeit der Nachernte, bei der gewöhnliche Bürger die zurückgelassene Ernte des Landwirtes für ihren eigenen Bedarf aufsammelten; eine im Gewohnheitsrecht verwurzelte Praxis, die das Privateigentum mit gemeinschaftlichen Nutzrechten überlagerte. Gegen die Einschränkung dieser Nutznießungsrechte der Armen gab es in einigen Regionen Frankreichs Widerstände – auch in Barbizon, wo Millet ab 1848



*Le machinisme*, Maximilien Luce (1898)

lebte.<sup>2</sup> Millets Sozialkritik wird durch die Kopfbedeckungen in den Farben der französischen Trikolore unterstrichen, sodass die trotz Armut und körperlicher Gebrochenheit würdevollen Bäuerinnen die uneingelösten Versprechen der französischen Revolution einzuklagen scheinen.<sup>3</sup>

Wenngleich Kropotkin Millets Kritik am Privateigentum und der daraus entstehenden Misere teilte und Anarchismus als gemeinschaftlich organisierten Gebrauch der Welt und ihrer Reichtümer verstand, stellte die Nachernte für ihn keine befreiende Weise dar, sich in der Natur zu bewegen und von ihr zu leben. Sich mühselig von den zurückgelassenen Gaben der Natur zu

ernähren, entsprach keineswegs seinem Ideal eines ertüchtigenden Lebens und Arbeitens unter freiem Himmel. Wie ich noch aufzeigen werde, war sein freies Subjekt vielmehr eines, das sich von den Unwägbarkeiten des Territoriums emanzipiert hatte, seinen Blick lässig über die Landschaften schweifen ließ, während es seinen Körper unbeschwert arbeitstätig einsetzte. Hierfür mussten Maschinen und technische Infrastrukturen zur Hilfe gezogen werden, was mich zum zweiten Bild bringt.

Es fungierte als Titelbild der 1898 erschienenen Broschüre *Le machinisme* [Der Maschinismus] des französischen Anarchisten Jean Grave (1854–1939) und wurde vom neoimpressionistischen Maler Maximilien Luce angefertigt (1858–1941).<sup>4</sup> Grave, der gelernte Schuster und Schriftsetzer sowie Sohn eines Kommunearden war seit den frühen 1880er Jahren eine zentrale Figur des transnationalen Anarchismus. Als Redakteur der Wochenzeitung *Les Temps Nouveaux* war er in umschweifende Netzwerke von Künstler:innen und Wissenschaftler:innen eingebunden, zu denen ganz besonders Maler gehörten, welche unter anderem die Pamphlete der Reihe »Publications des Temps Nouveaux« illustrierten, in der *Le machinisme* erschien.<sup>5</sup>

Luces Zeichnung stellt den Ausschnitt einer großen Industrieanlage dar. Zwei gigantische Hochöfen ragen in die Höhe und lassen die wenigen arbeitenden Menschen am unteren rechten Bildrand als wehrlose Wesen erscheinen, die von undurchsichtigen Rauchschwaden nahezu verschluckt werden. Wider Erwarten beinhaltet die Broschüre jedoch keine scharfe Kritik am industriellen Fortschritt und seinen Folgen für die arbeitenden Körper und Umwelten. Obgleich Maschinen im Kapitalismus soziale Misere erzeugten, könnten sie nach Graves Ansicht für Wohlstand und Überfluss sorgen. Statt die Arbeitenden auszubeuten, gelte es das in technischen Apparaturen sitzende Potenzial zur Befreiung von den Renitenzen des Natürlichen auszuschöpfen. »Wäre es nicht das schönste menschliche Ideal«, fragte er, »die

Naturkräfte zu bändigen« und sie für uns Menschen produzieren zu lassen?<sup>6</sup> Hierfür müsste man die Maschinen von dampfenden, stinkenden und lärmenden Monstern zu hygienischen und flexiblen Apparaturen umbauen.

Demzufolge sind beide Bilder als Kritik an den bestehenden Verhältnissen zu interpretieren. Gegenüber den Vorzügen, die ein Arbeiten in natürlichen Umwelten bot, überwogen die Bedürftigkeit und die geschundenen Körper der *Glaneuses*, während auf Luces Zeichnung der maschinelle Fortschritt von der Luftverschmutzung und Unterwerfung der Arbeitenden verschattet wurde. Unbestimmt bleibt die affirmative und utopische Seite der Kritik, die Frage also, wie sich Anarchisten ab 1880 emanzipatorische Arbeit, Naturverhältnisse und Techniken vorstellten.

### *Anschluss an die Natur*

In diesem Kapitel werfe ich einen neuen Blick auf die Geschichte des Anarchokommunismus, indem ich die ihm zugrundeliegenden Vorstellungen von befreienden Techniken und selbstbestimmten Naturverhältnissen analysiere. Die Anarchokommunist:innen verwarfen das kollektivistische Prinzip, wonach das Anrecht eines Individuums am gesellschaftlichen Produkt vom Wert seiner persönlichen Arbeit abhängt. Ob ein Lohnsystem oder eine öffentliche Verwaltung – jede institutionelle Vermittlung zwischen Produktion und Konsum gehörte für Anarchokommunist:innen umgehend angeschafft, zumal es unter den modernen technologischen Bedingungen bald keine Güterknappheit mehr geben werde. Eine gewisse Technikbegeisterung war dieser Utopie somit von Beginn an eingeschrieben.

Gleichzeitig sehnten sich viele Anarchokommunist:innen nach einer »Rückkehr« zur Natur und zum Land, nach einer Föderation von dezentralen und in den Naturräumen eingebetteten

Kommunen. Dass Technologiebegeisterung und Naturverbundenheit für die Akteure von damals zusammenpassten, möchte ich nicht als Resultat einer intellektuellen Inkohärenz wegerklären, wie es häufig geschieht.<sup>7</sup> Stattdessen möchte ich die Spezifik einer Vorstellungswelt verstehen, in der Mensch und Natur, Körper und Geist, Subjekt und Objekt zu einer harmonischen Einheit verschmolzen. Erst so wird verständlich, dass technische Infrastrukturen für die Anarchokommunist:innen integrale Bestandteile eines kosmischen Organismus waren: Um die Menschheit mit der Natur zu vereinen, musste der Planet mit Tunneln durchbohrt, Kanälen zerfurcht oder Stromleitungen und Eisenbahnlinien überzogen werden. Solche Infrastrukturen produzierten im anarchokommunistischen Verständnis keine soziale Zeit- und Räumlichkeit, die sich von den ökologischen Rhythmen und Netzwerken abhob und die Umwelten zerstörte.<sup>8</sup> Im Gegenteil: Richtig eingesetzt erlaubten sie einen »Wiederanschluss« an die Natur, wie es Rolf Cantzen in Bezug auf den deutschen Anarchisten Gustav Landauer (1870–1919) treffend nennt.<sup>9</sup> Emanzipation von den Unwägbarkeiten des Natürlichen und ökologische Vorstellungen einer Einheit des Lebens waren für die Anarchokommunist:innen vereinbar. Zugespitzt formuliert: Im Längen 19. Jahrhundert war ökologisches Denken nicht zwingend »anti-prometheisch« oder »antiproduktivistisch«.<sup>10</sup>

Mein Argument läuft demnach auf eine Problematisierung jener Darstellungen hinaus, welche die dezentralisierten Utopien eines Kropotkins oder Élisée Reclus' als protoökologische Vorläufer in einer linearen Entstehungsgeschichte des ökologischen Denkens situieren.<sup>11</sup> Ohne die visionären Aspekte ihres Denkens in Abrede stellen zu wollen, ist mein Modus des Historisierens ein anderer. Statt vorschnell die Spreu prometheischer Technologiebegeisterung vom Weizen kostbarer umweltschützerischer Vorahnungen zu trennen, möchte ich die Kohärenz der anarchokommunistischen Ökologien herausarbeiten. Diese Denker

standen erst einmal für sich selbst, nicht für eine kommende, uns teure Idee – sie waren »proto-nichts«, wie E. P. Thompson gesagt hätte.<sup>12</sup>

In diesem Kapitel geht es um Gewächshäuser, gläserne Wärmeglocken, Dampfplüge, Düngemittel, Webstühle, Elektromotoren, Wasserkraftwerke und Eisenbahnen, um höchste Maschinenbaukunst und »intensive Agrikultur« – technische Apparaturen und Kenntnisse also, die aus Sicht der Anarchokommunist:innen einen solidarischen menschlichen Zusammenschluss sowie harmonische Naturverhältnisse ermöglichen sollten. Ich setze mich in erster Linie mit den einflussreichen Denkern Pëtr Kropotkin, Élisée Reclus und Jean Grave auseinander, die zwischen 1880 und 1910 ausführliche Abhandlungen über Techniken, Infrastrukturen, Stadtplanung, Maschinerie oder Landwirtschaft verfasst haben. In einem ersten Schritt werde ich die Entstehung der anarchokommunistischen Doktrin nachvollziehen und den für die Anarchokommunisten zentralen Begriff des Überflusses diskutieren. Die drei darauffolgenden Unterkapitel befassen sich auf jeweils unterschiedlichen Ebenen mit der Zentralität von Techniken für die anarchokommunistische Vorstellungswelt: zum einen in Bezug auf das, was Kropotkin *anziehende Arbeit* nannte; dann in Bezug auf die angestrebte *Rückkehr zur Einfachheit* in Form einer Dezentralisierung und Integration von Handwerk, Industrie und Landwirtschaft; schließlich hinsichtlich der Entwicklung von *Infrastrukturen des Naturgefühls*.

### Was die Erde hergibt

Anfang Oktober 1880 traf sich die Juraföderation ein letztes Mal zu einem Kongress im schweizerischen La-Chaux-de-Fonds. Neben Personen, die bereits 1872 an der Gründungskonferenz von Saint-Imier anwesend gewesen waren, erschien mit Pëtr

Kropotkin, Élisée Reclus, Paul Brousse oder François Dumart-heray eine neue Generation von Aktivisten und Denkern.<sup>13</sup> In La-Chaux-de-Fonds stand vor allem der Begriff des »Kollektivismus« zur Debatte, der sich – wie ich im letzten Kapitel gezeigt habe – Ende der 1860er Jahre innerhalb der IAA herausgebildet hatte. Gut ein Jahrzehnt später stellten einige Anarchisten fest, dass ihre Doktrin einer weiteren Klärung bedürfe. Wurde »Kollektivismus« in den 1860er Jahren noch als Abgrenzung von einem »klösterlichen« und »kasernenhaften« Kommunismus verwendet, müsse man nun das Ideal des »Kommunismus« unverblümt nach außen vertreten, stellte etwa Kropotkin mit Élisée Reclus' Unterstützung fest.<sup>14</sup>

Die ideologische und strategische Ausdifferenzierung nach dem Auseinanderbrechen der Ersten Internationale zeigt sich exemplarisch an dieser Diskussion. Der Kollektivismus-Begriff galt für die Kongressteilnehmenden retrospektiv als Konzession, um eine breit gefächerte politische Strömung zusammenzuhalten.<sup>15</sup> Diese werde nunmehr von einem autoritären und disziplinierenden Sozialismus der Marx-Anhänger bedroht, der das rebellische Gemüt der Arbeitenden ein weiteres Mal in die Bahnen der »sterilen Kämpfe bürgerlicher Politik« zu leiten drohe.<sup>16</sup> Während nämlich der Kollektivismus eine Vergesellschaftung der Produktionsmittel befürworte, überlasse er es den Arbeiterkollektiven, die Verteilungsmodi der produzierten Güter zu bestimmen, kritisierten die Anarchisten in La Chaux-de-Fonds. Auf diese Weise schleiche sich ein meritokratisches Vergütungssystem ein, das unweigerlich zu Ungleichheit und Machtgefällen führe. Der kommunistische Anarchismus oder Anarchokommunismus müsse hingegen jegliche institutionelle Vermittlung zwischen Produktion und Konsum überwinden, ob ökonomisch oder politisch, markt- oder verwaltungsbasiert. Einzig die individuellen Bedürfnisse sollten darüber entscheiden, wer wie viele Güter in Anspruch nehmen kann: »Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen«

wurde zum Grundsatz des anarchistischen Kommunismus, der damit die sofortige Abschaffung von Lohn und Geld in föderalistisch zusammengeschlossenen, dezentralen und selbstverwalteten Kommunen anstrebte.<sup>17</sup>

Das Argument, wonach der Mangel an Gütern gezwungenermaßen zur Rationierung führen müsse, erschien dem in Apulien geborenen und in den 1870er Jahren regelmäßig im Tessin wohnhaften Anarchisten Carlo Cafiero (1846–1892) der einzig bedenkenswerte Einwand gegen den anarchistischen Kommunismus. Hier nämlich lag die theoretische Krux: Seiner Ansicht nach beinhaltete die »geringste Idee der Begrenzung bereits die Keime des Autoritarismus«. <sup>18</sup> Doch glücklicherweise sei diese Gefahr bereits gebannt, denn in der »künftigen Gesellschaft wird die Produktion derart reichhaltig, dass es nicht notwendig sein wird, den Konsum zu begrenzen«. Dank der »harmonischen Kooperation«, der »Einsparung von Arbeitskräften, Arbeitsinstrumenten und Rohstoffen«, der Abschaffung »schädlicher oder unnützer« Güterproduktion sowie der »umfangreichen Einführung von Maschinen jeglicher Art« könnten die Bedürfnisse aller befriedigt werden.<sup>19</sup> Darüber hinaus werde Arbeit zu einer erfüllenden Tätigkeit, dank derer der Mensch »die Natur studieren und mit ihr leben« werde, wie Cafiero weiter ausführte.<sup>20</sup>

Somit griffen Cafiero und seine anarchokommunistischen Genossen eine Kritik an Thomas Malthus' Theorien des Bevölkerungswachstums auf, die schon Proudhon formuliert hatte. Diesen Antimalthusianismus machten sie zu einem Schlüsselement ihrer Doktrin.<sup>21</sup> Die Behauptung, dass genügend Nahrungsmittel, Wohnflächen oder Kleidungsstücke für alle zur Verfügung stünden, sobald ungerechte Verteilungsmechanismen und der verschwenderische Lebensstil der Reichen abgeschafft und vor allem die Produktionsmittel verbessert würden, war unter anderem Ausgangspunkt von Kropotkins Gesellschaftsentwurf, wie er ihn in *Die Eroberung des Brotes* darlegte. Dieses

einflussreiche Buch erschien erstmals 1886 auf Französisch mit einem Vorwort Élisée Reclus' und bestand aus Artikeln, die bereits in der Zeitung *Le Révolté* (Genf/Paris) erschienen waren. Und so hörte für die Anarchokommunisten die »Muttererde« dank technischer Erneuerungen auf, »Stiefmutter« zu sein. Sie entschädige nun »großzügig jene, die sie mit Intelligenz umsorgen«, wie es im November 1905 in den *Temps Nouveaux* geschrieben stand.<sup>22</sup> Eine spendable Erde beherbergte die anarchokommunistische Gesellschaft.

### *Die Aufhebung der Landbeschränkung*

Die theoretische Entwicklung vom kollektivistischen zum kommunistischen Anarchismus gehört zu den kanonischen Darstellungen in der Ideengeschichte des Anarchismus. Unbeachtet blieb dabei, dass es sich um eine veränderte Problemstellung in Bezug auf die territoriale und ökologische Dimension anarchistischer Freiheiten handelte. Wie im ersten Kapitel dargestellt, entsprangen die kollektivistischen Debatten über das Gemeineigentum dem Befund einer begrenzten Menge an natürlichen Gütern, die am vernünftigsten kollektiv ge- und verbraucht werden sollten. Die Naturdinge galt es somit verwalterisch in das emanzipatorische Projekt zu integrieren. Obwohl selbstredend auch die Anarchokommunisten am Prinzip der gemeinschaftlichen Verwaltung der Natur festhielten, führten sie mit dem Argument des Überflusses eine entscheidende Verschiebung ein.

Gehen wir von der klassischen Typologie der Güterarten aus, die nach Exklusions- und Rivalitätsgrad unterschieden werden,<sup>23</sup> waren der Boden und seine Reichtümer für die Kollektivist:innen Allmendegüter: Während beim Konsum die Rivalität bestehen blieb, durfte niemand von der Nutzung der Güter ausgeschlossen werden. Aus ebendiesem Grund überantworteten

die Kollektivist:innen ihrem imaginierten öffentlichen Dienst neben der Regelung des Gebrauchs natürlicher Ressourcen auch die rationelle Verwaltung der Produkte des Bodens und ihrer Verteilung. Indem hingegen die Anarchokommunisten das Verteilungsproblem als nichtig erklärten, tendierte der Rivalitätsgrad beim Konsum gegen null. In der heutigen Terminologie gesprochen, wurden Böden zu öffentlichen Gütern erklärt. Damit war natürlich nicht gemeint, dass ein spezifisches Stück Land kein rivales Gut mehr war, so wie es ein immaterielles Gut wäre. Doch gesamthaft betrachtet verschwand dank der schwindelerregenden Produktivitätssteigerungen in der Landwirtschaft und Industrie das Problem der Rivalität.<sup>24</sup> Da solche öffentlichen Güter hergestellt und dem Boden die Produktivität abgerungen werden musste, bedurfte es einer Planung bei der Produktion. Bei der Verteilung hingegen verfiel diese Notwendigkeit: Alle konnten sich das herausnehmen, dessen sie bedurften.

Die anarchokommunistische Entkopplung des Konsums von der Arbeitsleistung hing somit von einer intellektuellen Aufhebung der »Landbeschränkung« ab, wie sie sich tatsächlich in westlichen Ländern vollzogen hatte.<sup>25</sup> Indem zunehmend auf Energie aus dem Erdinnern sowie auf Arbeit und Ressourcen entlegener Regionen zugegriffen wurde, vermochten die frühindustrialisierten Industrieländer die Grenzen einer »organischen Ökonomie« zu durchbrechen.<sup>26</sup> Dergestalt wird die Industrialisierung des 19. Jahrhunderts als weltökologischer Prozess greifbar, wodurch mithilfe technischer Infrastrukturen die globalen Transfers von Arbeit, Energie und Materie neu arrangiert wurden.<sup>27</sup> Wohl nicht ganz zufällig entstand der Anarchokommunismus in einer Zeit, in der die Territorien, auf denen europäische Gesellschaften hausten, sich immer weniger mit dem geoökologischen Raum deckten, auf den sie ökonomisch und politisch zugriffen.

Kritische Lesende könnten mit Recht eine sorgfältigere Historisierung des Überfluss-Begriffes einfordern, der in einer Epoche des Mangels an Gütern des Grundbedarfs offensichtlich eine andere Bedeutung als in der nachkriegszeitlichen Konsumgesellschaft besaß. Tatsächlich meinten die Anarchokommunisten mit Überfluss erst einmal die Deckung materieller Grundbedürfnisse – Essen, Trinken, Bekleiden, Wohnen und Schlafen. Hinzu kamen reichhaltige »radikale Bedürfnisse« nach sozialen Beziehungen, Bildung und Kunst, wie es die Philosophin Agnes Heller mit Bezug auf Marx ausdrückt.<sup>28</sup> Élisée Reclus meinte zum Beispiel, es gehe beim anarchistischen Gesellschaftsprojekt nicht nur um »materielle Vorteile«, sondern um die »Verfolgung eines Ideals«.<sup>29</sup> Der sozialistische und anarchistische Gedanke des Überflusses war im 19. Jahrhundert eng an das Bild eines anderen Menschen gekoppelt, der mit seinen neuen Begehren und Bedürfnissen der kapitalistischen Unersättlichkeit den Rücken kehrte.<sup>30</sup>

Weiter muss die These des Überflusses in den Kontext einer realen gesellschaftlichen Auseinandersetzung über die menschlichen Bedürfnisse gestellt werden. Besonders die »radikalen Bedürfnisse« waren keine ahistorische Setzung, sondern sollten durch konkrete präfigurative Praktiken hervorgebracht und gestärkt werden. Die Arbeiter:innenbewegung des letzten Drittels des 19. Jahrhunderts entwickelte zahlreiche Institutionen, um den Alltag und die Konsumpraktiken von der kapitalistischen Akkumulationslogik zu schützen: Die Gründung von Kreditgesellschaften folgte der Motivation, die Ersparnisse der Arbeitenden der solidarischen Hilfe von Gleichgesinnten zur Verfügung zu stellen, statt dem Kapital;<sup>31</sup> Konsumgenossenschaften sollten eine transparente Regelung von Tausch und Konsum ermöglichen,<sup>32</sup> Schulen, Arbeitsbörsen und Bibliotheken machten den Lohnabhängigen Bildung und Kultur zugänglich (siehe das Kapitel *Erziehen*). Schließlich war auch

der Kampf für eine Arbeitszeitreduktion mit dem Ziel verbunden, Kontrolle über Arbeit und Freizeit zu erlangen. Für die Anarchokommunist:innen meinte Überfluss »kommunalen Luxus«, wie es Kristin Ross von den Pariser Kommunist:innen inspiriert nennt: Wohlstand an Zeit, Bildung, Kultur und sozialen Beziehungen.<sup>33</sup>

Vereinfacht gesagt standen die anarchokommunistischen Ökologien im Vergleich zu heutigen Umweltdiskursen unter umgekehrten Vorzeichen. Sind es heute planetare Grenzen wie Klimawandel, Biodiversitätsverlust und so weiter, die eine Transformation der menschlichen Bedürfnisstruktur und des Konsumverhaltens erforderlich machen, war die Problemstellung für die Anarchokommunisten umgekehrt. Begrenzt waren die menschlichen Bedürfnisse, grenzenlos hingegen die Güter, die kollektiv erwirtschaftet werden konnten. Die Erde setze uns keine Grenzen, schrieb Grave mit Nachdruck. Einzig durch die menschliche »Fähigkeit zu konsumieren« werde die Produktion limitiert.<sup>34</sup>

### **Anziehende Arbeit**

Die Begegnungen mit den jurassischen Uhrmachern des Tals von Saint-Imier in den frühen 1870er Jahren hätten ihn endgültig zum Anarchisten gemacht, erinnerte sich Pëtr Kropotkin in seinen 1899 erstmals in englischer Sprache erschienenen Memoiren.<sup>35</sup> Obgleich bei dieser Schilderung eine beträchtliche Dosis autobiografischer Illusion mitschwang, sollte sie dennoch das anarchokommunistische Selbstverständnis – nicht nur dasjenige Kropotkins – sowie die spätere historische Forschung prägen.<sup>36</sup> Die Anarchist:innen sahen Keime ihrer Utopie in der Lebensrealität von selbstbestimmt arbeitenden Uhrenarbeiter:innen, deren politisches Bewusstsein laut Kropotkin weit fortgeschritten sei.<sup>37</sup> Dieses Bild entsprach nur sehr bedingt der Realität, wie Florian Eitel zeigt: Die meisten jurassischen Uhrenarbeiter:innen konnten ihre

Kunstfertigkeiten nur sehr selten selbstbestimmt entfalten, ihre sozialen Aufstiegsmöglichkeiten blieben sehr beschränkt, da die Mechanisierung der Betriebe zunehmend prekäre, geringqualifizierte und damit weiblich konnotierte Arbeiten schuf.<sup>38</sup>

Ideengeschichtlich betrachtet hatte der anarchistische Mythos des autonomen Uhrenarbeiters dennoch einen großen Einfluss auf die Art und Weise, wie sich Anarchist:innen emanzipatorische Arbeit erträumten. Im freiheitlichen Geist und der handwerklichen Gewandtheit des qualifizierten männlichen Uhrenherstellers wurde für die Anarchist:innen das Ideal einer experimentellen, ästhetisch ansprechenden, kooperativen Arbeit vorweggenommen.<sup>39</sup> War diese handwerkliche und industrielle Arbeit einmal radikal neu organisiert, konnte sie wieder mit landwirtschaftlichen und geistigen Tätigkeiten verschmelzen.<sup>40</sup> Wissenschaftler:innen würden wieder ihre Hände gebrauchen und Handwerker:innen könnten sich nach einem kurzen und mühelosen Arbeitstag der Bildung und künstlerischen Betätigung widmen. Städtische Industriearbeiter:innen, die bislang nur in stinkenden und infektiösen Fabriken tätig waren, könnten wie die »rurale Klasse« nun endlich wieder »saubere Luft« einatmen, sich unter der »fröhlichen Sonne wärmen« und die »Herrlichkeit der Natur« genießen, träumte ein Mitarbeiter Reclus', Henri Sensine (1854–1937).<sup>41</sup> Indem Kropotkin diese Utopie der spontanen Variation von Arbeitstätigkeiten als »anziehende Arbeit« bezeichnete, knüpfte er ganz direkt an die Ideen seines bevorzugten Frühsozialisten, Charles Fourier, an.<sup>42</sup>

Bekanntlich diskutierten die Linken des Langen 19. Jahrhunderts soziale Missstände, Ungleichheiten und deren Überwindung bevorzugt über das Thema Arbeit. Gemeinsam mit der Eigentumsfrage war Arbeit die zweite große »Problemfront«, an der die soziale Frage ausgefochten wurde.<sup>43</sup> Als anthropologische Konstante einerseits und als Bestimmungsfaktor für spezifische gesellschaftliche Verhältnisse andererseits wurde Arbeit als eine Praxis begriffen, welche das Zusammenwirken der Menschen und ihre Einbindung in

eine nicht-menschliche Außenwelt organisiert. Nun wurde dieses Themenfeld nicht einzig durch politisch-moralische Erwägungen bearbeitet, gleichermaßen ist deren technische Grundlage zu berücksichtigen. Mit ihren technischen Erwägungen registrierten die Sozialist:innen die industriellen Erneuerungen ihrer Zeit, erarbeiteten sich ein Bild diverser technischer Entwicklungspfade und skizzierten konkrete Alternativen. Doch die Sozialismen des 19. Jahrhunderts sind noch ungenügend zu den Techniken in Bezug gesetzt worden, welche die Arbeiter:innenemanzipation fundieren sollten, argumentiert François Jarrige überzeugend.<sup>44</sup> Es gilt somit zu fragen, in welchen technischen Arrangements die »anziehende Arbeit« der Anarchokommunisten eingebettet war.

### *Die anarchistische Kraftökonomie*

Die anarchistischen Kommunisten begaben sich Ende des 19. Jahrhunderts auf die Suche nach Techniken, die Arbeit aufwerten, Kooperation begünstigen und die Menschen mit ihrer natürlichen Umwelt in Beziehung setzen sollten. Am Horizont stand kein Austritt aus dem »Reich der Notwendigkeit«, wie es Marx nannte.<sup>45</sup> Vielmehr müsste es gelingen, auch jene Tätigkeiten befreiend zu gestalten, die zur Befriedigung von Grundbedürfnissen notwendig waren. Kropotkin bemühte sich zu belegen, dass selbst Industriefabriken und Minen zu gesunden, hygienischen, wohltemperierten, durchlüfteten und geräumigen Produktionsstätten umgebaut werden könnten. »Manufaktur, Fabrik, das Bergwerk könnten genauso gesund, ebenso schön sein, wie die besten Laboratorien der modernen Universitäten«, schrieb er optimistisch.<sup>46</sup>

Erstes Gebot bei der Förderung anziehender Arbeitstätigkeiten war eine Kraftökonomie, welche die Verausgabung von Energie weitmöglichst auf Nicht-Menschen abwälzte. Kropotkin definierte die politische Ökonomie in der *Eroberung des Brotes* deshalb so:

[...] man kann sie dann definieren als das Studium der menschlichen Bedürfnisse und der Mittel, diese mit dem möglichst geringen Verlust an menschlichen Kräften zu befriedigen. Ihr wahrer Name ist dann: Physiologie der Gesellschaft. Sie würde eine Parallelwissenschaft der Physiologie der Pflanzen oder der Tiere sein, die sich ihrerseits das Studium der Bedürfnisse der Pflanzen oder des Tieres und der vorteilhaftesten Mittel, diese zu befriedigen, zum Ziel setzt. In der Reihe der soziologischen Wissenschaften wird alsdann die Oekonomie der menschlichen Gesellschaft den Platz einnehmen, den heute in der biologischen Wissenschaft die Physiologie der organischen Wesen einnimmt.<sup>47</sup>

Wie in verschiedenen sozialistischen Denkströmungen des 19. Jahrhunderts war die Gesellschaft für Kropotkin und seine anarcho-kommunistischen Genossen ein Organismus, dessen Bestandteile harmonisch angeordnet und durch den geringsten menschlichen Kraftaufwand am Leben gehalten werden sollten.<sup>48</sup> Der Fortschritt der Wissenschaft erlaube es, die soziale Frage auf dieselbe Weise zu studieren, wie ein Gärtner oder Physiologe die besten Voraussetzungen für das Wachstum einer Pflanze erforsche, schrieb Kropotkin in *Moderne Wissenschaft und Anarchismus*.<sup>49</sup> Das Bild der Gesellschaft als Organismus war aus Sicht der Anarchisten genügend flexibel, um darunter keine hierarchisch gegliederte Gemeinschaft zu verstehen, sondern vielmehr eine »Assoziation« von gleichberechtigten Zellen, die durch ihre »Selbstaktivität« eine sozusagen emergente Gesamtheit hervorbringen.<sup>50</sup> Die anarchistische Gesellschaft entsprach einem sich beständig transformierenden, sich an seine Umwelten anpassenden Organismus.

Organismus und Maschine näherten sich an, wie es in der Physiologie des 19. Jahrhunderts üblich war.<sup>51</sup> Während der einflussreiche Chemiker Justus von Liebig Kultur »als Ökonomie

der Kraft« definierte,<sup>52</sup> sah Kropotkin im Anarchismus eine Wissenschaft, »die auf einer mechanischen oder besser kinetischen Erklärung aller Naturerscheinungen« beruhe.<sup>53</sup> Trotz des Anspruchs, die Physiologie als exakte Wissenschaft zu etablieren, reduzierte Kropotkin das organische Leben nicht auf rein mechanische Gesetze.<sup>54</sup> Wie bereits beim Lebenswissenschaftler Claude Bernard gab es für Kropotkin keinen unvereinbaren Widerspruch zwischen Vitalismus und Mechanismus.<sup>55</sup>

Seinem monistischen Wissenschaftsverständnis zum Trotz sollte die »Physiologie der Gesellschaft« in erster Linie mit *menschlichen* Kräften haushaltend umgehen. Somit war das Einspeisen nicht-menschlicher Energien in den gesellschaftlichen Körper die unabdingbare Bedingung anarchokommunistischer Ökologien. Die technischen Grenzen oder die Verfügbarkeit nicht-menschlicher Energien waren nicht wirklich Gegenstand politischer Erwägungen – im Gegenteil: Während im gesamten 19. Jahrhundert über ausgehende Kohlereserven debattiert wurde,<sup>56</sup> schrieb Kropotkin dezidiert: »Vollauf genug Kohle«. <sup>57</sup> Die anarchokommunistischen Physiologen theoretisierten ein spielerisches Tätigsein auf der Basis eines Energiesystems, das auf unerschöpfliche Reserven zurückgreifen konnte.

### *Die Befreiung von der Hausarbeit*

Ein »Reich der Notwendigkeit« galt es für Kropotkin dennoch maschinell zu beseitigen: jenes der Hausarbeit. Ganze zwei Drittel seines Kapitels über »anziehende Arbeit« in *Die Eroberung des Brotes* sind der »Knechtschaft am Herde« gewidmet:<sup>58</sup>

Weil diejenigen, welche die Befreiung des Menschengeschlechtes wollen, die Frau in ihrem Emanzipationstraum nicht begriffen haben und es mit ihrer hohen männlichen

Würde für unvereinbar halten, an die Geschäfte der Küche zu denken; sie ziehen es vor, sie auf die Schultern des großen Leidens- und Schmerzenskindes – der Frau abzuwälzen.

Die Frau zu emanzipieren heißt nicht, ihr die Pforten der Universität, des Advokatenstandes und des Parlaments öffnen. Dies letztere sagt weiter nichts, als daß die befreite Frau ihre häuslichen Arbeiten nun einer anderen zur Last legen kann. Die Frau emanzipieren heißt, sie von der abstumpfenden Arbeit der Küche und des Waschhauses befreien; das heißt, eine Organisation schaffen, die ihr erlaubt, ihre Kinder zu nähren und zu erziehen, wie es ihr gut scheint, vor allem aber ihr genug Muße läßt, um an dem sozialen Leben teilzunehmen.<sup>59</sup>

Über den »Befreiungstraum« der Frauen schreibend, richtete sich Kropotkin an die Männer, die sich unzureichend für die Entlastung weiblicher Hausarbeit interessierten. Der männliche Erfindungsreichtum war gefragt, um die Frauen von den »Küchenangelegenheiten« zu emanzipieren. Abgesehen von der Kindererziehung könne nämlich jede häusliche Arbeit durch Maschinen ersetzt werden: Schuhwichsmaschinen, Geschirrspülmaschinen, Maschinen, um Böden zu schrubben, Wäsche zu waschen und auszuwringen oder Teppiche zu klopfen, seien bald keine Träumereien mehr. Während ein Teil dieser Maschinen bald zur Ausstattung jedes Haushalts gehöre, ließen sich andere in größeren Arbeitsstätten zentralisieren. Anstatt dass jede Frau ihren Herd befeue und ihre eigenen Mahlzeiten koche, sei eine einzige Großküche ökonomischer. So werde bald jeden Morgen ein Wägelchen die zu wachsenden Schuhe, das zu spülende Geschirr und die dreckige Wäsche abholen, um sie am darauffolgenden Tag glänzend und sauber zurückzubringen. Ja sogar Kaffee und Eier würden fertig auf dem Frühstückstisch erscheinen.<sup>60</sup>

Doch bedeutete dies keine Auflösung der Privatsphäre. Mit seiner Utopie von zentralisierten Heizsystemen, fließendem Wasser, elektrischem Licht und strombetriebenen Haushaltsgeräten drückte Kropotkin eine für die letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts typische Begeisterung für die neu entstehenden städtischen Infrastrukturen aus. Vor allem die Elektrizitätsversorgung ließ Hoffnungen auf eine gesteuerte, reibungslos funktionierende städtische Maschinerie aufkommen.<sup>61</sup> Urbane Infrastrukturen und Haushaltsmaschinen transformierten das Verhältnis zwischen dem Privaten und Öffentlichen, machten eine Kollektivierung der Hausarbeiten ohne »kasernenhaften Kommunismus« möglich.<sup>62</sup> In diesem Zusammenhang ist auch Kropotkins Spitze gegen die frühsozialistischen Phalanstères zu verstehen, wo alle in einem »großen Hotel« ohne private Rückzugsorte zusammenkämen.<sup>63</sup> Das Wunder von Haushaltsmaschinen und städtischen Infrastrukturen lag darin, dass sie die Befreiung von der »häuslichen Sklaverei« und zugleich Bewahrung der kleinfamiliären Privatsphäre versprachen.

Was Kropotkin allerdings als »häusliche« Arbeit ansah, fand für viele proletarische Frauen seiner Zeit tatsächlich außer Haus statt: auf Straßen, Innenhöfen und Märkten, in Waschküchen und Läden. So brachte die Maschinerisierung gewisser Hausarbeiten tatsächlich das Verschwinden von weiblichen Formen und Orten der Soziabilität sowie eine Privatisierung der Hausarbeiten mit sich.<sup>64</sup> Kropotkins Wunschvorstellung verband Sehnsucht nach bürgerlicher Privatheit, wie sie in der Arbeiterbewegung verbreitet war, mit technologischem Optimismus und einem Bekenntnis zur Frauenemanzipation.<sup>65</sup>

Durch die Technik transformierte sich laut Kropotkin die Privatsphäre in einen Ort des produktiven Konsums, wo der Körper des Arbeiters tagtäglich instand gesetzt werde.<sup>66</sup> Dieses Verständnis schloss an das bürgerliche Modell der Produktion an, wo sich »kausalanalytische Rechenhaftigkeit« mit dem »Phantasma

einer kulturellen Kräfteökonomie verband, die ihrerseits mit Männlichkeit korrespondierte«, wie Osietzki schreibt.<sup>67</sup> Unsichtbar und reibungslos ragte die kollektivierte Maschinenarbeit in die Privaträume hinein und versorgte sie mit Nahrung und Energie – Mechanisierung und geschlechterspezifische Arbeitsteilung veränderten sich Hand in Hand und verliehen der anarchokommunistischen Utopie eine spezifische Räumlichkeit. Dank ihrer männlichen Genossen von der Hausarbeit befreit, konnten nun auch die Frauen ihre Häuser verlassen und sich wirklich emanzipatorischen Tätigkeiten widmen. Die Technik emanzipierte die Frauen *von* der Hausarbeit, während sie die Männer *bei* ihren Arbeitstätigkeiten befreite.

### *Die Herstellung von Böden und Klima*

Aus der Perspektive einer anarchokommunistischen Physiologie, die Dampf- und Körpermaschinen analytisch gleichsetzte, stellte die Landwirtschaft ein weiteres Problemfeld dar. Indem sich deren »Wachstumspotenzial weitgehend auf das einer »organischen Ökonomie« reduzierte sowie territorial gebundene, heteronome Bauernsubjekte hervorbrachte, ließ sie sich nur kraft einer beträchtlichen technischen Vorstellungskraft in anziehende Arbeit modellieren.<sup>68</sup> Exemplarisch für diese Hoffnung in eine kleinräumige, diversifizierte und technologisierte Landwirtschaft, in der sich die Arbeitsmethoden an das Bild des selbstbestimmten, autonom mit seiner Umwelt interagierenden Arbeiters anglichen, stehen Kropotkins Überlegungen zu den städtischen Gemüsegärten in und um Paris.<sup>69</sup> Auch hier ist dem Reflex zu widerstehen, solche Textstellen vorschnell mit gegenwärtigen Utopien von *Urban Gardening* und ökoanarchistischen Kommunen zu identifizieren.

Schon die Begriffswahl sollte stutzig machen, beschrieb Kropotkin diese Gemüsegärten doch als »intensive Kultur (Garten- und

Gemüsekultur)«. <sup>70</sup> Anders als die »Großkultur« der Kollektivistinnen um César De Paepe zielte diese darauf ab, »einen beschränkten Raum gut zu kultivieren, ihn zu düngen, zu verbessern, die Arbeit zu konzentrieren und den größtmöglichen Ertrag zu erzielen«. <sup>71</sup> Mithilfe von Maschinen, Düngemitteln und wissenschaftlichen Anbaumethoden könne die anstrengende Landarbeit in eine angenehme, erquickende Tätigkeit verwandelt werden. Man gehe künftig die Äcker bestellen, um dort »in der Feldarbeit sich zu stählen suchen, in ihr Kraft und natürliches Fühlen, kurz ›Lebensfreunde« zu finden, die man in den finsternen Werkstätten der Vorstädte verloren hat«. <sup>72</sup>

Die Antithese zum »intensiven« Acker- und Gemüsebau bestand für die Anarchokommunisten in der »extensiven Landwirtschaft«, wie sie sie vornehmlich in den Vereinigten Staaten beobachteten, wo die schiere Grenzenlosigkeit der Flächen zu keiner vernünftigen Nutzung und Bestellung des Ackerlandes verleitete. Diese extensive Form der Landnutzung, »welche den Boden hinnimmt, wie sie ihn aus den Händen der Natur empfängt«, <sup>73</sup> sorge für einen verschwenderischen Umgang mit dem Ackerland, einen regelrechten »Raubbau« an der Natur, schrieb Kropotkin in *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk*. <sup>74</sup>

Die besonderen Vorzüge einer wissenschaftlich und technisch ausgereiften »intensiven« Gärtnerei oder Agrikultur lagen für Kropotkin darin, dass sich diese nicht nur auf eine beschränkte Landfläche fokussiere, sondern den Boden und das Klima selbst herstelle. Das Klima sei »kein Hindernis« mehr, da Wärme und Licht generiert und reguliert sowie Wasser zugeleitet werden könne. <sup>75</sup> Auf mehreren Seiten von *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk* ist die Rede von glasbedeckten Gemüsekästen, Glasglocken und Gewächshäusern, elektrischen Heizsystemen und Heißwasserheizungen, die Pflanzen in menschengemachte Klimata versetzten. <sup>76</sup> Dass der Mensch sich den Boden neuerdings »fabriziert«, gehörte für Kropotkin zu den großen wissenschaftlichen und technischen

Errungenschaften der neueren Geschichte.<sup>77</sup> Die Wortwahl ist keineswegs rein metaphorisch zu verstehen: Mithilfe von Dung stelle der Pariser Gemüsegärtner sein Substrat selbst her. Tatsächlich wurde die oberste Bodenschicht in einigen Pachtverträgen zu einem mobilen Eigentum, das der Gemüsegärtner verkaufen oder beim Verlassen der Anbauflächen mitnehmen durfte.<sup>78</sup> Kropotkin wertete diese Entwicklung als Zeichen für die praktische Widerlegung der »Hirngespinnste eines Ricardo«,<sup>79</sup> der von einem durch die sinkende Produktivität des Bodens herbeigeführten stationären Zustand ausging.<sup>80</sup> Der Unterschied zum kollektivistischen Grundsatz, demgemäß der Arbeiter den Boden gerade nicht herstellt, springt ins Auge.<sup>81</sup> Die »menschliche Technik in Behandlung lebendiger Materie« hole das nach, »was die mechanische und chemische Technik für die Kunst, Metalle, Holz und tote Pflanzenfasern zu behandeln und zu formen« bereits erreicht habe.<sup>82</sup> Böden und Klima wurden zu Artefakten: In der Landwirtschaft schien sich tatsächlich ein Weltverhältnis der Produktion breitzumachen, in dem der Hersteller die Materie formt, wie es Descola definiert.<sup>83</sup>

Ginge es nach den Anarchokommunisten, führe dieses Weltverhältnis keineswegs zu einer Entfremdung von der Natur – ganz im Gegenteil. In der Autonomisierung von natürlichen Schranken und territorialer Gebundenheit lag für Kropotkin die Voraussetzung für einen »freien Verkehr« mit der Natur:

Die Menschheit erkennt, daß die Gemeinschaft keinen Vorteil davon hat, einen Menschen sein Leben lang an einem Flecke anzuschmieden, in einer Werkstelle oder einem Bergwerk; daß sie nichts gewinnt, wenn sie ihm unmöglich macht, so zu arbeiten, daß er frei mit der Natur verkehren könnte, daß er ein bewußter Teil des großen Ganzen wäre, an den höchsten Genüssen der Wissenschaft und Kunst, des freien Wirkens und Schaffens teilnähme.<sup>84</sup>

Die anarchokommunistische Ökologie folgte einer Dialektik, die maschinelle Extraktion – die »Machtfülle über die natürlichen Kräfte«<sup>85</sup> – mit arbeitstätiger, künstlerischer und intellektueller Reintegration in die Naturräume verschränkte. Beide Momente bedingten sich gegenseitig und sind nur in ihrem Zusammenhang verständlich.

### **Rückkehr zur Einfachheit**

Mit Begeisterung sprach Élisée Reclus in einem Brief an seine Freundin Clara Dumesnil (1875–1939) von den »erstaunlichen industriellen Transformationen«, welche sich ihm beim Anblick des Schweizer Juras darboten: Überall schlängelten sich Wege zu den Forstflächen empor, jeder Bergbach werde über Kanäle ins Tal geleitet und durchfließe Schleusen, Mühlen und Elektrizitätswerke. Ein »kontinuierliches Brummen von Rädern, überall graben und mauern Italiener, bauen Brücken und graben Stollen«. »Ist all das der Fortschritt?«, fragte er – und gab sogleich die Antwort darauf: »Gerne glaube ich daran.«<sup>86</sup>

Hier spricht ein Anarchist, der sein letztes Werk, das sechsbändige *L'Homme et la Terre*, nur zwei Jahre später unter folgendes vielzitiertes Motto stellen wird: »Der Mensch ist die Natur, die sich ihrer selbst bewusst wird.«<sup>87</sup> Verglichen mit dieser Philosophie einer dialektischen Einheit von Mensch und Natur lässt sich die zitierte Briefpassage entweder als prometheischen Ausrutscher interpretieren oder man wertet sie – wie ich es vorschlagen würde – als Indiz dafür, dass die Herstellung einer planetaren Einheit von Mensch und Natur für Reclus von technischen Infrastrukturen und Maschinen abhängig war. Nach Energieträgern zu graben, Flussläufe zu regulieren, Eisenbahnschienen zu verlegen, Moore trockenulegen, Tunnel zu bohren oder Häfen und Wasserkraftwerke zu bauen, stand für ihn in keinem Widerspruch zum respektvollen Umgang mit der Natur.

Neben leichtfüßigen, kreativen und polyvalenten Arbeitern schufen anarchokommunistische Techniken ebenfalls eine spezifische Räumlichkeit: Sie ermöglichten dezentrale Siedlungsstrukturen und ein Ineinandergreifen von Landwirtschaft, Industrie und Handwerk. Fortschritt war in diesem Sinne kein direktes Fortsetzen der kapitalistischen Zentralisierung und des industriellen Gigantismus. Der Anarchokommunismus vertrat weder einen undifferenzierten Unterwerfungsgedanken noch ein generalisiertes Misstrauen gegenüber Maschinen, ihren Infrastrukturen und Energieträgern. Seine Vorstellungswelt war vielmehr zwischen diesen Polen angesiedelt, wo Techniken selektiert und so angeordnet wurden, dass sich ein global vernetzter Raum von weitgehend dezentralen Kommunen herausbildete.

### *Die Maschinenfrage*

Als Reclus seine Briefzeilen schrieb, hatten sozialistische Intellektuelle sich schon mehr als ein halbes Jahrhundert lang darum bemüht, den Arbeiter:innen ihre maschinenstürmerischen Ansichten auszutreiben.<sup>88</sup> Nicht die Maschinen an sich, sondern ihre interessengeleitete Anwendung durch die Unternehmer war für sie das politische Problem. Prometheus galt es vielleicht zu zügeln und zu zähmen, aber bestimmt nicht zu zerstören. Denn Maschinen besaßen sogar ein moralisierendes und emanzipatorisches Potenzial, da sie die Arbeitenden von den mühseligsten und entfremdetsten Arbeiten befreiten. Dahinter steckten die Erfahrungen von gut qualifizierten männlichen Arbeitern, die sich von den Maschinen eine Aufwertung ihrer Arbeitstätigkeiten erhofften.

Innerhalb der Internationalen Arbeiterassoziation beobachtet der Historiker François Jarrige um 1870 einen Wendepunkt. Wurde Ende der 1860er Jahre die »Maschinenfrage« noch

kontrovers diskutiert, so habe ab 1870 ein Verständnis von Maschinen als neutralen Instrumenten die Überhand gewonnen.<sup>89</sup> So äußerten die Anarchisten der Juraföderation Einwände gegen die angebliche Maschinenfeindlichkeit der jurassischen Uhrenarbeiter:innen. Als sich 1873 gewerkschaftlich organisierte Uhrengehäusehersteller:innen inmitten einer tiefgreifenden Krise und Umwälzung der Schweizer Uhrenindustrie gegen die maschinelle Produktion aussprachen, meldete sich das *Bulletin de la Fédération Jurassienne* warnend zu Wort:<sup>90</sup> Arbeiterorganisationen seien machtlos gegenüber der Mechanisierung. Diese könnte nur vorübergehend aufgehalten werden, »doch früher oder später wird die Koalition des Kapitals über den Widerstand der Arbeiter siegen und es etabliert sich das Regime der Maschinen«. <sup>91</sup> Damit wurde eine Argumentationsstrategie angedeutet, die spätere anarchistische Texte zur Maschinenfrage prägen sollte: Die bedauerlichen sozialen Auswirkungen der Mechanisierung seien nicht den Maschinen, sondern ihrem profitorientierten Einsatz anzulasten.<sup>92</sup>

Dennoch waren die führenden Anarchokommunisten nicht unkritisch gegenüber dem industriellen und maschinellen Fortschritt. In ihren Utopien knüpften sie an real existierende »Alternativen zur Massenproduktion« an, die den Ausbau der Kooperation und die Einbettung der Produktion in gesellschaftliche und natürliche Zusammenhänge versprachen.<sup>93</sup> So war die freie Föderation anarchistischer Kommunen das Resultat einer revolutionären Selektion von Techniken, die kleinräumig, lokalisiert und dynamisch sein sollten. Der anarchokommunistische Technologieoptimismus bestand aus der Wette auf flexible Techniken, die sich im Schoß des Kapitalismus bereits entwickelten und Natur und Mensch ersehnterweise wieder zusammenbrachten.

## *Gegenläufige Tendenzen zur Großindustrie*

Wie bereits im Kapitel *Gebrauchen* herausgearbeitet, entwickelten Anarchisten wie Kropotkin und die Gebrüder Reclus ein dialektisches Entwicklungsmodell, das Fortschritt nicht einzig als Fortsetzung, sondern ebenfalls als Konservierung oder Aktualisierung von Vergangenen definierte. Getreu dieser Denkfigur dachten sie technischen Fortschritt als erneutes Umschlagen von Komplexität in Vereinfachung, als »Rückkehr zur Natur« oder als das Wiederfinden einer sozialen und natürlichen »Harmonie«. »Integration der Funktionen« einer als Organismus verstandenen Gesellschaft nannte es Kropotkin.<sup>94</sup> Wie in der nicht-menschlichen Natur galt es auch im gesellschaftlichen Leben Ausdifferenzierung und Komplexität mithilfe von Integration und Vereinfachung dialektisch zu überwinden.

»Rückkehr zur Einfachheit« hieß dann auch der Titel eines Kapitels aus Jean Graves *Individu et Société*.<sup>95</sup> Die modernen Gesellschaften seien an einem Punkt angelangt, an dem die »Individuen nur durch tausende Zwischenglieder in Verbindung stehen können«.<sup>96</sup> In einer anarchokommunistischen Gesellschaft hingegen interagierten die Einzelnen bald schon direkt miteinander. Wie bei einer Maschine, die nach ihrer Erfindung kompliziert und mit zahlreichen Zahnrädern bestückt würde und erst in einem zweiten Schritt von einem »groben Monster« auf ein leichtes, reibungslos funktionierendes System vereinfacht werden könne, werde die Gesellschaft im Zuge ihrer Entwicklung an Gewicht verlieren und ihr Funktionieren vereinfachen.<sup>97</sup>

Diesem Geschichtsmodell entsprechend kontrastierte Élisée Reclus in *L'Homme et la Terre* zwei Phasen und Tendenzen der maschinellen Produktion. Die erste Etappe sei durch den »barbarischen, grausamen, titanischen« Charakter der Großindustrie bestimmt worden, wo die Maschinen den Arbeitern noch nicht »gefügt gemacht wurden«. Sperrig und überdimensioniert

verlangten diese Maschinen von den Werktätigen Arbeiten »ohne Eleganz«. Im Zuge neuer Erfindungen aber »konnte man die alten Werkzeuge komplett reformieren«. Reclus meinte, zu seiner Zeit hätten einige Arbeiter eine souveräne Stellung im pulsierenden Organismus der Maschine gefunden:

[...]; die Industriearbeiter haben sich mit diesem neuen Zustand sehr gut abgefunden, sie haben gelernt, sozusagen im Feuer zu leben, inmitten elektrischer Ströme, sogar im Zentrum des Kampfes zwischen den Kräften des ursprünglichen Chaos, das alles haben sie vollständig zu beherrschen gelernt, ohne Anstrengung, mit ruhigen und beherrschten Handgriffen: sie drücken auf einen Hebel, verschieben einen Zeiger, berühren einen Knopf, und alles verändert sich nach Belieben, im präzisen Rhythmus der kontrollierten Schwingungen.<sup>98</sup>

Das anarchokommunistische Projekt hatte Techniken solcher Art zu selektieren und zu fördern, indem es in die widersprüchlichen Entwicklungen der damaligen Zeit eingriff. Fortschritt war Auswahl – die Weiterentwicklung spezifischer Aspekte in einem Gewirr widersprüchlicher Tendenzen. Reclus wie auch Kropotkin arbeiteten sich deshalb immer wieder an dem ab, was sie als teleologisch verfasstes marxistisches Geschichtsbild ansahen.<sup>99</sup> Das Marx zugeschriebene unumstößliche Gesetz einer zunehmenden Konzentration aller Reichtümer und Maschinen, die dann »wie eine reife Frucht« den Arbeitenden zufallen würden, gelte es zu verkomplizieren, so Reclus.<sup>100</sup>

In *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk* analysierte Kropotkin ausführlich die Situation des europäischen Kleingewerbes als Präfiguration der anarchokommunistischen Gemeinschaft und als gegenläufige Tendenz zur kapitalistischen Zentralisierung. Den einseitigen Prognosen zum Trotz, so sein Hauptargument, sei

das Kleingewerbe und Handwerk nicht restlos von der Großindustrie verschluckt worden. Neben Frankreich, wo die Bauern in ihren Dörfern weiterhin handwerklichen Tätigkeiten nachgingen, und Russland, wo Landwirtschaft und Industrie in den Dorfgemeinschaften weiterhin verschränkt seien, gebe es sogar in England Anzeichen für ein Fortbestehen des Kleingewerbes.<sup>101</sup> »Die Geschichte von Industrie und Handel während der letzten dreißig Jahre«, resümierte Kropotkin, »war eine Geschichte der Dezentralisation der Industrie.«<sup>102</sup>

Die Anarchokommunisten setzten auf diese technischen Präfigurationen einer anarchokommunistischen Gemeinschaft. Damit war wohlgerne kein einfaches und konfliktfreies Hineinwachsen des Anarchismus in den industriellen Kapitalismus gemeint – Klassenkampf und ein revolutionärer Bruch blieben unumgänglich. Die unterschweligen Entwicklungstendenzen der modernen Industriegesellschaft bargen jedoch die Möglichkeit, der anarchokommunistischen Gemeinschaft die ersehnte Plastizität zu verleihen.

### *Plastische Maschinen*

Die Plastizität war vor allem geografischer Natur: »Die Industrien«, forderte etwa Kropotkin, »müssen sich über die ganze Welt verstreuen, und ihrer Zerstreung unter alle zivilisierten Nationen wird eine weitere Zerstreung innerhalb des Gebietes einer jeden Nation notwendig folgen.«<sup>103</sup> Er erkannte zwar an, dass natürliche Bedingungen oder das Vorkommen bestimmter Rohstoffe die industrielle Geografie beeinflussten, die vorherrschende Verteilung der Industrien sei aber mehr durch politische und soziale Faktoren denn durch natürliche Bedingungen vorgegeben. Für ihn gab es keinen Grund, weshalb London für das gesamte Vereinigte Königreich Schirme produzieren musste und weshalb nicht jedes

Dorf »seine kleine Fabrik« haben konnte.<sup>104</sup> Maschinen ließen sich rund um die Gemeinschaften anordnen, ihre Plastizität diktierte keine menschlichen Siedlungsstrukturen. Sie waren – um es etwas überspitzt zu formulieren – erstaunlich immateriell.

Eine solche Formbarkeit der Maschinen hing von der Verfügbarkeit von Energiequellen ab. Um mit der menschlichen Kraftverausgabung zu haushalten, mussten nicht-menschliche Energiequellen sowohl ausreichend als auch standortunabhängig vorhanden sein. Die anarchokommunistische Faszination für die Elektrizität als flüssige, in alle Winkel des gesellschaftlichen Organismus dringende Energie erklärt sich aus den Anforderungen an eine organische Maschinerie, die sich fugenlos in die Gemeinschaften integrieren lassen musste.<sup>105</sup> Hierin unterschieden sich die Anarchokommunisten keineswegs von sozialistischen Denkern wie beispielsweise Engels, der sich von der Elektrizität ebenfalls eine Befreiung der Industrie von ihren »Lokalschranken« und eine Überwindung des Stadt-Land-Gegensatzes erhoffte.<sup>106</sup> Mit der Elektrizität schien sich ab 1880 der Möglichkeitshorizont zu erweitern, die Rigidität kohlebetriebener Dampfmaschinen wirkte nunmehr überwindbar.<sup>107</sup> In der Elektrizität schien das Potenzial zu schlummern, zentralisierte ökonomische Machtstrukturen aufzubrechen und das Handlungsvermögen der Arbeitenden in Industrie und Landwirtschaft zu erhöhen.<sup>108</sup> Tatsächlich zögerte die Elektrizität die industrielle Konzentration in einigen Sektoren hinaus. So etwa in der Seidenbandindustrie von Saint-Etienne, ein Beispiel, dem sich auch Kropotkin in einem Anhang von *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk* widmete.<sup>109</sup>

Zählte für den russischen Anarchisten die Erfindung eines Motors »ohne Anwendung von Dampf« zu den »großen Probleme[n], die jetzt auf der Tagesordnung stehen«, darf diese Aussage keineswegs als kategorische Ablehnung der Kohle als Energieträger gelesen werden.<sup>110</sup> Wenn die Anarchokommunisten des ausgehenden 19. Jahrhunderts – wie viele ihrer Zeitgenoss:innen – von

der Sauberkeit, Geruchlosigkeit, gar Heilsamkeit der Elektrizität überzeugt waren, richtete sich ihre Kritik nicht prinzipiell gegen die Kohleverbrennung und schon gar nicht gegen die fossile Stromproduktion.<sup>111</sup> Zwar hatten sie Einwände gegen die Luftverschmutzung sowie gegen die mangelnde Flexibilität dampfbetriebener Motoren,<sup>112</sup> doch nichts sprach dagegen, dass nach der Annäherung von Industrie und Landwirtschaft die »hohen Schornsteine ihre Rauchkringel über den goldenen Garben entwickeln«, wie es sich Kropotkin ausmalte.<sup>113</sup>

Für Anarchokommunisten wie Reclus und Kropotkin schienen noch verschiedene energietechnologische Pfade begehbar: Als »Diener der menschlichen« Industrie konnten neben der Kohle auch Wasserfälle, Gezeiten oder Sonnenstrahlen eingespannt werden.<sup>114</sup> Im Lichte der Energiegeschichte des 19. Jahrhunderts sollte diese Technologieoffenheit nicht verwundern, denn selbst Ende des 19. Jahrhunderts stand der Siegeszug der Kohle noch nicht fest. Global betrachtet machten fossile Energien erst Anfang des 20. Jahrhunderts mehr als die Hälfte des globalen primären Energiekonsums aus.<sup>115</sup> Die Nutzung biotischer Energie in Form von tierischer oder menschlicher Arbeit – verrichtet durch Sklaven oder andere »unfreie« Arbeiter:innen – nahm parallel zu den fossilen Energien zu. Entgegen einer stereotypisierten Darstellung der industriellen Revolution war das 19. Jahrhundert nicht nur das Zeitalter der Dampfkraft, sondern zugleich eines der Suche nach »alternativen« Energiequellen wie der Wasser- oder Windkraft.<sup>116</sup> Die Anarchokommunisten »entfataleierten« die Geschichte der kohlebetriebenen Großindustrie.<sup>117</sup>

Allerdings geschah dies nicht aus einer antiprometheischen Haltung heraus. Die »Rückkehr zur Einfachheit«, zur Integration der technischen Infrastrukturen in eine organische Gesellschaft hatte das Umgraben der Erde zur Voraussetzung. Denn die Kombination einer Kraftökonomie mit frei gewählten Naturbeziehungen erforderte, dass die menschlichen Kollektive natürliche Entitäten

wie Mineralien, Flüsse, Gezeiten und Winde für sich arbeiten ließen und deren Energie durch Kabel, Kanäle, Schienen oder mit Schiffen und Eisenbahnen reibungslos durch den Gesellschaftskörper schleusten. Umweltzerstörung war ein Problem der unverünftigen Anordnung dieser Infrastrukturen und ihrer zuweilen fehlenden Ästhetik. Aber richtig gebaut, bildeten sie die Voraussetzung für ein emanzipatorisches »Naturgefühl«.<sup>118</sup>

### **Infrastrukturen des Naturgefühls**

In einer Kolumne für eine russische Zeitschrift beschrieb Élie Reclus im April 1873 die globalen Migrationsbewegungen als Teil eines planetarischen Organismus, der sich unablässig erneuert. Die Natur durchläufe beständige Metamorphosen, in der Atmosphäre zirkulierten warme und kalte Luftströme, feuchte Dämpfe würden »destilliert«, Wolken »transportiert«, bis sie sich schließlich an den Berghängen entleerten. Dann wiederum sammelten sich die Tropfen in Flüssen, die die Gesteine in ihrem Bett Molekül für Molekül forttrügen und im Meer ablagerten, wo langsam neue Inseln über der Wasseroberfläche auftauchten. Die »Zirkulation ist das Gesetz des Lebens«, postulierte der Ethnologe – auf dem Planeten, wie im menschlichen Körper selbst, wo die Blutkörperchen »Leben, Hitze, Nahrung« in alle Organe des Körpers transportierten. Ebenfalls die Migration sei ein großer Fluss von menschlichen »Molekülen«, die zu einer globalen Menschheit zusammenfänden und die Vorstellung einer immerwährenden Grenze zwischen ewig bestehenden Nationalstaaten als kurz-sichtige Illusion entlarvten.<sup>119</sup>

Es war im Schweizer Exil, seinen »zerstreuten Blick« über die Ufer des Lago di Lugano und den Monte San Salvatore schweifend, wo sich der Ethnologe diesen kosmologischen Meditationen hingab. Inmitten blühender Birnen-, Kirsch-, Mandel- und

Pfirsichbäume thronten die sonnenbeschienenen südlichen Alpenketten, so beschrieb er die malerische Szenerie, in der er sich befand. Wie die um ihn summende Fliege der Mittelpunkt »allen Licht- und Farbglanzes« sei, wie »Hegel, der philosophierte und sich in Spitzfindigkeiten erging«, sah sich auch Élie Reclus unwillkürlich im Zentrum des Universums; und es kostete ihn einige Mühe, sich daran zu erinnern, dass er nur ein kosmologischer »Unfall« sei, »gleichsam einer Falte, einer Spiegelung, die sich auf den Wellen des blauen Sees abzeichnet«. Unter dem Blick des mit der geologischen Zeit Vertrauten verloren die Granitfelsen, Täler und Seen an zeitlicher Festigkeit, denn auch sie unterlägen einer »unablässigen Transformation«.<sup>120</sup>

Bei diesen planetaren Transformationen hatte der Mensch seine Hand zunehmend im Spiel, indem er den Planeten mit Infrastrukturen überzog. Ebenfalls von Lugano aus schrieb Élies Bruder Élisée in den frühen Jahren seines Schweizer Exils in den 1870er Jahren über die Überwindung der geografischen Grenze der Alpen. Veröffentlicht wurde dieser Text in der von Léon Gambetta – ein republikanischer Abgeordneter und späterer Ministerpräsident der Dritten Republik Frankreichs – geleiteten Zeitung *La République française*. »Selbst Europa«, schrieb Reclus, »gehört uns noch nicht gänzlich.« Eine Erde im »Rohzustand« sei der Kontinent, eine »unförmige Masse«, die »unter der Menschenhand nicht weichgeworden ist«.<sup>121</sup> Doch durch die Untertunnelung der Alpen sei man mit der Überwindung der »natürlichen Hindernisse« einen großen Schritt weitergekommen. Bald schon werde die Poebene zu einem der »aktivsten Lebenszentren« des »großen Organismus Europas«.<sup>122</sup> Selbst rund sieben Jahre später, anlässlich des Durchschlags des Gotthardtunnels, trübte die Erinnerung an die Tötung von streikenden Tunnelarbeitern in Göschenen im Jahr 1875 Reclus' Faszination für die tunnelbauliche Ingenieurskunst nur gering: Von diesem Leid abgesehen handle es sich um eine »große Eroberung der modernen Zivilisation«.<sup>123</sup>

Wie Pierre Charbonnier bemerkt, war es die Eisenbahn »als Symbol der Freiheit«, welche die »fossile Ordnung der Kohle« in die Vorstellungswelt der Sozialisten des 19. Jahrhunderts hineintrug.<sup>124</sup> Für die Anarchokommunisten war die Eisenbahn sogar ein regelrechtes Fundament der Freiheit, da sie langsam vermochte die Handels- und Migrationswege von den Rauheiten des Geländes zu befreien. Dank ihr solidarisierten sich Völker, abgeschiedene Territorien würden erschlossen und verbunden. Die durch Infrastrukturen herbeigeführte Transformation war somit sowohl gesellschaftlich als auch kosmologisch – durch sie würde der Planet »ausgestaltet«, wie Reclus es bisweilen nannte.<sup>125</sup> Der Mensch mache sich daran, Berge, Atmosphären, Meere und Kontinente zu einem »irdischen Garten« zu arrangieren, sodass jedes Wesen Teil einer pulsierenden organischen Ganzheit werde.<sup>126</sup>

Ersichtlich wird eine Affinität zwischen den Anarchokommunisten des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts und den französischen Frühsozialisten, wie sie unter anderem der Historiker John Tresch untersucht hat.<sup>127</sup> Zwar wirken die Anarchisten um 1900 weitaus nüchterner – sie träumten nicht mehr wie Fourier von eisfreien Polen, süß schmeckendem Meerwasser oder zahmen Raubtieren.<sup>128</sup> Für beide standen jedoch menschengemachtes Umgestalten des Planeten und organozistische Philosophie nicht im Widerspruch zueinander.<sup>129</sup> Die »Innervation der technischen Organe des Kollektivs«, wie es Benjamin in Bezug auf Fourier scharfsinnig formulierte, ermöglichte eine körperliche, affektive und emotionale Beziehung zu den menschlichen und nicht-menschlichen Umwelten, so wie ein Kind, »das am Versuch, des Mondes habhaft zu werden, greifen lernt«. <sup>130</sup> Élisée Reclus nannte die Verkehrs- und Kommunikationsinfrastrukturen ein »Nervensystem zum Gedankenaustausch«. <sup>131</sup>

So darf seine viel zitierte Kritik an der Ausrottung von Tier- und Pflanzenarten oder an der menschengemachten Versteppung und Veränderung lokaler Klimata nicht darüber hinwegtäuschen, dass er die Transformation des Menschen in »geologische Akteure« nicht grundsätzlich bedauerte.<sup>132</sup> Ganz im Gegenteil: Erst durch die Erlangung einer territorialen Ungebundenheit könne jener Sinn für natürliche und gesellschaftliche Harmonie entstehen, der aus den vergeschwisterten Menschen voraussehende Agenten des planetaren Organismus mache.

Ganz deutlich brachte er diese Vorstellung in einem Aufsatz mit dem Titel »Vom Naturgefühl in der modernen Gesellschaft« zu Papier. 1866 erstmals in der *Revue des Deux Mondes* erschienen, waren Passagen daraus in abgeänderter Form auch noch drei Jahrzehnte später im *Supplément Littéraire* der *Révolté* zu lesen.<sup>133</sup> Ausgehend von einer kritischen Analyse der historischen und gegenwärtigen Verunstaltung der Landschaften hoffte Reclus auf die Entstehung eines weitsichtigen Wissens und einer Ästhetik, denen die Aufgabe zufiel, die Organe des Erdkörpers in ein ausgewogenes Gleichgewicht und auf eine höhere künstlerische Schönheit zu heben. Die Agenten einer solchen emanzipatorischen Wissenschaft und Ästhetik waren für ihn in erster Linie die reisenden Naturforscher - »Nomaden«, die sich von den »stürmenden Wogen des Lebens losreißen konnten«, wie er Humboldt zitierte.<sup>134</sup> Der freie Verkehr mit der Natur wurde vom reisenden, die Bergketten der Alpen und des Himalayas besteigenden, in die Tiefen der Dschungel dringenden Naturforscher, Maler oder Fotografen verkörpert. Diese Menschen könnten »intime« Beziehungen zu Naturflecken aufbauen, die »ihre ursprüngliche Schönheit« noch bewahrt hätten.<sup>135</sup>

Demgegenüber raube der »Barbar« den Boden »ohne intelligente Sorgfalt« aus. Selbst die »fortgeschrittensten Nationen« würden die Erde größtenteils »verunstalten« und »verkümmern lassen«.<sup>136</sup> Damit schloss Reclus an Diskurse an, welche die Erweckung einer Sorge für die Natur an bürgerliche, männliche und koloniale

Praktiken und Stereotype knüpften.<sup>137</sup> Deren historische und anthropologische Bedingung war, wie es Keith Thomas am Beispiel Englands darlegt, die Herausbildung einer Dichotomie zwischen Stadt und Land, freizeitlicher und arbeitender Interaktion mit der Natur, Ästhetik und Nützlichkeit, Wissen und Praxis, Mobilität und Verwurzelung.<sup>138</sup> Dass Reclus solche Gegensatzpaare wieder zu vereinen versuchte, ändert nichts an der Tatsache, dass er sie implizit als intellektuelle und materielle Bedingungen für das emanzipatorische Naturgefühl in seine Kosmologie einflocht. Das von ihm ersehnte Naturgefühl hing von Mobilität, körperlicher Kraft, Geschicklichkeit und geistiger Unabhängigkeit ab. Sein ökologisches Befreiungsverständnis war nicht universell, es beruhte vielmehr auf einem historischen und anthropologischen Partikularismus.

### *Über den Globus wandeln*

Viele Anarchokommunisten des *Fin du Siècle* waren sich einig, dass der Zugang zu solchen Infrastrukturen des modernen Naturgefühls einer Minderheit vorbehalten blieb. Sie kritisierten, dass die städtischen Arbeiter:innen nur selten aus dem beengenden Kreis der Stadtmauern hinaus kämen. Das Naturgefühl zu popularisieren war mitunter das Ziel der anarchistischen Schulprojekte, wie ich sie im nächsten Kapitel besprechen werde. Aber auch eine andere Installation sollte diese Funktion erfüllen.

Zwischen 1895 und 1898 widmete sich Élisée Reclus fieberhaft den Plänen eines riesigen Globus, der an der Weltausstellung von 1900 als Monument der Wissenschaft und der planetaren Solidarität das Pariser Stadtbild prägen sollte.<sup>139</sup> Mit insgesamt 194 Metern Höhe und fast doppelt so viel verarbeitetem Stahl wie für den 1889 erbauten Eiffelturm hätte der Globus dieses Wahrzeichen von Paris weit in den Schatten gestellt. Der Plan sah vor, eine gläserne Erdkugel von 160 Metern Durchmesser auf vier

Stützen zu befestigen. Dank einer horizontal aufgestellten Erdachse sollten die Zuschauenden vom Boden große Teile der mit Farbe bemalten Kontinente bewundern können.

Doch dies war nur die äußere Hülle des eigentlichen Meisterwerks. Im Innern der Kugel war ein 127,5 Meter durchmessender Globus in vertikaler Achse vorgesehen, auf dem in einem Maßstab von 1:100 000 das Erdrelief mit Gips plastisch dargestellt werden sollte. Ein Dampf- oder Elektromotor sollte die Rotation der Kugel ermöglichen. Das Licht im Innern fiel durch die unbemalten Meeresflächen der gläsernen Hülle hinein, oder es wurde durch Scheinwerfer erzeugt, welche die Sonne simulierten. Im Raum zwischen den beiden Sphären sahen die Pläne eine spiralförmige Rampe vor, über die sich die Besuchenden über die Erdoberfläche bewegen konnten. Treppen und Aufzüge sollten ein schnelles Auf- und Absteigen ermöglichen.

Mit Ausstellungsräumen und einer Bibliothek hätte Reclus' Globus ein Ort der Bildung und Forschung werden sollen. Darin lag der Grund für die Standhaftigkeit, mit der der anarchistische Geograf Anpassungen ablehnte, die zugunsten der touristischen Attraktivität Abstriche bei der wissenschaftlichen Genauigkeit in Kauf genommen hätten. Hinter Reclus' Begeisterung für die sphärische und relief-förmige Darstellung des Planeten lag eine Kritik an der flachen, zweidimensionalen Kartografie, die er mit anderen anarchistischen Geografen teilte.<sup>140</sup> Es war die Realitätsnähe, die den Menschen ein feierliches und hochachtungsvolles Gefühl für die Einheit des Planeten hätte vermitteln sollen, wie er in einem Vortrag vom Juni 1898 an der *Royal Geographical Society* in London schwärmte.<sup>141</sup> Doch wegen mangelnder finanzieller Mittel und fehlender Unterstützung gab Reclus im selben Jahr das Projekt wieder auf.

Wegen seines Größenwahnnes, seiner Suche nach Exaktheit, Objektivität und Proportionalität sowie seines Anspruchs, »ein Monument mächtiger Architektur« in einer westlichen Metropole zu errichten,<sup>142</sup> lässt sich das Projekt als technische Inszenierung

einer naturalistischen Ordnung interpretieren.<sup>143</sup> Gleichzeitig stand es jedoch in einem kritischen Dialog zum dominanten Naturverständnis. Der Globus war nicht nur ein Ort der Anpreisung des kapitalistischen Status quo und seiner Naturverhältnisse, sondern eine Installation, welche die Utopie eines mit den Planetenorganen eins werdenden Menschengeschlechts verkörpern und räumlich situieren sollte. In der lichtdurchlässigen Glasdecke, dem formbaren Gips, den die Erdrotation antreibenden Motoren und den harten Stahlträgern wurden kalte Technik und Leben, Mechanik und Organismus zu einer Einheit. Den verflachenden kartografischen Abstraktionen setzte Reclus eine alternative Repräsentation der Erde entgegen. Der vereinheitlichte Maßstab sollte mit den eurozentrischen Repräsentationen brechen, die entfernte Länder nur als kleine Flecken auf der Karte darstellten.<sup>144</sup>

Um die Einheit des Planeten zu ermessen und das Geheimnis des harmonischen Zusammenspiels zwischen Kontinenten, Meeren, Gebirgen, Tälern oder Hochplateaus zu entschlüsseln, mussten die Menschen in Reclus' Entwurf über die Erdoberfläche wandern, »wie man es bei der Natur täte«.<sup>145</sup> In einem kleinen Maßstab, platziert auf einem Hügel von Paris, sollte die Infrastruktur des Globus im Kleinen und für viele zugänglich das leisten, was die Eisenbahnen, Telegrafen, Tunnel, Häfen und Schiffe im Großen möglich machten: dass sich Menschenmoleküle frei über die Erdoberfläche bewegen konnten, um die »Mutter Erde« in ihrer Größe und Harmonie zu bestaunen.<sup>146</sup> Die in der befreiten Menschheit zum Bewusstsein ihrer selbst gelangte Natur hätte im Globus eine materielle, eisenverstreute Präfiguration gefunden.

\*\*\*

In diesem Kapitel bin ich nicht wie üblich der Frage nachgegangen, ob die anarchokommunistischen Utopien den Standards des

gegenwärtigen ökologischen Denkens gereichen. Im Unterschied zu dieser Erzählung nach dem Prinzip der Ähnlichkeit suchte ich nach den materiellen Voraussetzungen einer Emanzipation, die über die Wiedereingliederung des Menschen in seine natürliche Umwelt erfolgen sollte.

Ein Maler stellte dieses anarchokommunistische Befreiungsprojekt beispielhaft dar. Zwischen 1893 und 1895 arbeitete der Neoimpressionist Paul Signac (1863–1935) in Saint-Tropez an einem großen Gemälde, dem er schließlich den Titel *Au temps d'harmonie: l'âge d'or n'est pas dans le passé, il est dans l'avenir* [Zur Zeit der Harmonie: das goldene Zeitalter liegt nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft] geben sollte. Die Nähe zum Anarchismus der französischen Neoimpressionisten im Allgemeinen und Signacs im Spezifischen ist belegt und lässt sich an »Au temps d'harmonie« exemplarisch aufzeigen.<sup>147</sup> Indem er den »kommunalen Luxus« in eine malerische südfranzösische Küstenlandschaft verpflanzte, habe Signac auf rund 4 mal 3 Metern



*Au temps d'harmonie*, Paul Signac (1895)

Leinwand ein regelrechtes anarchistisches »Malereimanifest« angefertigt, stellt Anne Dymond richtigerweise fest.<sup>148</sup> Der lesende, im linken vorderen Bildrand sitzende Mann symbolisiert Kunst und Erziehung; die muskulösen Boule spielenden Männer stehen für die körperliche Gesundheit und zwanglose Ertüchtigung; das umschlungene Paar weiter hinten in der Mitte für freie Liebe; die erntenden und Wäsche faltenden Frauen oder der aussäende Mann zeigen die Leichtigkeit und den Frohsinn bei der Arbeit. Signac bemühte sich, das ländliche Leben nicht dem städtischen gegenüberzustellen, sondern Moderne und Naturnähe zu verbinden.<sup>149</sup> Wie im utopischen Sozialismus und Anarchismus üblich und im Untertitel seines Gemäldes angedeutet, meinte Harmonie keine zeitliche Rückkehr, sondern eine in die Zukunft gerichtete Vereinigung moderner Gegensätzlichkeiten und Widersprüche.

Mithilfe eines kleinen Motivs integrierte Signac die infrastrukturellen Bedingungen der anarchokommunistischen Gesellschaftsutopie: einen dampfbetriebenen Traktor. Die »Maschinen dampfen, arbeiten, erleichtern die Arbeitsmühe«, beschrieb Signac anfänglich einem Freund seine Bildkonzeption.<sup>150</sup> Dadurch, dass die Maschine auf dem fertigen Gemälde letztendlich zu dampfen aufgehört hatte und einen unscheinbaren Platz im Bildhintergrund bekam, tat sich eine Kluft zwischen der Politisierung des naturverbundenen Lebens und der Thematisierung ihrer technischen Voraussetzungen auf. Die gegenwärtige Rezeption des anarchokommunistischen Denkens hat diese Bildkomposition wiederholt und verstärkt, indem sie die Faszination für die Dampfmaschine und andere Techniken als prometheische Ausrutscher abtat. Eine kritische Betrachtungsweise müsste diese Dinge wieder in den Vordergrund holen. Nur so lässt sich unsere Zugehörigkeit zu dieser Welt in all ihren Facetten politisieren.

# Erziehen

Die politische Ökologie des menschlichen Organismus,  
circa 1880–1920

## Prolog

1913 schrieb der in Lausanne lebende anarchistische Lehrer, Arzt und Leiter der anarchistischen École Ferrer, Jean Wintch (1880–1943), einen dreiteiligen Artikel für die anarchistische Zeitung *Le Réveil* aus Genf.<sup>1</sup> Kapitalistische und staatliche Strukturen beherrschten nicht die gesamte Lebenswelt der Menschen, hielt er darin hoffnungsvoll fest. Wer seine Perspektive verschiebe, könne im Schatten von Autorität, Ausbeutung und Entfremdung immer solidarische und kollektive Lebensformen ausmachen. In diesem Text des in Odessa geborenen und mit einer russischen Ärztin, Natalia Maléef, verheirateten Autors hallte die russisch-sozialrevolutionäre Tradition deutlich nach: Neben den westeuropäischen Industriegewerkschaften zählte er die Dorfgemeinschaften »Mir« und die genossenschaftlichen Zusammenschlüsse von Handwerkern »Artel« aus dem russischen Reich zu Vorwegnahmen eines egalitären und selbstbestimmten Lebens.

Daneben gebe es außerdem ein immer dichter werdendes Gewebe von Sport- und Bildungsclubs, Wissenschaftsorganisationen sowie Natur-, Vogel- und Pflanzenschutzvereinen,

in denen Menschen bereits ein Leben ohne staatliche Regulierung einübten und ihre natürlichen Umwelten zu schätzen und pflegen lernten.<sup>2</sup> Immer mehr Menschen könnten dadurch dem »Kapitalismus, der sich über die Naturschönheiten hermacht«, Einhalt gebieten. Sie könnten das »Massaker« an Vögeln verhindern, und sie wären in der Lage, sich gegen »Händler« zu wehren, die beständig »Abholzungen, Bergstürze, Überschwemmungen und Katastrophen« herbeiführten.<sup>3</sup>

Um 1900 bündelten sich laut dem Umwelthistoriker Joachim Radkau erstmals verschiedene Aspekte der späteren Umweltbewegung: Hygiene, Natur-, Tier- und Heimatschutz, Lebensreform, Stadtkritik, Vegetarismus sowie Naturheilkunde.<sup>4</sup> Vieles davon fand in der anarchistischen Pädagogik der Jahrhundertwende Resonanz. Wer am Leid eines »führenden Wesens« Gefallen finde, sei ein »unvollständiger« Mensch, stand in einer anarchistischen Publikation geschrieben.<sup>5</sup> Élisée Reclus berichtete seinerseits bewundernd von einer Schule, in der sich die Kinder in »ornithophilen Vereinen« zusammengeschlossen hätten, und von einer anderen, in der die Schüler:innen »sich an die Aufforstung der zerschluchteten Berghänge machten«.<sup>6</sup> Weiter enthielt eine Bücherliste für den fortgeschrittenen Unterricht der Naturwissenschaften in Jean Wintschs *Bulletin de l'École Ferrer* mitunter folgende aussagekräftige Titel: *Beaux dimanches* [Schöne Sonntage] von Louis Bourget (Lausanne, 1909), »ein sehr realistisches Buch, das euch beibringt, die Augen und Ohren zu öffnen und die Natur intensiv zu lieben«; *Au milieu des animaux* [Unter Tieren] von Bruno Galli-Valerio (Lausanne, 1913) mit »amüsanten Anekdoten, die uns die Tierchen für ihre einfache Gutmütigkeit mögen lassen«; die französische Übersetzung der *Vorlesungen über nützliche und schädliche, verkannte und verläumdete Thiere* von Carl Vogt (Leipzig, 1864); *Études d'histoire naturelle* [Naturgeschichtliche Studien] von E. Rambert (Lausanne, 1888), worin »sich eine derartige Liebe der Natur offenbart, dass man wirklich alles mit

einem intensiven Leben vibrieren spürt, die Wälder, die Sturzbäche, die Felsen, alles«.7

### *Eine politische Ökologie des menschlichen Organismus*

Im Vordergrund dieses Kapitels steht jedoch weniger die Rezeption von Naturschutzdiskursen durch anarchistische Pädagog:innen als die Frage, welche Verhältnisse zu menschlichen und nicht-menschlichen Naturen sie in ihren Erziehungsstätten fördern wollten. Ausgangspunkt der Analyse ist die Erkenntnis, dass sie Welt- und Selbstverhältnisse analogisierten. Befreiung hieß demnach für sie, sich von der kapitalistischen Zurichtung von menschlichen Subjekten und Körpern sowie von der Unterwerfung nicht-menschlicher Naturen loszusagen, um eine sorgsame Nutzung von Tieren, Pflanzen und Landschaften sowie einen achtungsvollen Umgang mit sich selbst einzuüben.<sup>8</sup>

Neben der im Kapitel über den kollektivistischen Gebrauch der Natur dargestellten Eigentumskritik griffen die Anarchist:innen den liberalen Besitzindividualismus somit von einer zweiten Seite an. In der klassischen Definition Crawford MacPhersons ist Freiheit im besitzindividualistischen Verständnis eine »Funktion des Eigentums« an den eigenen Fähigkeiten und Dingen.<sup>9</sup> Als Eigentümer waltet das liberale Subjekt sachherrschaftlich über die Gegenstände, als mündiges Individuum verfügt es über seinen Körper und seine Fähigkeiten. Die Ansicht, dass Individuen einen Körper ›haben‹ gehört zu den Spezifika des modernen Denkens.<sup>10</sup> Es handelt sich um ein »a-relationales« Verständnis, wie der Historiker Jérôme Baschet treffend schreibt, das die Trennung der Person von ihrem Körper, ihren Mitmenschen und ihrer nicht menschlichen Umwelt voraussetzt.<sup>11</sup>

Den Nicht-Weißen und Nicht-Männlichen wurde eine solche besitzindividualistische Freiheit indes verwehrt, und selbst bei

den weißen Arbeitern blieb dieses Befreiungsideal aufgrund ihrer Mittellosigkeit und kapitalistischen Disziplinierung uneingelöst.<sup>12</sup> Einige Praktiken aus der Arbeiter:innenbewegung sind deshalb als Versuch zu verstehen, aus den geschundenen und enteigneten Arbeitern freie und selbstbestimmte Subjekte zu formen. Mit der Propagierung von Abstinenz, guter Lebensführung und gesunder Ernährung versuchten etwa Gewerkschaftler, Ärzte, Hygieniker oder sozialistische Politiker die Arbeiterkörper gesund und respektabel zu machen. Hierin zeigt sich die Ambivalenz des proletarischen Körper- und Arbeitskults, der zwischen »Sorge um sich« und elitärer Disziplinierung schwankte.<sup>13</sup>

Die anarchistische Pädagogik bewegte sich in diesem Feld der Körpertechniken und -kulturen, indem sie ein zurichtendes Selbstverhältnis problematisierte. Denn die Kinder der anarchistischen Schule sollten zwar »Besitz über sich selbst ergreifen« lernen, doch wurde dieser Besitz weniger sachherrschaftlich als nutznießerisch gedacht.<sup>14</sup> Wie die Beziehung zum Land war das Besitzverhältnis zum eigenen Körper eines, das die Autonomie des Natürlichen im Menschen und um ihn herum anerkannte. Ganz ähnlich, wie es Rosalind Petchesky an anderen historischen Beispielen herausarbeitet, entwickelten die anarchistischen Pädagog:innen eine inklusive Utopie des kollektiven Gemeineigentums (wie ich im ersten Kapitel erläutert habe) und eine extensive statt insulare Konzeption des Körpers.<sup>15</sup>

Dieses der anarchistischen Pädagogik zugrundeliegende Befreiungsverständnis möchte ich als *politische Ökologie des menschlichen Organismus* bezeichnen. Individuelle Freiheit und Autonomie waren über das Knüpfen reichhaltiger Beziehungen zu sich selbst und seinen Umwelten zu erreichen. In der anarchistischen Idealvorstellung lebte das freie Individuum nicht von der Außenwelt abgekapselt und instrumentell von seinen Kräften zehrend, sondern zu seinen Umgebungen hin geöffnet und mit seinen eigenen Fähigkeiten sozusagen kooperierend.

Um eine Ökologie handelte es sich *erstens*, weil die Anarchist:innen Pädagogik als Wissen und Praxis der Umweltgestaltung dachten. Die körperliche, geistige und moralische Entwicklung des menschlichen Organismus hing aus ihrer Sicht von einer spezifisch verfassten Umwelt ab. Eine solche Ökologie verstand sich *zweitens* als politisch, weil sie die moderne Trennung von Subjekt und Objekt, Körper und Geist oder Mensch und Natur einer Kritik unterzog. *Drittens* bezog sie sich auf den menschlichen Organismus als Sitz von Fähigkeiten und Knotenpunkt einer emanzipatorischen Kraft, die der Natur als Ganzes entsprang. Ausgehend vom Körper wollten die Anarchist:innen andere Selbst- und Weltverhältnisse aufbauen.<sup>16</sup>

Von der Gegenwart betrachtet löst ein solches zutiefst naturalistisches und organizistisches Befreiungsverständnis, das zum »Leben« oder zur »Natur« »zurückzukehren« beanspruchte, verständlicherweise Unbehagen aus. In Anbetracht reaktionärer, rassistischer, misogyner, kolonialistischer oder faschistischer Naturideologien bleibt es zweifelhaft, ob der Verweis auf einen »natürlichen« Organismus emanzipatorische Effekte erzeugen kann. Umso berechtigter scheint dieses Misstrauen, als anarchistische Pädagog:innen eugenische oder rassistische Diskurse rezipierten. Sie rechtfertigten ihre Projekte manchmal ganz explizit mit der angestrebten Gesundheit und »Regeneration« von Körper und Geist.<sup>17</sup>

Mir geht es also keineswegs um eine Apologetik anarchistischer Pädagogik. Die Frage, die ich über den Umweg einer Historisierung anarchistisch-pädagogischer Natur- und Organismuskonzepte aufwerfen möchte, ist vielmehr, ob sich ihre Naturalisierung von Befreiung tatsächlich nur als Essentialisierung begreifen und kritisieren lässt. Denn in ihren Texten entwickelten Anarchist:innen ein Verständnis von Naturhaftem und Körperlichem, das vom Anspruch her nichts Festes oder Ahistorisches an sich hatte und sich ebenso wenig im Biologischen erschöpfte. Wie Diana Fuss

schon vor mehr als dreißig Jahren erkannte, wäre demzufolge die Annahme zu hinterfragen, wonach Natur immer Fixiertheit und Soziabilität immer Veränderbarkeit bedeuten müssen.<sup>18</sup> Die Essenzialismus-Kritik operiert demnach selbst mit einer essenzielistischen Prämisse: nämlich, dass Natur und Körper nur noch aus biologischen Residuen bestehen, die von Kulturellem und Gesellschaftlichem bereinigt worden waren.<sup>19</sup> Dieses Argument bildet den Schlusspunkt dieses dritten Kapitels, das zunächst mit einer Kontextualisierung anarchistischer Schulprojekte beginnt und im Anschluss daran erarbeitet, welche Selbst- und Weltverhältnisse die anarchistischen Pädagog:innen fördern wollten.

### **Integrale Erziehung**

Die Blütezeit anarchistischer Schulprojekte im französischen Sprachraum dauerte von der Jahrhundertwende bis zum Ersten Weltkrieg.<sup>20</sup> Die sehr kleinen und finanziell prekären Institutionen hatten häufig eine kurze Lebensdauer, wenn sie nicht schon im Planungsstadium aufgegeben wurden. Die meisten Erziehungsstätten verschwanden nach dem Ersten Weltkrieg parallel zum allgemeinen Bedeutungsverlust des Anarchismus.

Um sie ideengeschichtlich zu kontextualisieren, ist zunächst ein breiterer Überblick über das lange 19. Jahrhundert nötig. Während der Aufklärung und des Zeitalters der Revolutionen entwickelten sich Bildung und Erziehung zu entscheidenden Elementen des Freiheits- und Autonomieideals, das zu seiner Realisierung mündiger und reifer Individuen bedurfte. Unter anderem über James Guillaume, der sich eingehend mit Heinrich Pestalozzi befasste, oder Paul Robin, der sich positiv auf Friedrich Froebel bezog, wurde diese aufklärerische Pädagogiktradition um 1900 in die anarchistischen Reflexionen aufgenommen. Im Laufe des Jahrhunderts kristallisierte sich die Kindheit zu einem

spezifischen Zeitabschnitt im Leben eines Menschen heraus, den es wissenschaftlich zu verstehen galt und dem von staatspolitischer Seite Sorge getragen werden musste. Aus ihrer vornehmlich philosophischen Traditionslinie nunmehr herausgelöst, dockte sich die Pädagogik als Kunst des Erziehens von gesunden und geistig wachsamem Individuen zunehmend an lebens- und sozialwissenschaftliche Disziplinen an. Durch eine solche Verwissenschaftlichung wurde das individuelle Kind – aber auch die Kindheit als ontogenetische Etappe der menschlichen Entwicklung – zum Objekt eines medizinischen, physiologischen oder psychologischen Blicks.<sup>21</sup>

Für Frühsozialist:innen wie Charles Fourier, Victor Considérant, Étienne Cabet, Robert Owen, Flora Tristan, Jeanne Deroin oder Pauline Rolland erfüllte die Kindheit zudem eine zentrale Funktion bei der Imagination und Herbeiführung anderer Formen der Soziabilität.<sup>22</sup> Indem sie über die Kindererziehung nachdachten, wollten sie die ersehnte Gesellschaft aus der alten herauswachsen lassen.<sup>23</sup> Wie bei den Anarchistinnen um 1900 dachten und praktizierten ganz besonders auch Frauen eine emanzipatorische und geschlechteregalitäre Pädagogik. Anders als es Marx und Engels darstellten, handelte es sich bei diesen frühsozialistischen Experimenten somit um keine weltfremden Gedankenspinnereien, sondern um konkrete Praktiken der Weltveränderung, die in den »praktischen Utopien« des Anarchismus um die Jahrhundertwende fortlebten.

### *Anarchistische Pädagogik in der Belle Époque*

Doch nicht immer war die Zeit reif für die Gründung emanzipatorischer Erziehungsstätten. So erkannte Bakunin 1869 zwar die Wichtigkeit einer emanzipatorischen Bildung an, unterstützte aber zugleich die Resolution des Brüsseler Kongresses der IAA

von 1868, die der Arbeitszeitreduktion als ökonomische Voraussetzung der Emanzipation den strategischen Vorrang gab. »Die erste Frage«, davon war der russische Anarchist überzeugt, sei die »ökonomische Befreiung« des Volkes, »die notwendigerweise und gleichzeitig die politische Emanzipation und bald darauf die intellektuelle und moralische Emanzipation erzeugt«. <sup>24</sup>

Nachdem die Pariser Kommune erstmals den Raum für ein konkretes und umfassendes Experimentieren mit alternativen Erziehungs- und Bildungskonzepten eröffnete, <sup>25</sup> kamen freiheitliche Bildungsinstitutionen vor allem um 1900 wieder in den Fokus anarchistischer Theorien und Praktiken. Eine Vorreiterrolle spielte dabei das von Paul Robin zwischen 1880 und 1894 geführte Waisenhaus Prévost in Cempuis. <sup>26</sup> Dank der Unterstützung des republikanischen Pädagogen Ferdinand Buisson (1841–1932) erhielt Robin 1880 die Möglichkeit, als neu eingesetzter Leiter des Waisenhauses sein bereits bestehendes Interesse für Erziehungsfragen praktisch umzusetzen. Als ehemals führendes Mitglied der Ersten Internationale war Robin mit den Theorien und Persönlichkeiten der westeuropäischen Arbeiter:innenbewegung eng vertraut. Robin organisierte das Waisenhaus nach dem Vorbild eines fourieristischen Phalanstère: Es sollte selbstversorgend sein und die Waisenkinder sowie die Betreuenden und Lehrpersonen gemeinsam mit ihren familiären Angehörigen zu einer großen Familie zusammenbringen. Nachdem im Kontext anarchistischer Attentate Mitte der 1890er Jahre eine großangelegte Kampagne gegen Robin geführt worden war, wurde er im August 1894 seiner Leitungsfunktion enthoben. <sup>27</sup>

Nichtsdestotrotz waren damit die Weichen für eine vertiefte Auseinandersetzung mit libertären Erziehungskonzepten gelegt. Im April 1898 erschien eine Art Manifest mit dem Titel *La Liberté par l'enseignement* [Die Freiheit durch Unterricht]. Unterzeichnet wurde es von anarchistischen Größen wie Élisée Reclus, Jean Grave, Pëtr Kropotkin, Leo Tolstoi, Louise Michel oder Charles

Malato (1857–1938) sowie von den Lehrern Émile Janvion (1866–1927) und Joseph Degalvès (1863–unbekannt), dem Floristen Jules Ardouin (1879–1917), dem Friseur und Publizisten Armand Matha (1861–1930), dem Korrektor André Girard (1860–1942), dem Anwalt Ludovic Malquin (1868–1904) sowie dem nicht weiter identifizierbaren J. Ferrière.<sup>28</sup> Sie kritisierten den autoritären Erziehungsstil mit seiner Disziplinierung, seinen »nivellierenden« Programmen und hierarchisierenden Bewertungen und forderten eine »integrale«, »gemischte«, sprich koedukative, »rationelle« sowie »freiheitliche« Erziehungsmethode. Eine solche könne zum »Hebel werden, der die Welt aus den Angeln hebt und für immer die Irrtümer, Lügen und Ungerechtigkeit umstürzt«, schrieben sie hoffnungsvoll.<sup>29</sup> Das Manifest deutete damit die strategische Bedeutung an, die Anarchist:innen aus jener Zeit den Erziehungsstätten beimaßen.

1904 gründete der anarchistische Propagandist und »Dreyfusard« Sébastien Faure (1858–1942) die Schule La Ruche im 50 Kilometer von Paris entfernten Dorf Rambouillet. Zwischen 20 und 40 Waisen oder Kinder von Bedürftigen lebten in dieser Institution. Wie das Orphelinat Prévost sollte sich La Ruche selbst mit Nahrungsmitteln versorgen, es gab einen Gemüsegarten, Hühner, Schweine, Pferde und Bienenstöcke. Die Hierarchie zwischen ihm und seinen circa zehn Angestellten wollte Faure flach halten. Wegen der Kriegslage stellte er das Experiment nach dreizehn Jahren ein.<sup>30</sup>

Zwei Jahre später folgte die Feministin und Anarchistin Madeleine Vernet (1878–1949), die zuerst in Neuilly-Plaisance, später in Epône mit ihrer Mutter und ihrem Ehemann das Waisenhaus und die Bildungsstätte L'Avenir Social [die soziale Zukunft] gründete. Dank Spenden konnte die Institution trotz Widerstands von Anwohnenden die gesamte Kriegszeit über bestehen bleiben. Aufgrund einer kommunistischen Mehrheit im Aufsichtsrat musste Vernet 1922 die Institution jedoch verlassen.<sup>31</sup>

Alle genannten Schulprojekte suchten einen direkten oder indirekten Anschluss an die Politik der Arbeiter:innenautonomie, wie sie für den Syndikalismus der Jahrhundertwende typisch war.<sup>32</sup> Gleichzeitig waren sie Teil eines über die Arbeiter:innenbewegung hinausgehenden transnationalen Netzwerks von Freidenker:innen, Lebensreformer:innen und bürgerlichen Reformpädagog:innen. Im Umfeld der in Paris lebenden Reformpädagogen des ausgehenden 19. Jahrhunderts politisierte sich auch der berühmte spanische Pädagoge Francisco Ferrer (1859–1909). Nach seiner Hinrichtung in Barcelona wurde er zu einer Märtyrerfigur, und in zahlreichen Ländern gründeten Anarchist:innen sogenannte Ferrer-Schulen. Zu ihnen gehörte das Ehepaar Wintsch, das zwischen 1910 und 1919 eine solche Schule in Lausanne führte.<sup>33</sup> Eine transnationale Reichweite hatten ebenfalls die der anarchistischen Pädagogik gewidmeten Publikationen, beispielsweise die Monatszeitschrift *L'École rénovée*, die auf Ferrers Initiative hin gegründet worden war und vom belgischen Reformpädagogen François Elslander (1865–1945) zwischen 1908 und 1909 in Brüssel herausgegeben wurde. Im Beirat der Zeitschrift saß neben Ferrer, Elslander und anderen Anarchisten auch der deutsche Biologe Ernst Haeckel. Als Sekretärin der Zeitschrift fungierte die deutsche Frauenrechtlerin und Pädagogin Henriette Meyer Goldschmidt (1825–1920).

Das Aufblühen alternativer Bildungsprojekte gegen Ende des 19. Jahrhunderts muss weniger als Transformation der anarchistischen Ideologie an sich, sondern vielmehr als Resultat von veränderten politischen und strategischen Einschätzungen interpretiert werden. Die evolutionäre, »erzieherisch-reformerische« Vorbereitung auf die sehnlichst erwartete Revolution gewann gegenüber der Erwartung eines kurz bevorstehenden Umsturzes die Überhand.<sup>34</sup> »Bevor sie sich in den Dingen vollzieht, muss die Revolution in den Menschen gemacht werden«, unterstrich Jean Grave.<sup>35</sup> Das millenaristische Warten auf einen kommenden Zusammenbruch

von Staat, Kapital und Kirche machte einer sorgfältigeren und beständigeren Vorbereitung Platz. Damit reagierten die Anarchist:innen auf einen neuen sozialpolitischen Kontext, der durch die zweite industrielle Revolution, die Entstehung von Massengewerkschaften, die Ausweitung demokratischer Mitspracherechte für männliche Arbeiter oder den Ausbau des öffentlichen Schulwesens geprägt war. Trotz staatlicher Repression, der Marginalisierung des Anarchismus gegenüber anderen sozialistischen Strömungen und seiner internen Fragmentierung war die Zeit zwischen 1880 und 1914 durch die Entstehung einer umfassenden anarchistischen Kultur geprägt, die ganz maßgeblich von den anarchistischen Erziehungsstätten und ihren Akteur:innen ausstrahlte.<sup>36</sup>

### *Eine ganzheitliche Erziehung*

In den Erziehungsstätten wurde das ursprünglich von Fourier stammende Konzept der »ganzheitlichen Erziehung« zum wichtigsten Leitsatz.<sup>37</sup> Diese war zugleich geistig, moralisch und körperlich und hatte die Förderung individueller Autonomie zum Ziel. Aus diesem Grund wurden Hausaufgaben, praxisferne und dogmatische Wissensvermittlung sowie Strafen, Belohnungen und Noten strikt abgelehnt. Im Fokus der anarchistischen Pädagogik – wie der gesamten Reformpädagogik – stand das Kind mit seinen individuellen Eigenheiten. Dessen geistige, moralische und körperliche Fähigkeiten galt es zu »kultivieren«, um ein »harmonisches« Wesen großzuziehen. Ganzheitlichkeit meinte deshalb mehr als nur eine ausgewogene Kombination von Fächern und Tätigkeiten, sondern einen sorgfältigen Ausgleich von Energien, Organen und Fähigkeiten, um aus dem kindlichen Körper ein ausgeglichenes »solidarisches Ganzes« zu formen.<sup>38</sup>

In einer Zeit des Ausbaus des öffentlichen Schulsystems formulierten die anarchistischen Pädagog:innen eine Kritik an der

institutionellen wie auch lebensweltlichen Trennung von Schule und Restgesellschaft. Erziehung war Aufgabe der Gemeinschaft, der Kommune oder des *Phalanstère* und musste dementsprechend in gemeinschaftlichen und praxisorientierten Zusammenhängen stattfinden. Die »Rolle der Schule muss ausgeweitet werden«, postulierte in diesem Sinne Robin. Von einer separaten Bildungsstätte für Kinder müsse sie zu einem »intellektuellen, moralischen, künstlerischen Zentrum einer Agglomeration werden«, die die herkömmlichen Orte der Soziabilität wie die Kirche oder das »Kabarett« ersetze.<sup>39</sup>

Wie auch für die damalige Frauenbewegung gehörte das gemeinsame Unterrichten von Mädchen und Jungen – »Koedukation« genannt – zu den wichtigsten Prinzipien anarchistischer Erziehungsstätten.<sup>40</sup> Robin beschrieb diese als Mittel zur sozialen und moralischen »Regeneration« und verlangte von der emanzipierten Schule, sie solle die Familie als Solidargemeinschaft reproduzieren.<sup>41</sup> Dort übernahmen Lehrpersonen und Schüler:innen jene Rollen, die in der »natürlichen Familie« Geschwister und Eltern innehatten – in der Hoffnung, dass sich die Geschlechter annäherten, ohne ihre angeblichen Unterscheidungsmerkmale gänzlich zu verlieren: Die Jungen verlören an »Brutalität« und »Grobheit« und würden in Gegenwart der Mädchen »besänftigt«, während die Mädchen ihre »törichte Schüchternheit« aufgeben und freimütiger und verwegener würden.<sup>42</sup>

Die von Zeitgenossen als radikal wahrgenommenen pädagogischen Konzepte wurden durch einen Diskurs der moralischen Mäßigung gerechtfertigt: kein Zerfall der Familie, sondern deren Stärkung durch Ausweitung auf nicht-biologische Verwandtschaftsbeziehungen; keine sexuelle Promiskuität, sondern freundschaftliche »Kameraderie« zwischen Mann und Frau; kein Aufbrechen der binären Geschlechterordnung, sondern Wiedererlangung einer solidarischen Komplementarität. Ganz ähnlich argumentierten die Anarchist:innen, wenn sie sich für die Abschaffung des ehelichen Bundes und die »freie Liebe« einsetzten.<sup>43</sup>

Insgesamt sollte die Schule die ersehnten Formen des Zusammenlebens vorwegnehmen: Hierarchien zwischen Schüler:innen und Lehrer:innen mussten abgebaut und solidarisches und kollaboratives Zusammenleben zwischen den Schüler:innen beider Geschlechter gefördert werden.<sup>44</sup> Nicht mehr zwischen den Mauern einer disziplinierenden Institution eingeschlossen, konnten die Schüler:innen nun ebenfalls auf nicht-menschliche Umwelten zugehen. Mit seinem Motto, nach dem die emanzipierte Schule »sich nur in der Natur ernsthaft entwickeln« könne, definierte Élisée Reclus Erziehung als das Knüpfen von reichhaltigen Beziehungen zu nicht-menschlichen Umwelten.<sup>45</sup> Der Journalist Aristide Pratelle (1877–1942) sprach in diesem Sinne von einer Multiplikation der »Kontaktpunkte« mit der Umwelt und bevorzugte das »Alphabet der Natur« – das »Buch des irdischen und universellen Lebens« – gegenüber geschriebenen Lehrmitteln.<sup>46</sup>

Dahinter steckte eine kritische, teils durch Dekadenz-Narrative untermauerte Gegenwartsdiagnose. Anarchist:innen setzten sich zum Ziel, verschiedene als pathologisch erachtete Trennungen zu überwinden: jene von Mensch und Natur; jene des arbeitenden Menschen vom politisch und künstlerisch, respektive vom geistig und handwerklich tätigen; jene von Mann und Frau. François Elslander sprach 1908 von einem »desorientierten«, an seine Umwelt »unangepassten« Menschen, dem die feste Grundlage unter den Füßen weggezogen worden sei und der nicht verstehe, »was um ihn herum geschieht«. In einer Epoche verloren gegangener Gewissheiten, in der das isolierte Individuum auf sich selbst zurückgeworfen werde, falle der freiheitlichen Schule die Aufgabe zu, dem Menschen wieder festen Grund unter den Füßen zu geben. Was nichts anderes bedeutete, als »Besitz über sich selbst [zu] ergreifen«, indem andere Selbst- und Weltverhältnisse gefördert wurden.<sup>47</sup>

## Anarchistische Gärtner

Während er seine Erfahrungen in La Ruche verarbeitete, schrieb Sébastien Faure 1933 über eine doppelte Rolle des Erziehers: »die schädlichen Instinkte ersticken und die nützlichen Keime kultivieren«. Der Erzieher müsse sich zu seinen Kindern wie ein Gärtner zu seinen Pflanzen verhalten: Es gelte zu »säubern, jäten, umgraben, säen, lichten, umpflanzen, ausästen, zuschneiden, veredeln, unterstützen, schützen, gießen, pflanzen«, sodass die »wohlriechenden Blumen« und »wohlschmeckenden Früchte« zur Entfaltung kämen.<sup>48</sup> Eine solche Analogie leitete der libertäre Sozialist Domela Niuwenhuis (1846–1919) außerdem etymologisch her. Der Wortstamm von Erziehung sei im Deutschen wie im Lateinischen das »Ziehen«, das Herausholen oder Entwickeln von inneren Fähigkeiten. Wie das Großziehen einer Pflanze bestehe die Erziehung nicht darin, »äußerlich wissen zu lassen, sondern aus dem Innern das herauszuziehen, was im Keim existiert«.<sup>49</sup>

Bereits viele Jahrzehnte zuvor griff der Fourierist Victor Considerant in seiner den Müttern gewidmeten *Theorie der natürlichen und anziehenden Erziehung* (1844) zur Metapher des Gärtners. Anders als bei der damals vorherrschenden Erziehungsmethode, welche die Kindesnatur breche, um die kleinen Wesen unter Zwang zu »zähmen«, gelte es, die Kinder in ihren Eigenheiten zu respektieren.<sup>50</sup> Eine freie Gemeinschaft dürfe keine Uniformität erzeugen, sondern müsse im Gegenteil die diversen menschlichen Passionen und Attraktionen harmonisch aufeinander abstimmen. Die mütterlichen Erzieherinnen hatten sich gegenüber ihren Kindern wie Gärtnerinnen zu ihren Pflanzen zu verhalten: ihre Tätigkeiten bestünden aus »entwickeln, ausbilden, begleiten«.<sup>51</sup> Im Grunde genommen war Erziehung für ihn nämlich wahrlich eine Technik: Wie die Schifffahrt oder die Eisenbahn die in der Natur schlummernden Energien erweckten, habe Erziehung die »menschlichen Kräfte« zu entwickeln und zu befreien.<sup>52</sup>

Dabei handelte es sich um eine Technik, die nicht zurichtete und unterwarf, sondern menschliche und nicht-menschliche Potenzen aus ihrer gesellschaftlichen Umklammerung befreite. Die Renitenzen des naturhaft Gegebenen ließen sich nämlich nicht transzendieren – selbst die eigenen »Kräfte, Tugenden und Fähigkeiten« könne sich ein Mensch nie restlos aneignen, schrieb Prodhon in einer bemerkenswerten Passage seines Pamphlets *Was ist das Eigentum?* aus dem Jahr 1840. Vielmehr sei der Mensch nur »Nutznießer derselben«:

Wäre er souveräner Herr über seine Fähigkeiten, so könnte er es verhindern, Frost oder Hunger zu empfinden, er könnte ohne Maß Nahrung zu sich nehmen und durch die Flammen schreiten; er könnte Berge wegheben, 100 Meilen in einer Minute machen, ohne Mittel Kranke heilen und, einzig und allein vermöge der Kraft seines Willens sich unsterblich machen. [...]. Der Mensch ist nicht Herr über sich selbst, und er sollte es über das sein, was ihm nicht gehört!<sup>53</sup>

In diesen zeitlich verstreuten Textpassagen von Considerant, Prodhon und Faure deutet sich ein Freiheitsverständnis an, das für die anarchistische Pädagogik um 1900 typisch war, insofern es gleichzeitig beide Seiten des Besitzindividualismus aushebelte: das Selbst- und das Weltverhältnis. Menschliche oder nicht-menschliche Naturen blieben für diese Autoren bis zu einem bestimmten Grad unverfügbar, sodass sich ein Subjekt nur über ein nutzenießerisches Verhältnis zu sich selbst und seiner Umgebung wirklich zu befreien vermochte. Die anarchistische Pädagogik um 1900 arbeitete auf ebendiese Form der Befreiung hin. Sie ist als politische Ökologie zu verstehen, deren Gegenstand die Entwicklung des menschlichen Organismus mithilfe einer sorgsam Ausgestaltung seiner Umwelt war.

## *Ein freiheitlicher Organismus*

»Wir werden ohne Prüderie von den Gesetzen des menschlichen Körpers sprechen«, nahmen sich die Pädagogen Janvion und Degalvès 1897 vor, als sie die Leserschaft der anarchistischen *Temps Nouveaux* über die Gründungspläne einer freiheitlichen Schule unterrichteten.<sup>54</sup> Hinter diesem Vorhaben steckte mehr als ein wissenschaftlich abgestützter Aufklärungsunterricht. Vielmehr ging es ihnen um eine umfassende »Kultivierung des Körpers«, die – so stellten die beiden Autoren sogleich richtig – nichts mit »soldatischen Übungen« oder einer »Unterwerfung unter eine mechanische Pflicht« zu tun habe. Ihre Körperpolitik sollte die instrumentelle Zurichtung des menschlichen Körpers für produktive oder militärische Zwecke vermeiden. Sie beruhte auf einem »ganzheitlichen« Verständnis des menschlichen Organismus, das einen radikalen Dualismus von Körper und Geist unterließ, zumal der Mensch, wie die Autoren festhielten, »weder ein reiner Geist noch eine automatische Maschine« sei.<sup>55</sup>

Indem sie auf den Begriff des Organismus als Schlüsselbegriff für die Biologie des späten 19. Jahrhunderts zurückgriff,<sup>56</sup> baute die anarchistische Erziehung auf ein physiologisches Fundament.<sup>57</sup> François Jacob beschreibt, wie sich ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts der wissenschaftliche Blick von der Oberfläche des Organismus auf sein Inneres verschob. Im Zentrum stand nunmehr der Organismus als »integriertes Ensemble von Funktionen«. <sup>58</sup> Seine Struktur folgte einem »Gesamtplan«, der die »funktionellen Aktivitäten koordiniert« und demnach nur eine begrenzte Anzahl an Variationen duldete.<sup>59</sup> Der klassifizierende Blick des Lebenswissenschaftlers richtete sich nicht mehr nur auf einige wenige oberflächliche Merkmale. Neu stand die ganzheitliche Struktur im Zentrum, deren Bausteine bis tief in das Innere des Organismus reichten.<sup>60</sup> Das harmonische Zusammenspiel dieser Merkmale wurde dergestalt zur Existenzbedingung des Lebens.

Ein Leben, das als Kategorie in »das Feld der politischen Techniken« Einzug hielt, wie Foucault einen Prozess mit großer Tragweite beschreibt. Daraus entwickelten sich nicht allein biopolitische Machttechniken, welche die Regulierung und Lenkung des Lebens zum Gegenstand hatten. Parallel dazu erhielt das Leben einen zentralen Platz im Vokabular der Widerstandsbewegungen.<sup>61</sup> Die breite organisistische Denkströmung, welche im 19. Jahrhundert rund um das Leben kreiste und es zu verstehen, zu regulieren oder freizusetzen versuchte, konnte somit unterschiedliche politische Richtungen stützen.<sup>62</sup>

Auch anarchistisch ließ sich das organisistische Gesellschaftsmodell deuten. Dessen Anziehungskraft bestand für die Anarchist:innen darin, dass es dem Leben einen emanzipatorischen Zweck verlieh und diesen zugleich mit Vorstellungen von zwangloser Ordnung und Komplementarität verband. Von der Gesellschaft als Organismus zu sprechen, bedeutete deshalb für Robin keineswegs, jedes Individuum auf seinen Platz zu verweisen und es zu einem Ausführer von vorbestimmten Funktionen zu degradieren. Der Mensch sei nicht nur als untergeordnete Zelle eines größeren Organismus zu verstehen, sondern besitze als Lebewesen selbst das Recht, sich in seiner Vielseitigkeit zu entwickeln.<sup>63</sup>

### *Die Suche nach dem passenden Milieu*

Existieren konnte ein solcher Organismus jedoch nur unter bestimmten Umweltbedingungen, was im Anschluss an den Naturforscher Georges Cuvier im Französischen häufig »Milieu« genannt wurde.<sup>64</sup> Damit war mehr als nur ein materielles Umfeld gemeint, wogegen sich ein Organismus durchzusetzen hatte. Zur Mitte des 19. Jahrhunderts hin wurde das Milieu vielmehr im Sinne des Soziologen Auguste Comtes als »Gesamtheit der äußerlichen Bedingungen, welche für einen Organismus notwendig

sind«, begriffen.<sup>65</sup> Die scharfe Abgrenzung der Biologie als Wissenschaft des organischen Lebens wurde auf diese Weise doppelt unterlaufen. Brüchig wurde zum einen die Grenze zwischen der organischen und anorganischen Welt, zum anderen jene zwischen dem Biologischen und Sozialen, da sich vor allem Menschen in einem Milieu bewegten, das sie selbst formten.<sup>66</sup> Die mit dem Begriff des Milieus bezeichnete Umwelt war demzufolge keine einfache Äußerlichkeit, sondern ein Ensemble von Faktoren, das einerseits auf den Organismus wirkte, andererseits selbst durch menschliche Aktivität modifiziert wurde. Eine trennscharfe Unterscheidung zwischen Natur und Kultur, Körper und Umwelt war damit nicht aufrechtzuerhalten.<sup>67</sup> Genau deshalb entwickelte sich das Milieu zu einem Feld biopolitischer Strategien, wie Michel Foucault erkannte.<sup>68</sup>

Vor dem Hintergrund der geschilderten organizistischen Kultur und ihres Begriffs des Milieus betraf die soziale Frage nie allein das Zwischenmenschliche und Kulturelle. Sie verwies genauso auf Körper und Umwelten, denn für die Physiologen, Ärzte, Sozialreformer und politischen Denker des 19. Jahrhunderts schrieben sich Ungleichheit und Ausbeutung in die Leiber ein – sie materialisierten sich in den Dämpfen, die Menschen einatmeten, den Nahrungsmitteln, die sie zu sich nahmen, oder den Wohnungen, in denen sie hausten.<sup>69</sup> Neben der Nutzung natürlicher Reichtümer war im 19. Jahrhundert ebenfalls die Verwendung der menschlichen »Ressourcen« Gegenstand politischer Kontroversen, in denen unterschiedliche Akteure die Belastungsgrenzen der Körper erwogen sowie nach Wegen suchten, um die körperlichen Kräfte vernünftig einzusetzen und zu regenerieren.<sup>70</sup>

Bei diesen Kontroversen nahm die Hygiene eine zentrale Rolle ein. Als breites Diskursfeld versammelte sie »neuartiges universitäres Wissen mit Traditionsbeständen und populären Vorstellungen«, fasst der Historiker Philipp Sarasin zusammen.<sup>71</sup> Indem sie die Verfassung von natürlichen und menschengemachten

Umwelten thematisierte, trug die Hygiene um 1900 ganz entscheidend zur Politisierung von Umweltschäden bei.<sup>72</sup> Die Arbeiter:innenbewegung thematisierte ebenfalls die Hygienefrage: Während sozialreformerische Ärzte und Gewerkschafter über Arbeitshygiene schrieben, gab es vereinzelte Streikbewegungen, die gesundheitliche Missstände sichtbar machten.<sup>73</sup> Es wäre allzu vereinfachend, die hygienischen Diskurse nur als biopolitische Interventionen ›von oben‹ zu lesen. Sie wurden ebenso ›von unten‹ angeeignet, um die Verkümmerng der Arbeiterkörper zu beschreiben und soziale Ungerechtigkeit und Ausbeutung in ihren leiblichen Materialisierungen anzuprangern.

Der anarchistische Arzt und Pädagoge aus Lausanne, Jean Wintch, verkörperte eine solche Artikulation von hygienischen, pädagogischen und gewerkschaftlichen Perspektiven beispielhaft. In der Zeitschrift der syndikalistischen *Fédération des Unions Ouvrières de la Suisse Romande*, *La Voix du Peuple*, gab er regelmäßige Ratschläge zur Ernährung, Körperpflege und Kleidung, zum Wohnraum oder zu Berufskrankheiten. Wie es für den hygienischen Diskurs der damaligen Zeit typisch war, gehörten für Wintch ausreichend Sonnenlicht und frische Luft zu den entscheidenden Elementen einer gesunden Lebensführung.<sup>74</sup> Doch nur der »Arbeiter:sozialismus« könne diese Umweltbedingungen für alle herstellen, hielt er immer wieder fest. Weil ein Bourgeois das Recht habe, »dreimal mehr einzuatmen« als ein Arbeiter, weil ihm der Zugang zu Kurorten vorbehalten blieb, existiere eine »Ungleichheit bei der Hygiene«, die nur über eine soziale Revolution zu beheben sei.<sup>75</sup> Bezeichnenderweise nannte Wintch den Syndikalismus ein »assainissement« der Gesellschaft, was im Französischen sowohl die körperliche Gesundheit als auch die Gewässersanierung – sprich die voraussehende Ausgestaltung nicht-menschlicher Umwelten – bedeuten kann.<sup>76</sup>

In diesem Zusammenhang müssen auch die zahlreichen Anweisungen zur Ernährung, Kleidung oder Körperhaltung der

Kinder gelesen werden, die in allen libertären Texten zur Pädagogik zu finden sind. Die Kinder hatten sich in »natürlichen Sportarten« zu üben: zu schwimmen, zu wandern, Schlittschuh zu laufen und Schlitten zu fahren.<sup>77</sup> Auch während des Unterrichts im Schulzimmer galt es den Kindern Bewegung und körperliche Freiheit zuzugestehen.<sup>78</sup> Sie müssten sich nackt in der Natur bewegen können, um in den Genuss der »prophylaktischen« Wirkung der Sonne zu kommen, wies das Bulletin der *École Ferrer* an.<sup>79</sup>

In solchen Diskursen der menschlichen »Regenerierung« war der Übergang zur Pathologisierung von normabweichenden Körpern fließend.<sup>80</sup> Sébastien Faure etwa sprach sich für die Trennung der »Normalen« und »Anormalen« aus, um die kindliche Entwicklung der Erstgenannten nicht zu stören.<sup>81</sup> Und Paul Robin erhoffte sich von »anthropometrischen Beobachtungen«, dass die Lehrer künftig »erfolgreich gegen die permanenten oder vorübergehenden Mängel ihrer Kinder ankämpfen« könnten.<sup>82</sup> Außerdem trug er mit seiner Anfang des 20. Jahrhunderts gegründeten *Ligue de Régénération Humaine* ganz maßgeblich zur anarchistischen Rezeption der Eugenik bei. Obgleich Autoren wie Reclus oder Kropotkin ihrerseits die eugenische Programmatik in Form von staatlichen Eingriffen in reproduktive und sexuelle Praktiken anprangerten, teilten auch sie das von Eugenik angestrebte Ziel einer körperlichen und moralischen »Verbesserung« des Menschen.<sup>83</sup>

Denn diese sollte sich automatisch einstellen, sofern die pädagogischen Rahmenbedingungen stimmten. In diesem Sinne war die anarchistische Pädagogik als politische Ökologie ein Wissen und eine Praxis der Umwelt- oder Milieugestaltung im ganz unmittelbaren Wortsinn. Die Kunst der freiheitlichen und ganzheitlichen Pädagogik bestehe darin, so Nieuwenhuis auf einer Konferenz, »für jeden das passende Milieu zu finden«.<sup>84</sup> Wie ein solches auszusehen hatte, malte sich etwas konkreter sein Mitstreiter Elslander aus, der erstens von einem »natürlichen Milieu« sprach – eine Art »Hofschule« mit einem Stall, Teich, Bienenstock und

Gemüsegarten inmitten von Bäumen und Feldern, wo das Kind die Menschen bei der Arbeit beobachten, die Wälder, Täler und Ebenen durchstreifen, den Bächen folgen oder Insekten nachspüren könne.<sup>85</sup> Zweitens gelte es ein »Milieu der Aktivität« zu schaffen, wo Kinder ihre Umgebung aktiv zu formen und zu gestalten lernten. Gemeinschaftlich mit der Herstellung von Dingen beschäftigt, könnten sich die Schüler:innen geistige und handwerkliche Fertigkeiten praktisch aneignen.<sup>86</sup>

### *Die Natur als Erzieherin*

Schließlich hatte eine solche Pädagogik der Immersion in natürliche und menschengemachte Umwelten eine epistemologische Dimension: Auch Erkenntnis wurde von den anarchistischen Pädagog:innen als ganzheitlicher Prozess gedacht, in dem Körper und Geist, Affekt und Vernunft gleichermaßen involviert waren. Aus ebendiesem Grund nahm sich Jean Wintch vor, Naturwissenschaften über körperlich-geistige Tätigkeiten zu vermitteln.<sup>87</sup> Die wissenschaftliche Praxis entfalte sich nicht an exklusiven Orten wie Laboren oder Bibliotheken, ihr Mittelpunkt sei vielmehr das »Leben« selbst, das sich in diversen Räumen abspiegle: »in einer Werkstatt, einer Fabrik, auf einer Baustelle, einem Feld, in der Familie, in Zusammenkünften, auf der Straße, in der Natur«.<sup>88</sup> Der Pfad zur Wahrheit verlief den anarchistischen Pädagog:innen zufolge über die Integration von affektiven oder ästhetischen Bedürfnissen in die wissenschaftliche Praxis, denn die »menschlichen Fähigkeiten existieren nicht als voneinander getrennte Bereiche«, postulierten Degalvès und Javion. Nur so sei die Wissenschaft von ihrer »schweren und tödlichen Objektivität« zu befreien.<sup>89</sup>

In Anbetracht solcher Textpassagen stellt sich die Frage, woraus der viel besagte »Positivismus« der Anarchist:innen im

Langen 19. Jahrhundert genau bestand.<sup>90</sup> Denn einerseits ist offensichtlich, dass sie im Fahrwasser einer wissenschaftsgläubigen und -begeisterten Moderne schwammen und mit unverkrampfter Begeisterung Texte und Autoren unterschiedlichster politischer Couleur kompilierten.<sup>91</sup> Anarchismus war etwa für Kropotkin eine Weltanschauung, die sich den Methoden der »exakten Naturwissenschaften« bediene und – auf der Entdeckung wissenschaftlicher Größen wie Comte, Spencer und Darwin aufbauend – die Vereinheitlichung der Wissensfelder vollende.<sup>92</sup> Andererseits hat John Tresch in seiner herausragenden Arbeit gezeigt, dass der Positivismus eines Auguste Comte nicht viel mit dem gemein hatte, was Mitte des 20. Jahrhunderts darunter verstanden werden sollte. Der Begründer der französischen Soziologie versuchte vielmehr Objektivität und Subjektivität, Natürliches und Künstliches erkenntnistheoretisch und methodologisch zu vereinen.<sup>93</sup>

In einem solchen epistemischen Raum bewegten sich die Anarchist:innen. Schon Bakunin träumte von einer »Versöhnung der Wissenschaft und des Lebens« und meinte damit die Vermittlung zwischen Alltagspraktiken und wissenschaftlicher Objektivierung.<sup>94</sup> In ähnlicher Weise gaben spätere Anarchist:innen das Ziel der objektiven Erkenntnis zwar nicht auf, führten jedoch als nötige Voraussetzung die konkrete, leibliche Interaktion mit den Gegenständen der Umgebung ein. Eine Klassifizierung und Systematisierung war nur auf der Grundlage eines sinnlichen Abtastens der Umwelt möglich – es ging um ein *Erfassen*, das das Leben in Degalvès' und Janvions Worten sprichwörtlich einfiel: »Man muss das Leben in der freien Natur überraschen. Man kann eine Pflanze oder ein Insekt nur gut kennenlernen, wenn man sie mühevoll gesucht hat; wenn man ihnen lange nachgerannt ist, um sie an den von ihnen bevorzugten Orten zu erobern.«<sup>95</sup>

Der anarchistische Positivismus beinhaltete somit ein Streben nach objektiver Erkenntnis, die sich nur über einen Prozess vom Konkreten und Unmittelbaren hin zum Abstrakten einstellte.

Wer hingegen nur das Abstrahieren als wissenschaftliche Praxis anerkenne, verdecke den sinnlichen Lernprozess, verwechsle Prozess und Resultat der Erkenntnis.<sup>96</sup> Erkenntnis war ein evolutiv-närer Prozess, dem – wie es im 19. Jahrhundert üblich war – eine Zielgerichtetheit innewohnte.<sup>97</sup>

Im Rahmen eines solchen leiblichen Erkenntnisprozesses war die Vorstellung des Menschen als Herr der Natur nicht aufrechtzuerhalten. Es ließ vielmehr das von allen Wesen auf diesem Planeten Geteilte aufscheinen: seine Naturhaftigkeit. Der Mensch sei nicht das Zentrum des Universums, ermahnten Janvion und Degalvès,<sup>98</sup> und Jean Grave erinnerte in einem mit »Anthropozentrismus« betitelten Abschnitt an die »Verwandtschaftsbeziehung«, die den Menschen mit »untergeordneten Tierarten« verbinde.<sup>99</sup>

Die Emanzipation, auf welche die anarchistischen Pädagog:innen ihre Kinder vorbereiten wollten, bestand aus einem Umsich-Greifen oder Er-Ziehen des Natürlichen statt aus einem kulturellen Zurückdrängen des naturhaft Gegebenen. Als politische Ökologen eines menschlichen Organismus zogen sie Individuen heran, indem sie ihnen ein passendes Umfeld zur Herausbildung ihrer stets einzigartigen Fähigkeiten erschufen. Sie sahen sich als Gegenmodell zu den autoritären Gärtnern, welche die Welt nach ihrem Ebenbild zu formen versuchten. Denn ein solch vermessenes Vorhaben, meinte Élisée Reclus in seiner *Geschichte eines Baches* (1881), scheitere stets an der Renitenz der Natur, dieser »großen Erzieherin«, welche »nicht aufgehört hat, die Nationen an die Harmonie und die Freiheitssuche zu erinnern«.<sup>100</sup>

### Rückkehr zur Natur

Im Januar 1913 wandte sich Jean Wintch mit einer Anfrage an seinen Freund Théodore Rochat (1885–1919). Dieser befand sich gemeinsam mit seiner Partnerin Valentina Ermakoff in Kazan,

wo er als Privatlehrer tätig war. Der Hintergrund von Wintschs Ersuchen war die Entlassung des Lehrers der Lausanner *École Ferrer* und damit die Notwendigkeit, eine neue Lehrperson zu finden. In seinem Brief appellierte Wintch an die anarchistischen Überzeugungen seines Freundes und ließ anklingen, dass Letzgenannter alle Eignungen eines anarchistischen Lehrers mitbringe. Zu den erwünschten Charaktereigenschaften gehörten laut Wintch wenig überraschend Sanftheit, Respekt vor dem Kind, Haltung und Sauberkeit, Achtung der »Arbeitermassen«, eine kritische Einstellung gegenüber autoritären Erziehungsmethoden sowie persönliche Hingabe. Weiter formulierte er die Anforderung, mit dem »Unterricht der Ideen« zu brechen und »zur Natur und zum Leben« zurückzukehren.<sup>101</sup>

Wintch wollte damit unter keinerlei Umständen zu einem ursprünglichen Naturzustand zurückkehren, so wie es damals gewisse »Anarchoprimitivisten« oder »Naturisten« anstrebten.<sup>102</sup> Statt von einem Austritt aus der industriellen Zivilisation träumte er von einer zukunftsgerichteten Überwindung moderner Dualismen, wie zwanzig Jahre zuvor bereits sein Gefährte Kropotkin:

Wir kehren zur Natur zurück. Wir kehren zum griechischen Geist zurück, der den Menschen als Teil des Kosmos betrachtete, der das Leben als Ganzes lebte und sein größtes Glück darin fand, dieses Leben zu leben. Die allgemeine Wiederbelebung der Liebe zur Natur, die ein herausragendes Merkmal unserer Zeit ist; die Anwendung der Methoden der Naturwissenschaften auf die Wissenschaften, die sich mit dem Menschen und seinem Geist befassen; und schließlich die poetische Vorstellung vom großen, unendlichen Universum, die unsere Poesie, unsere Kunst und unsere Wissenschaft mehr und mehr durchdringt, sind Beweise dafür, dass die Trennung ein Ende nimmt.<sup>103</sup>

Wie aber kann Freiheit als Rückbindung des Individuums an die Natur und seine Leiblichkeit verstanden werden, wenn doch die Zuwendung zu den scheinbar festen Gründen des Körpers eine Herrschaftsstrategie ist, die etwa von den postkolonialen und (queer)feministischen Theorietraditionen zur Genüge aufgedeckt und dekonstruiert wurde? Kann der emanzipatorische Anspruch dann noch eingelöst werden? Ist Freiheit nicht gerade die Transzendenz des »Gegebenen«, also der Natur und Leiblichkeit?

Noch befremdlicher wirkt diese Bestimmung der Natur als Raum der Freiheit mit Blick auf Texte, in denen Anarchist:innen die Rückkehr zur Natur mit einer Rückkehr zum weiblichen und mütterlichen Körper gleichsetzten. In der Literaturbeilage der *Temps Nouveaux* kritisierte etwa die Feministin J. Hudry-Menos den christlichen Dualismus zwischen Körper und Geist, respektive Mensch und Natur, der dem männlichen »Besitzverlangen« in die Hände spiele:<sup>104</sup> »Der Christ glaubte sich größer zu machen, indem er sich von der Natur isolierte, sich von der Kette der Lebewesen loslöste, dabei gestand er nicht ein, dass er über einen gemeinsamen Ursprung mit den Tieren verbunden war.«<sup>105</sup> Diesem christlichen Anthropozentrismus hielt Hudry-Menos eine Hinwendung zu den »körperlichen Bedürfnissen« entgegen, die sexuelles Begehren oder Mütterlichkeit aufwertete. Allerdings kam eine solche Hinwendung zum natürlichen Körper ihrer Ansicht nach keinem Verzicht auf bewusste Steuerung gleich. Ganz im Gegenteil, Hudry-Menos erhoffte sich dadurch eine »physische« Verbesserung »unserer eigenen Rasse«. Die Natur in jedem Einzelnen war für sie eine »heilige Erbschaft«, die von verschiedenen Wesen übermittelt worden war; die es anzuerkennen, zu pflegen und in verbessertem Zustand weiterzugeben galt.<sup>106</sup>

Ähnlich argumentierte die Journalistin, Orientalistin und Opernsängerin Alexandra David-Neel (1868–1969) in ihrem

Buch *Pour la Vie* [Für das Leben], das ungefähr 1898 unter dem Pseudonym Alexandra Myrial mit einem Vorwort Élisée Reclus' erschienen ist. Religion und Aberglaube produzierten laut der Autorin nicht nur ideologische Verblendungen. Hinzu kämen die Hemmung und Delegitimierung von tiefsitzenden körperlichen Begehren. Endlich aber räume die moderne Wissenschaft mit diesem »Martern« des Körpers auf: Der Mensch sei nicht mehr dazu verbannt, seinen Instinkt »unablässig zu bändigen«. Denn es gebe keinen Grund, »den Körper und das Denken, das daraus entspringt, zu verabscheuen oder zu vernachlässigen«. <sup>107</sup> David-Neels Körper war wohlgermerkt keine undurchdringbare und in sich geschlossene Einheit, sondern ein »Produkt des Körpers unserer Eltern, genährt durch die tägliche Assimilierung einer großen Menge an Elementen, die der Natur entliehen sind«. <sup>108</sup> Wie die anarchistischen Pädagog:innen sehnte sich David-Neel nach einem engen, intimen und regelmäßigen Kontakt mit den natürlichen Elementen. <sup>109</sup>

Ein solches naturalistisches Denken der Befreiung ist für uns zweifelsfrei eine Zumutung. Sie lässt sich aber in eine produktive Frage umwandeln, indem erforscht wird, unter welchen Bedingungen Emanzipation naturalistisch verfasst sein konnte. <sup>110</sup> Die für das heutige kritische Denken eingeschliffene Essenzialismus-Kritik müsste hierfür zunächst ausgesetzt werden – nicht weil sie grundsätzlich verfehlt wäre, sondern weil sie nicht das einzige Werkzeug des Historisierens darstellt. <sup>111</sup> Mit anderen Worten: Naturbegriffe werden nicht nur in den Raum des Historischen geholt, indem nachvollzogen wird, wie Menschen Gesellschaftliches in fixe Schemata gießen. Bei den Anarchist:innen um 1900 erfüllten »Natur« sowie verwandte Kategorien wie »Leben«, »Materie« oder »Organismus« nämlich die genau umgekehrte Funktion: Sie sollten eine verknöcherte Gesellschaft in Bewegung setzen.

Das lässt sich teilweise aus dem historischen Kontext erklären: Um 1900 war nämlich Natur nicht immer das radikal Andere der

Kultur.<sup>112</sup> Wie der Wissenschaftshistoriker Claude Blanckaert betont, war der Naturalismus des 19. Jahrhunderts keineswegs dualistisch, sondern wurde von einer Wissenschaft eingerahmt, die »gleichermaßen ›Anthropologie‹ oder ›Naturgeschichte des Menschen‹ genannt wurde.«<sup>113</sup> Entscheidend ist, dass diese Wissenschaft alles andere als biologistisch und von der Suche nach einer zeitlosen physiologischen Essenz des Menschen angetrieben war. Die ›Natur‹ einer Entität bestand aus einem »Ensemble von Eigenschaften«, das unterschiedlichste Bereiche umfassen konnte, von Lebensweisen bis hin zu Lebensräumen.<sup>114</sup> Der naturalistische Blick des 19. Jahrhunderts vereinte somit heterogene Wissensbereiche, ohne von einer radikalen Inkompatibilität der disziplinären Perspektiven auszugehen. Stattdessen suchte er einen geteilten epistemologischen Raum schrittweise zu ergänzen.<sup>115</sup>

Es scheint daher gewinnbringend, den Naturalismus mit Descola als »epistemologisches Kontinuum« zu verstehen, das unterschiedliche Arrangements und Beziehungsweisen ermöglicht.<sup>116</sup> Was er »große Trennung« von Natur und Kultur nennt, ist dementsprechend als Resultat eines komplexen historischen Prozesses zu verstehen, der mit Brüchen, Widersprüchen, Reflexivitäten und Kritiken durchsetzt ist.<sup>117</sup> Weil sich die Grenze zwischen Natur und Kultur nicht fixieren lässt, weil die Überreste und Überlappungen solcher Operationen der Unterscheidung stets Kontroversen auslösen, wird der Naturalismus in eine permanente Unruhe versetzt. Ich würde ergänzen, dass solche Grenzverschiebungen und Neuverteilungen unter ganz unterschiedlichen politischen Vorzeichen stattfinden können. Auf der einen Seite kann die symbolische Mobilisierung von Natur ebenfalls aus emanzipatorischen Motiven erfolgen. Wie es Stacy Alaimo am Beispiel der feministischen Literatur in den Vereinigten Staaten herausarbeitet, war Natur ein umkämpfter Begriff, der genauso für die Kennzeichnung des Widerständigen, Überbordenden oder Ungebändigten in Anschlag gebracht wurde.<sup>118</sup> Auf der anderen

Seite muss eine Überwindung des dualistischen »Kartesianismus« durch eine monistische oder postnaturalistische Kosmologie nicht zwingend emanzipatorische und ökologische Effekte erzeugen.

### *Von der Einheit der Natur*

Hinter der antiessenzialistischen Kritik an Naturalisierungen steckt somit eine essenzialistische Prämisse: dass Bezüge zur Kategorie Natur stets eine antiemanzipatorische Festschreibung mit sich bringen.<sup>119</sup> Dies ist vor allem für die historische Analyse ein Problem, weil somit die teleologische Annahme entsteht, jeder Naturverweis liefe gezwungenermaßen auf konservative, biologistische, patriarchale und kolonialistische Resultate zu. Ich wünsche mir hingegen eine ausgangsoffenerere Analyse, welche die politischen Ambivalenzen und Mehrdeutigkeiten der Kategorie Natur berücksichtigt. Schließlich produziert diese Kategorie Geschichte(n), ob wir es wollen oder nicht.<sup>120</sup> Statt sich ihr schnellstmöglich zu entledigen, möchte ich mit einer feinfühligere Analyse nachvollziehen, wie und warum sie von den historischen Akteur:innen ins Spiel gebracht wurde.

So richtete sich die anarchistische Kritik an all jene, die aus der Natur Verhaltensanweisungen, staatliche Gesetze oder moralische Grundsätze ableiteten. Jean Grave zum Beispiel wollte um jeden Preis verhindern, dass der Natur eine transzendente Bedeutung zugesprochen würde, die jene des Gottes ersetze.

Der anthropomorphisierende Geist des Menschen konnte nicht so plötzlich verschwinden, selbst wenn er die Existenz Gottes angriff. Gott existierte nicht, das war klar; aber die Natur, die Kräfte, die Materie, die Naturgesetze, alle Attribute der verstorbenen Gottheit erbten jeweils einen Teil ihrer Allmacht und wurden zu ebenso vielen handelnden und

wollenden Wesenheiten, die die toten Autoritäten im Gehirn des Menschen ersetzten und dort ein wildes Treiben veranstalteten, das den Menschen daran hinderte, klar zu sehen. Er, der sich befreit zu haben glaubte, blieb genauso versklavt wie zuvor!<sup>121</sup>

Grave beobachtete mit Misstrauen das Ersetzen Gottes durch Kategorien wie Natur oder Materie, die nur scheinbar antimeta-physisch seien, tatsächlich aber die »toten Autoritäten« mit neuen Begriffen der transzendentalen Allmacht ersetzten. Eine anarchistische Natur, die Grave lieber in kleinen Anfangsbuchstaben setzte, war somit das Gegenteil des Stabilen und – in moralische Begriffe übersetzt – des Einengenden, Vorgebenden oder Konservierenden. Der Begriff hat nicht den Anspruch einen essen-zialisierenden Biologismus zu transportieren.

Natur war vielmehr »Bewegung«, wie es bereits Proudhon in seiner *Philosophie du Progrès* als Gegensatz des Absoluten definierte und dabei eine Kritik an der kartesischen Philosophie des Subjekts formulierte.<sup>122</sup> Wenn alles Bewegung sei, könne das Subjekt keine stabile Basis der Erkenntnis darstellen. Statt »ich denke, also bin ich« müsse es heißen: »ich bewege mich, also werde ich«.<sup>123</sup> In vergleichbarer Manier kontrastierte Bakunin die »niedere Materie« der »Idealisten«, ein »dummes, unbelebtes, unbewegliches, zu allem unfähiges Ding«, mit der Materie der »Materialisten«, eine »spontane, ewig bewegliche, tätige, produktive Materie, chemisch und organisch bestimmt und in Erscheinung tretend entsprechend den ihr eigenen mechanischen, physischen, tierischen und intelligenten Eigenschaften oder Kräften«.<sup>124</sup> Natur war für Bakunin die Summe aller Dinge und die Weise, wie sie sich verändern, miteinander verbinden und einander beeinflussen. Sie war eine »Art höhere Wesenheit: die Gesamtheit aller Ursachen, die auf das Weltall wirken, gewirkt haben und wirken werden«, die aber auf kein jenseitiges Prinzip zurückzuführen ist.<sup>125</sup> Der

anarchistische Naturalismus war einer, der das Verschmelzen von Natur und Kultur als antimetaphysischen Gestus verstand, als Weg, Freiheit und Autonomie als dem Leben und den Körpern immanent zu denken. Er wandte sich damit in erster Linie kritisch gegen jene, die Natur als das Tote, Verachtenswerte, Instinktive, Tierische bezeichneten.

Hierdurch erfuhr auch die weibliche ›Natur‹ eine ontologische Neubestimmung, wie die Arbeiten der Eugenikerin, Sozialdarwinistin und ersten Darwin-Übersetzerin Clémence Royer (1830–1903) zeigen.<sup>126</sup> Als erstes weibliches Mitglied der Société d'Anthropologie de Paris blieb die eklektische Denkerin stets eine Außenseiterin in der intellektuellen Landschaft Frankreichs. In anarchistischen Kreisen schien sie allerdings eine gewisse Beliebtheit genossen zu haben: Neben dem anarchistischen Pädagogen Pratelle, der Royers *La Constitution du Monde* in einem eigenen Buch popularisierte, baute auch der spanisch-kubanische Anarchist Fernando Tarrida del Mármol (1861–1915) seine Philosophie auf Royers Ideen auf.<sup>127</sup> Eine von Royers Grundhypothesen lautete, dass jegliche kosmische Substanz »zugleich lebendig, bewusst, denkend und zum Wollen fähig ist«.<sup>128</sup> Jeden Dualismus zwischen Materie und Geist, Intellekt und Sensibilität, Aktivität und Passivität lehnte sie ab. In einer weitschweifenden philosophiegeschichtlichen Abhandlung kritisierte sie die Gleichsetzung der Materie mit dem Passiven, Festen und Weiblichen. Das Wasser, das für Royer »den ursprünglichen Zustand der kosmischen Materie« repräsentierte, erhob sie zum Symbol einer neuen Kosmologie des Flüssigen, Selbstaktiven – und Weiblichen.<sup>129</sup>

Demnach war das Spezifische für diese politische Ökologie des Organismus nicht einfach die Kolonisierung des Menschlichen und Gesellschaftlichen durch eine stabile und einengende Materie, die Natur genannt wurde. Jeglicher Metaphysik abzuschwören und zur Natur zurückzukehren, bedeutete vielmehr, sich dem Leben in seiner Gegenwärtigkeit und seiner Fähigkeit zur Selbsterschaffung

zuzuwenden. In der Rückkehr zum Leben und zur Natur schienen sich die Widersprüche zwischen Autonomie und Abhängigkeit, Freiheit und Notwendigkeit aufzulösen. Frei zu sein bedeutete, sich der bedingten menschlichen Existenz zuzuwenden und den durch Milieu und Organismus vorgegebenen Potenzen freien Lauf zu lassen. Die Anarchist:innen kämpften *mit* einer allumfassenden, lebendigen und sich selbst regulierenden Natur im Menschen und um ihn herum gegen deren herrschaftliche Zurichtung, weil diese Natur selbst nach Emanzipation zu trachten schien.

\*\*\*

Die utopische Gesellschaft des Anarchismus um 1900 war eine »naturwüchsige«. Nicht so sehr im Sinne einer »negativen Charakterisierung aller solchen gesellschaftlichen Beziehungen [...], die *noch nicht* bewußt durch menschliche Handlungen hervorgebracht und aufrechterhalten« sind, wie es der Marxist Karl Korsch formulierte.<sup>130</sup> Vielmehr sollte sich die anarchistische Utopie durch die Beseitigung aller Hemmnisse ergeben, die sich dem natürlichen Wachstum entgegenstellen. Damit das freie Leben aus den natürlichen Bedingungen *erwächst* und der Mensch *erwachsen* wird.

In diesem Übergang vom Verb zum Adjektiv lässt sich eine fundamentale Spannung anarchistischer Ökologien freilegen. Es ist die Spannung zwischen Prozess und Zustand, Ausgangs Offenheit und Vorgegebenheit, Eingriff und Automatismus, Politisierung und Entpolitisierung. Die anarchistischen Pädagog:innen standen genau auf dieser Schwelle: Sie griffen als »Vermittler zwischen Kind und Natur« ein und machten sich zugleich unsichtbar, um die »spontane« Entwicklung des Kindes nicht zu stören.<sup>131</sup> Politisch war die Ökologie des Organismus dann, wenn es um die Beseitigung von Wachstumshemmnissen ging, unpolitisch gab sie sich, nachdem die Bedingungen der freien Entfaltung gegeben

waren. Ganz plötzlich schien nichts mehr dem Erreichen eines »gesunden« Zustandes im Weg zu stehen.

Der anarchistische Entwicklungsbegriff war somit teleologisch, so wie es für das 19. Jahrhundert typisch war.<sup>132</sup> Auf dem schmalen Grat zwischen dem Erziehen als spontanem, ausgangsoffenem Prozess und dem Erziehen in eine ersehnte Richtung siedelten sich normierende Diskurse an, die nicht als peinliche Reste einer ansonsten politisch progressiven Philosophie verstanden werden dürfen, sondern vielmehr direkt aus der Logik einer politischen Ökologie des Organismus abgeleitet werden müssen, die dem Leben und der Natur einen immanent emanzipatorischen Zweck verlieh.

Eine Strategie der Kritik könnte darin bestehen, das allzu Menschliche hinter diesem angeblich Natürlichen auszuweisen, den anarchistischen Naturbegriff mit anderen Worten kulturhistorisch zu dekonstruieren. Diese durchaus valide Kritik operiert jedoch mit einer unhinterfragten Prämisse, nämlich der, dass sich Natürliches im Biologischen und Fixen erschöpft. Weil eine solche antiessenzialistische Kritik eine grundlegende Eigenschaft des anarchistischen Naturbegriffs – seinen umschweifenden und prozesshaften Charakter – verfehlt, habe ich gefragt, welche Natur genau die anarchistischen Pädagog:innen in ihr Befreiungsprojekt einspannen wollten. Ein solcher Ansatz ist keinesfalls unkritisch oder gar apologetisch, nur das Ziel der Kritik ist ein anderes: Während die antiessenzialistische Kritik tendenziell jeden Bezug auf Naturhaftes problematisiert, besteht mein Vorgehen darin, präziser zu fragen, unter welchen Bedingungen »Natur« oder »Leben« als emanzipatorische oder reaktionäre Begriffe operieren. Für heutige Strategien würde das Folgendes bedeuten: Statt die Kategorie Natur endgültig zu entsorgen, müssten wir uns – neben der sehr berechtigten Suche nach anderen Wörtern – ebenfalls auf die beschwerliche Suche nach einem queeren, antirassistischen und antikolonialen Naturbegriff begeben.<sup>133</sup>

# Verpflanzen

Die Kolonialität anarchistischer Utopien in Argentinien,  
circa 1890–1920

## Prolog

In der wöchentlichen Beilage der anarchistischen Tageszeitung *La Protesta* aus Buenos Aires vom Januar 1922 führte der italienische Anarchist Luigi Fabbri (1877–1935) sein Staats- und Revolutionsverständnis aus.<sup>1</sup> Eine kleine Illustration begleitet den Text: Sie zeigt eine aufrechtstehende, nur im Lendenbereich bekleidete Frau, die in steifer Haltung stolz auf einer Wiese steht. Unter ihrem rechten Fuß liegt ein Schild, auf dem »Eigentum« geschrieben steht. Sie blickt ihrem linken, waagrecht ausgestreckten Arm entlang in eine menschenleere und friedfertige Landschaft mit Bäumen, Grasflächen und weidenden Tieren. In der dazugehörigen Bildunterschrift steht Folgendes:

Die Natur hat nicht die Ketten geschaffen, die den Menschen an ein Regime der Sklaverei und des Elends fesseln. In ihrer harmonischen Gesamtheit schränken die Naturgesetze die individuelle Freiheit nicht ein, sondern ermöglichen dem Menschen den vollen Genuss des Lebens. Diejenigen, die das Denken reglementieren, tragen die Freiheit zu Grabe.<sup>2</sup>

Viele Motive anarchistischer Ökologien, wie ich sie in den vorangegangenen Kapiteln herausgearbeitet habe, finden sich in diesem Bild und der dazugehörigen Beschreibung wieder. Wie ich jedoch zeigen werde, steht dieses Bild für ein zusätzliches Element anarchistischer Befreiungsvorstellungen: ihre Kolonialität.

Im Bild überlagern sich zwei Zeitebenen. Zum einen geht es um die Naturgeschichte, die Allgemeingültigkeit der Gesetze von Wachstum und Evolution. Einer solchen Naturzeit vorgelagert ist zum anderen eine Geschichte menschlichen Handelns, in der das niedergetrampelte Eigentumsschild einen Schwellenmoment zwischen Herrschaft und Freiheit, Privateigentum und Allmende markiert. Dank der dargestellten Abschaffung des Privateigentums finden beide Zeiten wieder zusammen: Als Allegorie der Freiheit heißt die Frau die Betrachtenden in der Natur willkommen, lässt sie wieder an ihrer harmonischen Schönheit teilhaben. Sind die Schranken des Eigentums einmal niedergetrampelt, steht der

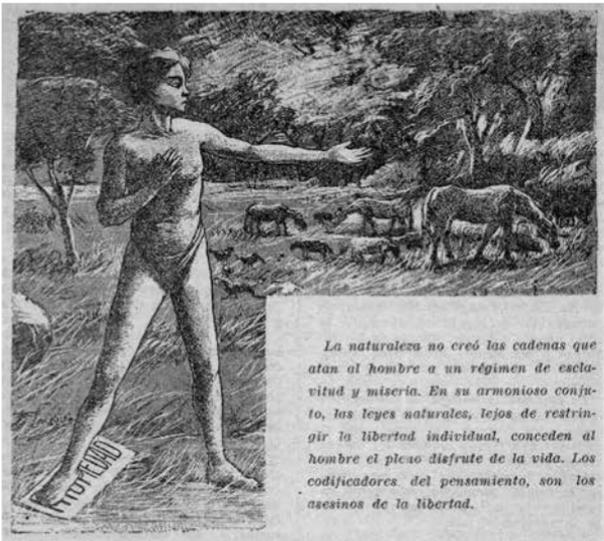


Illustration in *La Protesta*, unbekannt (1922)

harmonischen Einheit von Mensch und Natur nichts mehr im Wege, so lautet die Botschaft.

Nun sollte diese Harmonie zwischen Menschen und Natur nicht als wortwörtliche Rückkehr in einen ursprünglichen Naturzustand verstanden werden. So zumindest hielt es Fabbri bereits zwei Jahrzehnte früher in einem Artikel fest, der ebenfalls in einer anarchistischen Zeitschrift in Buenos Aires veröffentlicht worden war. Wenn Anarchisten von einer Rückkehr zu den Gesetzen der Natur sprechen, meinten sie damit nur, dass die Früchte der Natur mit allen geteilt werden müssten, weil Erde, Luft und Wasser Gemeingüter seien.<sup>3</sup>

Das Bild stellt aber mehr als nur eine Allegorie für einen freiheitlichen Kosmos dar, die auf jedem Punkt der Erde dieselbe Sehnsucht nach Befreiung entfachen sollte. Meiner Ansicht nach heißt uns die Figur nicht nur in der Natur als solche willkommen, sondern präsentiert uns ein spezifisches argentinisches Territorium. Damit meine ich nicht, dass die Bäume, Tiere, Pflanzen und Gräser eindeutig einen dem argentinischen Nationalstaat zugehörigen Naturraum repräsentieren. Doch die Darstellung einer menschenleeren, frei zur Besiedlung und kollektiven Inbesitznahme bereitstehenden Natur passt sehr gut zu der Art und Weise, wie im argentinischen Anarchismus zwischen 1890 und 1920 die *Beziehung* zum argentinischen Territorium repräsentiert wurde. Für diese Interpretation spricht, dass der Text in seiner italienischen Originalversion nicht bebildert ist, erst die argentinische Zeitschrift fügte diese Illustration hinzu.<sup>4</sup> Das Bild erzählt nicht, wie das Eigentumsschild errichtet wurde, respektive wessen »Eigentum« das Land gewesen war, bevor es die Privatbesitzer in Beschlag nahmen. Die Natur erscheint als Gemeingut, weil die Spuren nicht-europäischer Bewohnender zum Verschwinden gebracht wurden – weil sie als *terra nullius* dargestellt wird, also angeblich niemandem gehörte.<sup>5</sup>

## *Die Kolonialität des argentinischen Anarchismus*

Mit ebendiesem Argument, wonach das argentinische Land niemandem gehöre und zur Besiedlung und produktiven Nutzung freistand, festigten staatliche und ökonomische Akteure im 19. und 20. Jahrhundert ihre Kontrolle über das argentinische Territorium und seine Bewohnenden. Deshalb stelle ich in diesem Kapitel die Geschichte anarchistischer Vorstellungswelten und jene der sozialen und ökologischen Transformationen Argentiniens zueinander in Beziehung. Ich untersuche anarchistische Utopien in einem Land, dessen Territorium im 19. Jahrhundert ›entdeckt‹, vermessen, angeeignet und staatlich inkorporiert worden war, was mit einer Politik der Ermordung, Vertreibung, Deportation, Enteignung und Zwangsarbeit der Indigenen Bevölkerungsgruppen einherging. Indem ich anarchistische Texte zwischen 1890 und 1920 über respektive aus Argentinien an diese Vorgänge rückbinde, möchte ich herausarbeiten, welche Bedeutung die Anarchist:innen dem argentinischen Territorium zuschrieben. Wenn, wie in den vorhergehenden Kapiteln gezeigt, den anarchistischen Ökologien zufolge Emanzipation immer erdgebunden war, stellt sich die Frage, in welcher Natur und auf welchem Boden sich die anarchistischen Ankömmlinge aus Europa einrichten wollten.

Meine These lautet, dass das territoriale Substrat, in das anarchistische Utopien verpflanzt werden sollten, ein von nicht-europäischen Elementen bereinigtes war, mit anderen Worten ›unberührte‹ Natur darstellte. So übernahm die anarchistische Vorstellungswelt Argentiniens grundlegende Elemente des dort herrschenden Diskurses: Wie es Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts in Argentinien üblich war, stellten sich die hier untersuchten Anarchisten das argentinische Hinterland als nahezu menschenleeren und »barbarischen« Raum vor; wie ihre politischen Gegner sahen sie in der landwirtschaftlichen Erschließung der Territorien den einzigen Weg, widerspenstige Ökologien und

eigensinnige Bevölkerungsgruppen zu »zivilisieren«; sie meinten ebenfalls einem unausweichlichen Verschwinden Indigener Bevölkerungsgruppen beizuwohnen; auch für sie schienen die emanzipatorischen Energien vornehmlich von Nordosten zu kommen.

Wenn ich anarchistische Utopien Argentiniens als kolonial beschreibe, reihe ich mich in einen Strang der kritischen Theorie Lateinamerikas ein, welcher die dunklen Seiten der westlichen Moderne sichtbar macht und die Korrespondenzen zwischen dem Kolonialismus und der Entstehung der westlichen Moderne aufzeigt.<sup>6</sup> Als Kürzel für den von Aníbal Quijano geprägten Begriff der »Kolonialität der Macht« verweist das Konzept auf die Kontinuität von Herrschaftsformen, die über die Phase der direkten territorialen Kontrolle hinausgehen. Es umfasst die imperiale Aneignung von Territorien, die ökonomische Ausbeutung von Bevölkerungsgruppen sowie kulturelle Schemata und philosophische Traditionen, die vornehmlich über eine rassifizierende Logik produziert und aufrechterhalten werden.<sup>7</sup> Auf die Umweltgeschichte übertragen heißt das zweierlei:<sup>8</sup> zum einen die Einsicht, der gemäß sich der Kontinent in einer spezifischen sozialökologischen Situation befindet, die auf die Kolonisierung sowie die Kontinuität der Kolonialität von Wissen, Macht und Kultur in postkolonialen Formationen zurückzuführen ist. Zum anderen bedeutet es, dass trotz kolonialer Enteignung und Unterwerfung von Mensch und Natur andersartige Weltverhältnisse nie vollständig ausgelöscht wurden.<sup>9</sup> Allerdings werfe ich in diesem Kapitel weniger einen Blick auf diese marginalisierten Formen, auf dem Land zu leben. Mich interessiert vielmehr, wie selbst dissidente Strömungen des europäischen Denkens die Präsenz des Nicht-Westlichen übersehen oder unsichtbar machten.

Kolonial waren anarchistische Utopien aber nicht einfach deshalb, weil sie ursprünglich aus Europa stammten, sondern vielmehr aufgrund von konkreten symbolischen Bereinigungen des Territoriums, die ich nachfolgend am historischen Material nachvollziehen

möchte. Daraus folgt die Erkenntnis, dass anarchistische Ökologien nicht zwingend kolonial werden mussten und unter anderen Umständen in einer symmetrischeren Beziehung zu anderen Weisen, in der Welt zu sein, hätten münden können. So zeigen Forschungen zu anderen lateinamerikanischen Ländern tatsächlich Momente und Orte der Hybridisierung des Anarchismus mit Indigenen Gemeinschaften und Kulturen.<sup>10</sup>

Nach einem kurzen Überblick zur Geschichte des argentinischen Anarchismus widme ich mich im Kapitel *Ein Mir in Entre Ríos* der Geschichte einer Landkolonie, die sich im Spannungsfeld zwischen alternativen Naturverhältnissen und der Einbindung in koloniale Herrschaftsprojekte befand. In den Kapiteln *Zivilisation und Barbarei* und *Der Fortschritt kommt aus Europa* behandle ich zuerst den für Argentinien typischen Diskurs über die Inbesitznahme eines als unbewohnt und »barbarisch« kodierte Landes, um anschließend aufzuzeigen, wie solche Darstellungen ebenfalls in anarchistischen Texten zu finden sind. *Die anarchistische Sonnenstadt* beschreibt eine Utopie des in Argentinien lebenden Anarchisten Pierre Quiroule, der sich Emanzipation als Verwurzelung in einem entleerten Land vorstellte. Meine Auseinandersetzung mit dem argentinischen Anarchismus mündet in der Einsicht, dass Emanzipation nicht allein auf ein solidarisches Teilen einer stummen, ressourcenartigen Natur abzielen darf. Die Herausforderung besteht vielmehr darin, unterschiedliche soziale, wirtschaftliche, symbolische und affektive Beziehungen zur Welt bestmöglich aufeinander abzustimmen.

### **Ein Zentrum des globalen Anarchismus**

Der argentinische Anarchismus war zu Beginn des 20. Jahrhunderts eines der Zentren und Knotenpunkte des globalen Anarchismus. Seine Entstehung war eng an die ökonomische

und soziale Entwicklung des Landes gebunden. Die Einbindung der ruralen Bevölkerung in kapitalistische Verhältnisse sowie die massive Einwanderung von europäischen Arbeitskräften bildeten die Voraussetzungen für die Entstehung einer exportorientierten Agrarökonomie. Aufgrund des beschränkten Zugangs zu Land fanden die mehrheitlich aus Südeuropa stammenden Migrant:innen vornehmlich Arbeit in den Städten der Küstengebiete. Räumliche Mobilität sowie der saisonale Wechsel zwischen landwirtschaftlichen und industriellen Tätigkeiten prägten die Erfahrungen der Arbeitenden und schufen die Voraussetzungen für Solidarisierungen.<sup>11</sup> Nach der Gründung von kleineren Zusammenschlüssen von Werktätigen in den 1860er und 1870er Jahren gab es Ende des darauffolgenden Jahrzehnts eine größere Welle von Arbeitskämpfen, aus denen erste klassische Gewerkschaften hervorgingen. Die zu jener Zeit in Argentinien verweilenden Anarchist:innen um den Italiener Errico Malatesta prägten die gewerkschaftliche Organisierung entscheidend mit. Nach der Wirtschaftskrise der frühen 1890er Jahre und dem momentanen Einbruch der Gewerkschaftsbewegung gewannen individualistische Strömungen des Anarchismus für kurze Zeit die Überhand. Doch im Unterschied zu Europa kam es in Argentinien damals zu keiner großen Welle anarchistischer Attentate. Mit dem erneuten Wirtschaftsaufschwung sowie dem landesweiten Generalstreik von 1902 wurden die gewerkschaftsorientierten Strömungen des Anarchismus erneut tonangebend. Im Kontext des sich in Europa herausbildenden Anarchosyndikalismus wandten sich auch Anarchist:innen Argentiniens intensiv der gewerkschaftlichen Organisierung zu und prägten 1904 die Gründung der syndikalistischen FORA (Federación Obrera Regional Argentina) mit ihrer seit 1897 erscheinenden Tageszeitung *La Protesta Humana* (ab November 1903 *La Protesta*).

Geografisch beschränkten sich die anarchistischen Aktivitäten vornehmlich auf die großen Städte in der binationalen Region

des Río de la Plata zwischen Argentinien und Uruguay, sodass die Bewegung von Anfang an in regionale und transnationale Netzwerke eingebunden war.<sup>12</sup> Vor allem junge, gut qualifizierte, männliche und städtische Arbeiter schlossen sich dem Anarchismus an. Während sich der Anarchismus propagandistisch an eine Vielzahl von Subjekten richtete – städtische Randgruppen, Frauen, Landarbeiter:innen, Gefängnisinsassen, Soldaten, Gauchos – und häufig an ein heterogenes »Volk« appellierte, verstand sich die Bewegung als alles andere als traditionell oder rückwärtsgerichtet, wie es gewisse marxistische Lesarten des Anarchismus nahelegen.<sup>13</sup> Frauen spielten eine wichtige, aber weniger sichtbare Rolle.<sup>14</sup>

Viele geschichtswissenschaftliche Studien zum argentinischen Anarchismus untersuchen nur einen Zeitraum bis 1910, als die Bewegung markant an Bedeutung verlor.<sup>15</sup> Im Jahr der pompösen Staatsfeiern zum hundertjährigen Bestehen Argentiniens seit dem Ausbruch des Unabhängigkeitskrieges wurden die repressiven Gesetze gegen anarchistische Agitator:innen verschärft. Inmitten eines xenophoben Klimas inhaftierte der Staat zahlreiche migrantische Aktivist:innen und verwies sie des Landes. Hinzu kamen neue Möglichkeiten politischer Teilhabe sowie erste integrative Sozialpolitiken, die viele Gewerkschaften auf einen konzilianteren Kurs brachten. 1915 spaltete sich die FORA in eine gemäßigte Mehrheitsfraktion und eine Minderheit, die weiterhin den anarchokommunistischen Grundsätzen ihres Gründungstextes treu blieb.

Neuere Studien unterstreichen allerdings die fortbestehende Relevanz des Anarchismus, trotz des offensichtlichen Bedeutungszuwachses von sozialistischen und kommunistischen Strömungen. Die drei großen Aufstandsbewegungen des sogenannten Roten Trienniums zwischen 1919 und 1921 waren sehr anarchistisch geprägt, so namentlich der Streik der Eisenfabrik Vasena in Buenos Aires, der Aufstand von Landarbeiter:innen in Patagonien sowie der Streik in Holzfabriken in den nördlichen Provinzen.

Die Repression dieser Bewegungen markierte das Ende einer etwa zehnjährigen Phase der Widerstände gegen die sozialen Folgen eines exportorientierten Wirtschaftsmodells.<sup>16</sup> Damit wurde auch der anarchistischen Bewegung ein weiterer Schlag versetzt.

### *Eine lokal verankerte Kultur*

In Argentinien lebende Anarchist:innen widmeten sich neben der gewerkschaftlichen Arbeit ebenso der Bildung, Unterhaltung und Kultur mit dem Ziel, alternative Umgangsformen in allen Lebensbereichen zu entwerfen. Schulen, Theater, Gesangsvereine, Bibliotheken, Festivitäten, Gesundheitszentren und Periodika prägten das Stadtbild sowie den Alltag zahlreicher Menschen. Der Einfluss der Bewegung ist dementsprechend schwer zu beziffern, mit Sicherheit war ihre Strahlkraft größer, als es die teils geringe Auflagenzahl der Publikationen und die wenigen bekannten Figuren suggerieren.

Ideologisch war der Anarchismus in Argentinien auffallend synkretistisch: Anarchosyndikalistische und anarchokommunistische Positionen vermengten sich mit Elementen aus der lokalen Kultur. Bekanntestes Beispiel für diese lokale Anreicherung eines aus Europa stammenden Theoriezusammenhangs ist der von einigen Anarchist:innen gepflegte Gaucho-Kult. Eine solche Vielstimmigkeit drückte sich ebenfalls in der anarchistischen Presselandschaft aus. Nebst Auflagen von klassischen Texten, Broschüren und Büchern aus Europa gab es eigenständige argentinische Publikationen und thematisch breit gefächerte Periodika. Frauenemanzipation, Ernährungs- und Gesundheitsfragen, Wissenschaft und Literatur dürfen deshalb nicht nur als sekundäre Themenfelder angesehen werden, sondern als Zeichen einer breiten Politisierung verschiedenster Lebensbereiche, wie der argentinische Philosoph Lucas Dominguez Rubio erklärt.<sup>17</sup>

Dass der argentinische Anarchismus zu einem Bezugspunkt für europäische und amerikanische Anarchist:innen wurde, hat neben sozioökonomischen und migrationspolitischen ebenso ideengeschichtliche Gründe. Das gesamte 19. Jahrhundert hindurch richtete sich das utopische Begehren europäischer Sozialist:innen auf Lateinamerika als Kontinent emanzipatorischer Versprechen. So versuchte etwa Élisée Reclus zwischen 1856 und 1857 erfolglos, eine Agrarkommune im Nordosten Kolumbiens aufzubauen.<sup>18</sup> Unter den südamerikanischen Ländern war es aber vor allem Argentinien, das dank seiner territorialen und klimatischen Beschaffenheit für das Verpflanzen freier Kommunen wie geschaffen schien.

### **Ein Mir in Entre Ríos**

Im Jahr 1894 erschien Élisée Reclus' neunzehnter und letzter Band seines 1876 im Schweizer Exil begonnenen Opus magnum, der *Nouvelle Géographie Universelle*. Darin widmete er sich den südamerikanischen Ländern Guyana, Brasilien, Paraguay, Uruguay und Argentinien, deren Geografie, Geschichte und Gesellschaft er in ausführlichen Erläuterungen den Lesenden nahebrachte. Seinem theoretischen Ansatz treu, wonach Geografie immer auch eine historische Wissenschaft ist, sind die Seiten des Buches voll von Schilderungen eines Kontinents in einem radikalen sozialen und ökologischen Wandel. Mit der Unabhängigkeit der südamerikanischen Staaten Anfang des 19. Jahrhunderts, den zahlreichen Bürgerkriegen und Grenzstreitigkeiten zwischen den sich konstituierenden Nationalstaaten, der neuartigen Einbindung dieses Raumes in globale Wirtschaftsbeziehungen und den massiven transatlantischen Migrationsbewegungen habe sich das Antlitz des Kontinents auf grundlegende Weise verändert. Alle Aspekte des Lebens seien von diesem Prozess betroffen: die Geografie und

Tierwelt des Kontinents genauso wie die Physiologie und Bräuche der Bewohnenden.

Reclus setzte sein gesamtes Leben lang große Hoffnungen in diesen Prozess. So sah er in den Migrationsbewegungen die Voraussetzung für menschliche Verschwisterung.<sup>19</sup> Auf die zwanzigjährige Schaffensphase an der *Nouvelle Géographie Universelle* zurückblickend, ließ er im letzten Band die atemberaubenden Veränderungen Revue passieren, schwärmte von den neuen Entdeckungsreisen, der »Annäherung entfernter Länder« durch die Schifffahrt, dem Überziehen des Globus mit einem »Nervensystem zum Gedankenaustausch« – kurz: vom Zusammenschluss voneinander getrennter Völker zu einer wirklich universellen Menschheit.<sup>20</sup> Wie im Kapitel *Umgraben* gezeigt, schuf die kapitalistische Globalisierung ihm zufolge die Grundlagen für eine kosmopolitische, egalitäre und freiheitliche Gesellschaft jenseits von kriegerischen und in sich geschlossenen Nationalstaaten.

Reclus war sich der Tatsache bewusst, dass das in der *Nouvelle Géographie Universelle* synthetisierte Wissen auf jenen Globalisierungsprozess zurückging, den er im Buch in seinen verschiedenen Facetten beschrieb. So erklärte er, dass die Geografie Argentiniens gut erforscht sei – dank der Tätigkeiten von Minenarbeitern, die im Erdinnern Mineralien fördern, den Ingenieuren, welche die Zuglinien planen, sowie den Geometern, die Ländereien ausmessen und in Parzellen aufteilen.<sup>21</sup> Der Autor selbst unternahm im Jahr 1893 seine letzte Forschungsreise nach Südamerika.<sup>22</sup> So kann das Wissen, auf dem Reclus' Werk aufbaute, nach Jason Moore als Produkt einer »Geomacht« beschrieben werden, mit deren Hilfe sich die Staaten die Territorien und Ressourcen zugänglich und nutzbar machten.<sup>23</sup> Denn die Aneignung von unbezahlter Arbeit und Energie von Menschen und Nicht-Menschen durch den Kapitalismus kann Moore zufolge nicht nur über »ökonomische Verhältnisse« im engen Sinne organisiert werden,

sondern muss sich immer auch auf staatliche, wissenschaftliche und kulturelle Praktiken stützen.<sup>24</sup>

### *Von der Schweiz nach Argentinien*

Indessen musste der anarchistische Geograf nicht nur den wissenschaftlichen und bürokratischen Handlangern der kapitalistischen Globalisierung vertrauen, um das Antlitz des südamerikanischen Kontinents in Text und Bild darzustellen. In seiner Danksagung finden wir ein Indiz auf ein anderes geografisches Wissen »von unten«. Neben einigen Naturforschern dankte der anarchistische Geograf dem bis 1883 in Genf wohnhaften Tischler und Anarchisten Claude Thomachot für die »ausführlichen Beschreibungen« Argentinens.<sup>25</sup> Besagte Beschreibungen sind in ihrer ursprünglichen Version leider nicht mehr auffindbar, folgt man den Fußnoten im neunzehnten Band der *Nouvelle Géographie Universelle*, lassen sich aber Rückschlüsse darauf ziehen. Viele direkt auf Thomachot verweisende Beschreibungen handeln von den Agrarkolonien der argentinischen Provinz Entre Ríos an den östlichen Ufern des Río Paraná, wo Thomachot nach seiner Ausreise selbst für kurze Zeit lebte. Eine Textpassage, die sich explizit auf den Handwerker beruft, lautet wie folgt:

Eine sogenannte »russische« Kolonie, die von Deutschen bewohnt wird, die von den Ufern der Wolga ausgewandert sind, bildet einen *Mir*, eine Gemeinde mit kollektivem Eigentum: Wälder und Weiden bleiben ungeteilt und jede Familie lost ihren Anteil an den Grundstücken aus, die gemeinsam gepflügt und gesät werden. Die erste russlanddeutsche Kolonie, die südlich von Paraná, unweit von Diamante, gegründet wurde, verstreute sich auf zahlreiche Siedlungen an der gesamten Flussküste und zählte etwa zehntausend Menschen.

Die Emigranten von der Wolga bilden eine Einheit, sind geschickte Landwirte, vor allem bei der Weizenproduktion, und ausgezeichnete Pferdezüchter. Ihnen geht es gut und jedes Jahr kaufen sie neues Land, um ihre Gemeinden zu erweitern, die von einer Generalversammlung aller Familienoberhäupter, einschließlich der Frauen, verwaltet werden. Als die Regierung ihnen die gleiche Organisation wie in den anderen Kolonien aufzwingen wollte, rebellierten sie und man fand sich schließlich damit ab, dass sie sich nach eigenem Gutdünken verwalteten.<sup>26</sup>

Die Beschreibung handelt von der Colonia Alvear in der Nähe der Stadt Diamante. Die ersten dort lebenden russisch-deutschen Siedler:innen emigrierten Ende der 1870er Jahre nach Argentinien, weil sie aufgrund von Landmangel und einer Politik der Russifizierung unter Zar Alexander II. gewisse Privilegien wie die Befreiung vom Militärdienst verloren hatten.<sup>27</sup> Laut Beschreibung hätten sich die Siedler:innen in Kommunen organisiert, in denen Wälder und Weiden im Besitz der Dorfgemeinschaft standen und die Bodenparzellen per Los den verschiedenen Familien zugeteilt wurden. Die Verwaltung, fährt Reclus' Text fort, stehe unter Kontrolle der Dorfversammlung, die Männer und Frauen bei kollektiven Entscheidungen miteinbeziehe. So komme diese Form des agrarischen Zusammenlebens den anarchistischen Idealen einer »harmonischen Gesellschaft« sehr nahe. An einer anderen Stelle sprach Reclus dann auch von einem nahezu »reinen Kommunismus«.<sup>28</sup>

Augenfällig ist, dass er diese Agrarkolonien als Mir bezeichnete. Diese Begriffswahl erklärt sich sowohl durch die Herkunft der Siedler:innen als auch durch die utopische Energie, die ein solches Wort entfaltet. In der russischen sozialrevolutionären Tradition, an welche die anarchistische Vorstellungswelt anknüpfte, verkörperten diese Dorfgemeinschaften handfeste Alternativen

zum individualistischen Privateigentum und Keime einer solidarischen Gesellschaft inmitten eines ausbeuterischen Feudal-systems. Befreiung verlief demzufolge nicht mehr unidirektional, da das Rückständige und RURale des zaristischen Russlands plötzlich eine hoffnungsreiche Zukunft vorwegnahm.

Darüber hinaus schien sich eine solche anarchistische Präfiguration geografisch zu streuen. Wenn Thomachot informierte, dass im Zuge der Auswanderung russischer Migrant:innen auch eine spezifische Form des gemeinschaftlichen Zusammenlebens und des Gemeineigentums den Atlantik überquerte, dann verwies er auf die Transnationalisierung utopischer Vorstellungen, welche die Unidirektionalität des kapitalistischen Globalisierungsprozesses untergrub. Von einem Mir sprach ebenfalls der Anarchist Armand Lapie (1865–1940), der Thomachot in Argentinien traf, 1899 in Lausanne ein Antiquariat eröffnete und mit dem Lehrer und Arzt Jean Wintsch zusammenarbeitete. In der »Kopie des russischen Mir« mit »kommunalen Gärten« und Weideland im Gemeinbesitz hätten die Menschen nach der Formel »Einer für alle, alle für einen« gelebt, erinnerte sich Lapie viele Jahre später an seinen Besuch in der Colonia Alvear.<sup>29</sup>

Deshalb lässt sich vermuten, dass nicht erst Reclus in seiner Verarbeitung von Thomachots Berichten den Begriff Mir hinzufügte. Dem emigrierten Schreiner war nämlich zweifelsohne längst bekannt, welche Hoffnungen er damit zu entfachen vermochte. Als Sohn eines in Genf Exilierten französischen Revolutionärs wuchs Claude Thomachot als Schweizer Staatsbürger in Genf auf. Im dortigen Schmelztiegel revolutionären Denkens, wo viele russische Sozialrevolutionär:innen lebten, leiteten er und sein Bruder eine von der Pariser Kommune inspirierte Kantinen-Genossenschaft für Exilierte und Geflüchtete.<sup>30</sup> Sein jüngerer Bruder, ein Polsterer, war Sekretär der Genfer Section de propagande und schrieb für die Monatszeitschrift *La Commune*.<sup>31</sup> Auch Claude schien an einigen Sektionstreffen teilgenommen zu haben.<sup>32</sup> Während einer

gewissen Zeit war er außerdem Redakteur der anarchistischen Zeitung *Révolté*, die zwischen 1879 und 1885 herausgegeben wurde.<sup>33</sup> Im November 1883 wanderte Claude Thomachot gemeinsam mit seiner Ehefrau, Hebamme und Schneiderin, und ihren vier Kindern nach Argentinien aus. Bei sich trug er ein Empfehlungsschreiben Élisée Reclus' zu Händen des argentinischen Präsidenten, mit dem er sich als politisch harmlosen Siedler ausgeben wollte.<sup>34</sup>

Ursprünglich wollte die Familie Thomachot sich der von Mosè Bertoni (1857–1929) geplanten Siedlung in der argentinischen Provinz Misiones an der Grenze zu Brasilien und Paraguay anschließen. Der im tessinischen Lottigna geborene Naturforscher und Cousin des Anarchisten Luigi Bertoni (1872–1947) sympathisierte in den 1880er Jahren mit anarchistischen und sozialistischen Ideen, hatte den *Révolté* abonniert und schloss Bekanntschaft mit Élisée Reclus und Pëtr Kropotkin.<sup>35</sup> Laut Bertoni war es der französische Geograf, der ihm die Destination vorgeschlagen hatte, indem er die Vorteile eines gemäßigten Klimas und eines angeblich leeren Territoriums hervorgehoben hatte.<sup>36</sup> Denn dort seien die idealen geografischen und klimatischen Bedingungen für eine Zivilisation des Wohlstandes und des Fleißes gegeben: »Diese Regionen mit fruchtbarem Boden, reiner Luft und köstlichem Klima, wo sich die Jahreszeiten abwechseln, entsprechen dem Temperament der europäischen Immigranten. Dort gibt es genügend Platz für Millionen Menschen.«<sup>37</sup> Doch auf diesem subtropischen Regenwaldgebiet lebte etwa die Gemeinschaft der Mbya aus der Sprachgruppe der Tupí-Guaraní, die von den europäischen Siedler:innen zunehmend verdrängt wurde.

Wegen Geldschwierigkeiten reisten die Thomachots schon vor den Bertonis über den Atlantik. Kurz nachdem sie sich in Buenos Aires zusammengefunden hatten, kam es zwischen den zwei Männern zu Spannungen, und Mitte des Jahres 1884 wurden Claude Thomachot und seine Familie aus Bertonis Gruppe verstoßen, wie sich Letztgenannter an die »lange und schmerzhaft« Geschichte

mit Thomachot erinnerte.<sup>38</sup> Von der nördlichen Provinz Misiones reisten die Thomachots nun den Paraná abwärts in Richtung Süden, wo sie dann wahrscheinlich auf die russisch-deutschen Siedlungen trafen. Doch auch dort blieb ihnen das Glück nicht hold, sodass sie sich schließlich auf einer Farm in Brasilien niederließen. Bertoni seinerseits ging nach dem Scheitern seiner Kolonie in Santa Ana in der Provinz Misiones nach Paraguay, wo er die Siedlung Puerto Bertoni gründete und sich seinen Tätigkeiten als Naturforscher und Ethnologe der Guaraní widmete.<sup>39</sup>

Während Bertonis Kontakte zu den europäischen Anarchist:innen weitgehend abbrachen, korrespondierte Thomachot weiterhin mit seinen Genossen auf der anderen Seite des Atlantiks. Neben Élisée Reclus war auch Kropotkin Empfänger von Berichten aus dem nördlichen Argentinien, wie sich der russische Revolutionär viele Jahre später nicht ohne einen Anflug von Ironie und Überheblichkeit in einem Brief erinnerte:

Ich habe Thomachot jedenfalls sehr gut gekannt: Er war unser Redakteur beim *Révolté* und hat mir eine entzückende Abhandlung über seine Erfahrungen geschickt. Wäre sie unter dem Titel »Ein Pariser bei der Kolonisierung Argentinien« veröffentlicht worden, hättest du sie mit Interesse gelesen – und ein bisschen gelacht.<sup>40</sup>

Wenngleich Kropotkin der Flucht aus den Städten und der Gründung von Landkommunen skeptisch gegenüberstand, hatte er keine grundsätzlichen Einwände gegen die Besiedlung entlegener Regionen. Wie Élisée Reclus und viele Sozialist:innen des 19. Jahrhunderts unterschied er zwischen den verwerflichen »Ausbeutungskolonien« und den unter gewissen Bedingungen durchaus wünschenswerten Siedlungskolonien. Solche konnten einen zivilisatorischen Fortschritt ankurbeln, indem sie einerseits die Bedingung für eine angeblich friedliche Verschwisterung

der Völker schufen und andererseits einen produktiven Gebrauch des Bodens vorantrieben.<sup>41</sup>

### *Ein befreundeter Kolonialinspektor*

Kehren wir zu Reclus' gesamthafter Darstellung der argentinischen Geografie, Geschichte und Gesellschaft zurück, so lassen sich bei ihm zwei Prozesse unterscheiden. Der erste und dominante betont die wirtschaftliche und soziale ›Modernisierung‹ des Landes: die Überführung riesiger Landstriche in den Großgrundbesitz, die Erschließung entlegener Regionen durch die Eisenbahn und Schifffahrt sowie die Entstehung einer Klasse von vornehmlich migrantischen Arbeiter:innen, ihrerseits nicht selten Opfer einer Politik der Einhegungen und Enteignungen in ihren Herkunftsländern. Konterkariert wurde dieser Prozess der »ursprünglichen Akkumulation« – um den marxistischen und von Reclus nicht gebrauchten Terminus zu verwenden – durch die schwache und untergründige Transnationalisierung von alternativen Besitzstrukturen und Naturverhältnissen, welche die erste Bewegung unterminierte und eine Zukunft jenseits von Kapitalismus und Staatlichkeit andeutete. Anstatt den Weg in die emanzipierte Gesellschaft so abzustecken, dass nichts an der kapitalistischen ›Moderne‹ vorbeiführte, barg der Gemeinbesitz, wie im ersten Kapitel gezeigt, für viele Anarchist:innen das Potenzial, vorzeitig aus dem kapitalistischen Entwicklungspfad auszuscheren. Als Überbleibsel einer teils weit entlegenen Vergangenheit waren die Gemeingüter zugleich zukunftsfrüchtig, wodurch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf subversive Weise ineinander verschachtelt wurden.

Doch Mir und globaler Kapitalismus, Gemeingüter und Privateigentum, standen nicht vollkommen antagonistisch einander gegenüber. Wie Jean-Luc Abramson zeigt, folgte der Aufbau von

Agrarkommunen in Lateinamerika zwar häufig einer sozialkritischen und utopischen Motivation, er fand aber gleichzeitig in einem Kontext der Enteignung und internen Kolonisierung statt.<sup>42</sup> Thomachot migrierte mit seiner Familie in einem Zeitraum nach Argentinien, in dem einerseits der Anarchismus in Lateinamerika Fuß fasste, sich aber andererseits auch eine militärische und wirtschaftliche Integration des nationalen Territoriums vollzog (mehr dazu weiter unten). Die Agrarkolonien der Provinzen Entre Ríos und Santa Fe waren entscheidend für die ökonomische Entwicklung in der argentinischen Pampa sowie für die Ausweitung der staatlichen Kontrolle.<sup>43</sup> Während in der Region zwischen den Flüssen Uruguay und Paraná die Indigenen Bewohner:innen bereits Mitte der 1750er Jahren vertrieben worden waren, setzte sich in der Provinz Santa Fe die Enteignung und staatliche Inkorporierung von Ländereien noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts fort. Bezeichnenderweise wurden im Argentinien der damaligen Zeit die Begriffe »Landwirt« und »Siedler« [colono] als Synonyme verwendet.<sup>44</sup>

Reclus war mit einem weiteren jener Akteure bekannt, welcher die beschriebene Ambivalenz zwischen sozialutopischem Denken und Siedlungskolonialismus zum Ausdruck bringt. Die Rede ist vom Agronomen Alexis Peyret (1826–1902), den Reclus als »ehrlichen Mann und Arbeiter« beschrieb.<sup>45</sup> Der an Proudhon und Jules Michelet geschulte Sozialist und nach der 1848er-Revolution Exilierte wurde 1857 vom damaligen argentinischen Präsidenten Justo José de Urquiza mit der Gründung der Agrarkolonie San José in der Provinz Entre Ríos betraut, in der zunächst vor allem Siedlerfamilien aus der Schweiz lebten. Peyret sah in der Besiedlung Südamerikas einen Weg, die Massenarmut in Europa zu bekämpfen sowie die brachliegenden Flächen Südamerikas zu kultivieren und eine auf Arbeit, Fleiß und Fortschritt basierende Zivilisation aufzubauen.<sup>46</sup> Im Geiste des utopischen Sozialismus war San José für ihn »ein Modell für Disziplin, Arbeit, Sitten und Bildung«, wie

der Historiker Horacio Tarcus schreibt.<sup>47</sup> 1889 wurde Peyret von der Regierung zum »Inspektor der Böden und Kolonien« ernannt, eine Funktion, die er zehn Jahre lang bekleidete. Im selben Jahr reiste er nach Paris, wo er an der Gründungskonferenz der Zweiten Internationale die argentinischen Arbeitenden repräsentierte.

In seinem 1889 in Paris publizierten Buch *Une visite aux colonies de la République Argentine* [Ein Besuch in den Kolonien der argentinischen Republik], das Reclus in seiner *Nouvelle Géographie Universelle* zitierte, ist eine mehrseitige Beschreibung der Colonia Alvear zu finden.<sup>48</sup> Zwar spricht Peyret nicht von einem Mir, seine Beschreibung der dortigen Lebensform deckt sich allerdings in vielen Punkten mit derjenigen Thomachots und Lapies. In einem kosmopolitischen Land wie Argentinien leisteten diese Siedlungen seiner Ansicht nach einen entscheidenden Beitrag zur Entstehung einer solidarischen und freiheitlichen Gesellschaft.<sup>49</sup>

Nicht allein Peyrets Funktion als staatlich beauftragter Aufseher der argentinischen Siedlungsprojekte bringt die Grauzonen zwischen kolonialer Herrschaft und sozialkritischer Utopie ans Licht. Seine Erwartung einer »neuen gesellschaftlichen Form« dank der Einwanderung russisch-deutscher Siedler:innen, die an der »slawischen Disziplin« geschult seien, lässt außerdem eine für die damalige Zeit typische rassistische Konzeption des argentinischen Territoriums und der ursprünglich dort lebenden Bevölkerung anklingen.<sup>50</sup> Während der »Südamerikaner« nur untätig auf den Ländereien umherziehe, sei es Aufgabe fleißiger Europäer:innen, die ungenutzten Landflächen agrarwirtschaftlich zu nutzen.<sup>51</sup>

### Zivilisation und Barbarei

Die Wahrnehmung des argentinischen Territoriums als menschenleere »Wüste«, die zunächst militärisch zu kontrollieren, dann agrarwirtschaftlich nutzbar zu machen war, spielte bei der

Konstitution des argentinischen Nationalstaates im 19. Jahrhundert eine entscheidende Rolle. Die unkontrollierte Natur des Hinterlands mit ihren angeblich widerspenstigen Bewohner:innen musste in den Nationalstaat inkorporiert, in private Eigentumsformen gegossen und in die kapitalistische Wirtschaftsweise eingebunden werden.<sup>52</sup> Dies brachte große sozialökologische Transformationen mit sich und marginalisierte andere Formen, das Land zu bewohnen und dessen Ressourcen zu nutzen.

### *Territoriale Eroberung*

Die Unabhängigkeit Argentiniens zu Beginn des 19. Jahrhunderts markierte einen langsamen und konfliktgeladenen Übergang von einer nach Westen ins andische Hochland orientierten Silberökonomie hin zu einer in den atlantischen Raum integrierten Agrarwirtschaft. Damit einher gingen eine Neuformierung der Eliten, der Aufbau moderner Staatsstrukturen sowie eine neuartige Definition und Kodifizierung des Eigentums.<sup>53</sup>

Doch auf die Unabhängigkeitserklärung Argentiniens im Jahr 1816 folgte kein stabiles Staatswesen mit klaren nationalen Grenzen. Vielmehr begann ein jahrzehntelanger Prozess der Staatenbildung, bei dem sich stabilere und bürgerkriegsartige Phasen abwechselten. Voraussetzung für die Entstehung eines modernen Nationalstaates und die Stabilisierung seiner Außengrenzen war die Ausdehnung der staatlichen Kontrolle über das gesamte Territorium. Vor allem die Regionen im nördlichen Chaco, der südwestlichen Pampa sowie Patagoniens entzogen sich noch weit bis ins 19. Jahrhundert hinein der effektiven staatlichen Kontrolle. Bei dieser »internen Grenze«, wie sie genannt wurde, handelte es sich um keine scharfe Linie, sondern vielmehr um einen Raum der Interaktionen zwischen dem Staat und diversen Indigenen Bevölkerungsgruppen. Diese konfliktdurchzogenen Beziehungen

umfassten den Handel, den Waffendienst von alliierten Gruppen sowie bewaffnete Raubüberfälle auf Viehherden und Siedlungen durch Indigene.<sup>54</sup>

Im herrschenden Diskurs wurde die Indigene Bevölkerung der Pampa und Patagoniens zu nomadischen Jäger:innen und Sammler:innen vereinheitlicht. Tatsächlich aber gingen sie verschiedenen Subsistenzformen nach: Landwirtschaft und Viehzucht ergänzten das Sammeln, die Jagd oder das Handwerk. Im 17. Jahrhundert breitete sich die Mapuche-Kultur und -Sprache von der westlichen Seite der Andenkette nach Osten aus, und es bildete sich ein breites und ausgesprochen komplexes Netzwerk von Handels- und Verwandtschaftsbeziehungen.<sup>55</sup> Laut Marián Quemenado lebten die Mapuche in einem horizontalen, dezentralen, auf Gegenseitigkeit beruhenden politischen System.<sup>56</sup> Dementsprechend handelte es sich keineswegs um unterkomplexe und voneinander isolierte Gruppen, die – wie im 19. Jahrhundert auch bei den Anarchist:innen üblich – mit evolutionistischen Schemata als Überbleibsel einer angeblichen Urgeschichte der Menschheit verstanden werden könnten. Diese Gesellschaften zeugen im Gegenteil von erstaunlicher gesellschaftlicher Kreativität und von einem Experimentieren mit unterschiedlichen Formen des Zusammenlebens und der Subsistenz.

Durch die Ausbreitung der extensiven Viehwirtschaft nahmen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Konflikte um Land zu. Mit der sogenannten Eroberung der Wüste zwischen 1879 und 1885 nahm die Regierung Abstand von einer Politik der diplomatischen Verhandlungen und der militärischen Sicherung der »inneren Grenze« und ging zu einer Politik der äußerst gewaltsamen Vertreibung und Auslöschung der Indigenen Gemeinschaften über: Sie verschleppte die betroffene Bevölkerung, nahm sie in Lagern gefangen oder tötete sie schlichtweg. Verwandtschaftsbeziehungen wurden zerstört, indem die Indigenen als Arbeitskräfte deportiert und im Militär, in den Zuckerplantagen des nördlichen Tucumán,

den Agrarkolonien von Entre Ríos oder in den Haushalten Buenos Aires' eingesetzt wurden.<sup>57</sup> Anders als in herkömmlichen Erzählungen dargestellt, endete die Politik der Eroberung, Auslöschung und Enteignung von Indigenen Gemeinschaften nicht mit dem offiziellen Schlusspunkt der »Eroberung der Wüste«. Unmittelbar danach folgte eine ebenso rücksichtslose Bekämpfung der Indigenen Bevölkerung im nördlichen Chaco.<sup>58</sup>

Die gewaltsame Konsolidierung der staatlichen Kontrolle über das Territorium bildete die Voraussetzung für einen agrarwirtschaftlichen Boom in der Pampa.<sup>59</sup> Die Ausbreitung der Landwirtschaft und der Viehwirtschaft ging nicht selten Hand in Hand. Ungenutztes Land wurde verpachtet, wobei die Pächter sich verpflichteten, für circa drei Jahre Weizen anzubauen. Nahmen die Erträge ab, säten sie Luzerne für die nachziehende Viehwirtschaft und besiedelten ein neues Landstück.<sup>60</sup> Die Viehwirtschaft wurde durch die Einführung europäischer Züchtungen, die Einzäunung von Weideflächen sowie das Aufkommen moderner Kühltechnologien modernisiert. Damit einher ging eine zunehmende militärische, rechtliche und ökonomische Kontrolle über eine nicht-sesshafte Bevölkerungsgruppe wie die Gauchos, deren Lebensform in Konflikt mit einer intensivierten exportorientierten Viehhaltung geriet. Indem die Herden eingezäunt und das Vagabundieren sowie Töten von frei umherlaufenden Tieren zunehmend kriminalisiert wurde, drückte die sich herausbildende agrarische Rechtsordnung die spezifischen Interessen einer grundbesitzenden Elite aus. Während die Gauchos zu Dieben und Rebellen gemacht wurden, wandelte sich deren symbolische Bedeutung für die städtischen Eliten um 1880 grundlegend: Von aufmüpfigen Sozialbanditen wurden sie immer mehr zu Nationalhelden und zu einem Symbol für alle in Argentinien geborenen Kreolen. Dies geschah paradoxerweise, nachdem die nomadische Lebensform der Gauchos weitgehend verschwunden war.<sup>61</sup>

Die sozialen und ökologischen Entwicklungen im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts müssen mit Janson Moore in den globalen Kontext einer sich neuformierenden »Weltökologie« gestellt werden, in der nicht nur Menschen und Güter, sondern auch ökosystemische Beziehungen neu geknüpft und andere gekappt wurden.<sup>62</sup> Das Entstehen des »fossilen Kapitalismus« in den kapitalistischen Zentren wurde von einer marktwirtschaftlichen Integration riesiger Agrarflächen in den Peripherien begleitet.<sup>63</sup> Die extensive Vieh- und Getreideökonomie veränderte somit die Ökosysteme Argentiniens nachhaltig. So beeinflusste die Überdüngung die Pflanzenbedeckung, Böden erodierten, Wälder wurden großflächig abgeholzt, um den Bedarf an Zaunpfählen und Eisenbahnschienen zu decken.<sup>64</sup> Maßnahmen zum Erhalt dieser Naturräume blieben lange undenkbar, da das Hinterland als ungenutzt und leer angesehen wurde.<sup>65</sup>

### *Eine unmögliche Republik*

Die Gegenüberstellung von »Zivilisation« und »Barbarei« strukturierte den politischen Diskurs im gesamten 19. Jahrhundert und darüber hinaus.<sup>66</sup> Wie in angelsächsischen Siedlungskolonien entwickelte sich in Argentinien ein Diskurs der »inneren Grenze« zwischen einem zivilisierten städtischen Raum und einem unbewohnten, wilden Territorium.<sup>67</sup> Doch im Unterschied zum US-amerikanischen Frontier-Mythos war das wilde und unkontrollierte Territorium für argentinische Eliten nicht der Ort einer demokratischen Regeneration, sondern eine gefährliche »Wüste«, welche die städtische »Zivilisation« gefährdete.<sup>68</sup>

Eine solche Bedrohung war rassistisch konnotiert. Ab den 1870er Jahren verhärtete sich der Diskurs über die nationale Zugehörigkeit, und es festigte sich die Vorstellung eines »weißen Argentiniens«, mit deren Hilfe die Eliten eine nationale Identität

zu konsolidieren suchten.<sup>69</sup> Im Unterschied zu anderen lateinamerikanischen Ländern gab es in Argentinien keine Ideologie der »Durchmischung« [Mestizaje], wodurch den Indigenen Gruppen zumindest ein symbolischer Platz im Volkskörper zugesprochen worden wäre. Die argentinische Vorstellung eines migrantischen »melting pot« war vielmehr eine Strategie, um Nicht-Weiße und deren Lebensformen symbolisch wie auch sozialpolitisch unsichtbar zu machen.<sup>70</sup>

Diskurse über die »Zivilisierung« der argentinischen Bevölkerung waren immer auch Diskurse über die Herstellung moderner, kapitalistischer Naturverhältnisse. Nirgendwo lässt sich dieser Zusammenhang deutlicher nachvollziehen als im berühmten Werk *Barbarei und Zivilisation. Das Leben des Facundo Quiroga* des argentinischen Staatsmannes und Schriftstellers Domingo Faustino Sarmiento (1811–1888). In diesem »Gründungstext des Weißen Argentiniens« von 1845, wie es der Anthropologe Gastón Gordillo nennt, führte Sarmiento zentrale Topoi in die lateinamerikanische Literatur und das politische Denken ein.<sup>71</sup> Der Caudillo Facundo Quiroga, der in den zwei Jahrzehnten nach der Unabhängigkeit von 1810 die politischen Auseinandersetzungen prägte, wurde für Sarmiento zu einer Figur, über die er die Paradoxien und Pathologien der argentinischen Realität unter der Diktatur von Juan Manuel de Rosas zwischen 1828–1852 erklärte.

Im Gegensatz zu Zivilisation und Barbarei lag für Sarmiento der Schlüssel zum Verständnis der sozialen und politischen Konflikte in der argentinischen Gesellschaft. Dieser Widerstreit wurde durch die Beschaffenheit des Territoriums diktiert, da es die weite, unermessliche und unbeherrschte Natur der Pampa war, die eine bürgerliche Republik nach US-amerikanischem Vorbild verunmöglichte. Er konstatierte:

Das Übel, unter dem die Argentinische Republik zu leiden hat, ist ihre Weite: allenthalben ist sie von Wüste

umschlossen, und diese schleicht sich bis in ihre Eingeweide; die Einsamkeit, die Einöde ohne menschliche Wohnstätten bildet im Allgemeinen die unerbittliche Grenze zwischen den verschiedenen Provinzen. Dort herrscht überall die Unermeßlichkeit: unermeßlich die Ebenen, unermeßlich die Wälder, unermeßlich die Flüsse, der Horizont immer unbestimmt, immer verschmelzend mit dem Boden hinter Wolkengebirgen oder Nebelschleiern, die den Punkt in der Ferne nicht erkennen lassen, wo die Erde endet und der Himmel anfängt.<sup>72</sup>

Das argentinische Territorium war für Sarmiento im direkten Wortsinn unermesslich: Niemand vermochte, es einer sachherrschafftlichen Kontrolle zu unterwerfen. Statt eines besitzenden und arbeitsamen Bauers, der an den Rändern seines Eigentums – wie in den Vereinigten Staaten – mit seinen Brüdern eine bürgerliche Form der Öffentlichkeit schuf, seien in der argentinischen Landschaft die »Grenzen des Landgutes [...] nicht abgesteckt«.<sup>73</sup> Das hatte nicht nur Auswirkungen auf den Umgang zwischen Landeigentümern, die unter solchen Umständen nur in einer »monströsen Art von Gemeinschaft« – die Ladenschänke – zusammenkommen konnten.<sup>74</sup> Innerhalb des Gutes gerieten ebenfalls die Geschlechterverhältnisse durcheinander: »die Frau übernimmt alle häusliche und handwerkliche Plackerei, der Mann bleibt untätig, ohne Genüsse, ohne Ideen, ohne unumgängliche Obliegenheiten; das häusliche Leben langweilt ihn, ja sagen wir ruhig: es treibt ihn hinaus.«<sup>75</sup>

Ohne tatsächliche Verfügung über Land und Ehefrau war der argentinische Landbesitzer ein pathologisches Subjekt, das keine bürgerlichen Vertragsbindungen mit seinen männlichen Mitbürgern eingehen konnte. Mit den Begriffen von Carole Pateman, Charles W. Mills oder Brenda Bhandar diagnostizierte Sarmiento das Fehlen eines *Sexual* und *Racial Contract*, das der

Unermesslichkeit des Landes geschuldet war.<sup>76</sup> Wegen des argentinischen Territoriums kam laut Sarmiento kein Männerbund zustande, der sich die Herrschaft über Frauen, Nicht-Weiße und Natur sicherte: »mit einem Wort: es gibt keine *res publica*«. <sup>77</sup>

### Der Fortschritt kommt aus Europa

Ogleich der Anarchismus bereits ab Mitte der 1880er Jahre in Argentinien Fuß fasste, zeichneten sich die dort erscheinenden anarchistischen Publikationen lange Zeit durch ein auffallendes Desinteresse für die soziale, historische, ökonomische und geografische Realität des Landes aus.<sup>78</sup> Das erlebte der anarchistische Publizist Augustin Hamon (1862–1945) aus Frankreich persönlich, als er Ende der 1890er Jahre seine Briefkontakte in Argentinien ersuchte, für seine Zeitschrift *Humanité Nouvelle* einen Artikel über die argentinische Arbeiter:innenbewegung und den Sozialismus zu verfassen. Keiner seiner Kontakte konnte sich dieser Aufgabe widmen,<sup>79</sup> sodass er schließlich einen Text des Sozialisten, Soziologen und Kriminologen José Ingenieros (1877–1925) abdruckte.<sup>80</sup> Wenngleich durch die Umstände aufgezwungen, war die Wahl dieses Autors nicht vollkommen abwegig, gehörte Ingenieros Ende der 1890er Jahre doch zu einer Gruppe von jungen Sozialisten, die den reformistischen Kurs der 1896 gegründeten sozialistischen Partei Argentiniens herausforderten und dabei eine dem Anarchismus nicht unähnliche Staatskritik formulierten.<sup>81</sup>

In seinem Artikel für die *Humanité Nouvelle* situierte Ingenieros die Geschichte des argentinischen Sozialismus, Anarchismus und der Gewerkschaften in einem theoretischen und historischen Rahmen, den er mit »Von der Barbarei zum Kapitalismus« betitelte. Dabei springt die Kontinuität zu Sarmiento ins Auge. Mithilfe eines ökonomischen Determinismus, der an Marx, aber vor allem an einen kruden Sozialdarwinismus angelehnt war, analysierte

er die Kolonisierung Südamerikas, die Unabhängigkeit und die Staatenbildung im 19. Jahrhundert als schrittweise verlaufende »Zivilisierung« von »barbarischen« Formen des Zusammenlebens. In seinem optimistischen und linearen Modell der historischen Entwicklung bildete der Kapitalismus die Voraussetzung für sozialistische Bewegungen. Mit solchen Ansichten war Ingenieros nicht allein: Insgesamt war der argentinische Marxismus zu jener Zeit ausgesprochen positivistisch.<sup>82</sup>

Ingenieros las den historischen Fortschritt als eine evolutionäre Veränderung der argentinischen Bevölkerung, die durch den Widerstreit unterschiedlicher »Rassen« hervorgerufen worden sei. Obwohl sie einen »Fortschritt« darstellte, sei die spanische Eroberung durch ein minderwertiges südeuropäisches Volk vollzogen worden. Nach der Unabhängigkeit wiederum hätten Kämpfe zwischen den »zivilisierteren« Regionen der Küste und den »barbarischen« des Inlandes stattgefunden, welche die natürlichen Ressourcen des Bodens unproduktiv nutzten. Demzufolge war »Rasse« für Ingenieros neben einer physiologischen Kategorie gleichermaßen eine, die bestimmte Beziehungen zum Territorium und den Ressourcen markieren sollte. Während England den nordamerikanischen Boden fortschrittlich genutzt habe, seien unter spanischer Herrschaft »die weiten Territorien einer ignoranten und zurückgebliebenen Ausbeutung unterworfen« worden.<sup>83</sup>

### *Eine vollendete Tatsache*

Ingenieros schrieb diese Zeilen in einer Zeit, in der die argentinischen Eliten national wie international darum kämpften, sich ins Konzert der fortschrittlichen und zivilisierten Völker einzureihen.<sup>84</sup> Dabei griffen sie auf Motive zurück, die mindestens seit Sarmiento zu den klassischen Topoi der nationalen Erzählung gehörten. Ergänzt wurden sie ab 1880 durch Diskurse aus der Kriminologie,

Anthropometrie, Psychologie und Evolutionstheorie, welche die soziale Frage sozialdarwinistisch zu beantworten versuchten. Um ihrem Weltbild einen »rationalen« Charakter zu verleihen, übernahmen viele Anarchist:innen und Sozialist:innen Elemente aus dem wissenschaftlichen und politischen Diskurs der damaligen Zeit und fügten ihnen eine Kapitalismuskritische Note hinzu.

Der aus Kampanien stammende Anarchist und Journalist Santiago Locascio (1874–1940) etwa unterstützte 1911 eine Aussage Ingenieros', indem er von Argentinien als einem »Durcheinander von Rassen, Klassen und Nationalitäten« sprach, wo jeder Vorsatz der »Perfektionierung« unrealisierbar sei.<sup>85</sup> Einen sehr ähnlichen Ansatz verfolgte der Journalist und anarchistische Propagandist Félix Basterra (1864–1926) mit seinem Buch *El Crepúsculo de los Gauchos* [Der Niedergang der Gauchos], das 1903 in Montevideo und zeitgleich in Paris beim von Jean Grave geleiteten Verlag der *Temps Nouveaux* erschienen ist.<sup>86</sup> Darin stellte sich Basterra eindeutig in die Tradition Sarmientos und zeichnete einen dekadenten Zustand Argentiniens. Die stinkenden Straßen der Hauptstadt seien von Vagabunden, Arbeitslosen und Bettlern bevölkert, was das vordergründige europäische Selbstverständnis der bonaerensischen Elite entlarve.<sup>87</sup> Ökonomisch herrsche ein Klima der Korruption, des Klientelismus, Bankrotts, Raubes und Wuchers.<sup>88</sup> Die Ursache eines solch desolaten Zustandes sah der Autor in der »Gaucho-Seele« der Politiker, sprich im Durchdringen von angeblich rückständigen Lebensformen in die Lebensweise der Bevölkerung. Weil die »Zivilisation« »niemals aus der Pampa« käme, sei ein Aufstieg auf der evolutionären Stufenleiter nur unter der Bedingung eines Kampfes gegen die »Barbarei« zu erreichen.<sup>89</sup>

In einem Brief aus Brüssel vom 8. November kritisierte Élie Reclus Basterras allzu großen Pessimismus und stellte die rhetorische Frage, ob es nebst dieser düsteren Szenerie nicht Hoffnungsvolleres zu entdecken gäbe.<sup>90</sup> Außerdem sei die Barbarei weniger von den Indigenen als von den spanischen Kolonisatoren

verkörpert worden, welche im Namen der »göttlichen Autorität« gekommen seien, um zu »verfluchen, zu unterdrücken, zu massakrieren«.<sup>91</sup> Es wäre aber ein Fehler, diese Aussage als absolute Kritik an jeder Form der Kolonisierung zu werten. Denn bei genauerem Hinsehen kritisierte der Geograf in erster Linie die spanischen Kolonisatoren und keineswegs jede Form der europäischen Besiedlung. Mit anderen Worten: Die über Argentinien schreibenden Anarchisten kritisierten, wenn überhaupt, eine spezifische Form der kolonialen Landnahme und Unterdrückung, aber nicht die europäische Besiedlung des Kontinents an sich. Sofern ein als nahezu menschenleer geltender Raum besiedelt wurde und dabei die Reichtümer dem Boden nicht gewaltsam entrissen, sondern durch arbeitsame Landarbeiter:innen – bestenfalls im Kollektiv – angeeignet wurden, war die Kolonisierung durchaus im Einklang mit anarchistischen Befreiungsbestrebungen.

Das bezeugt der Text eines anonymen Autors, der 1899 in einem Leitartikel für die *Protesta* die anthropische Transformation des argentinischen Territoriums beschrieb:

Schauen Sie sich ein zivilisiertes Land an. Die Wälder, die es einst bedeckten, wurden abgeholzt, die Sümpfe trockengelegt, das Klima gesünder gemacht: so wurde es bewohnbar. Der Boden, auf dem früher nur grobes Unkraut wuchs, liefert jetzt reiche Ernten. [...] Tausende gepflasterte Straßen und eiserne Schienen durchziehen das Land, durchschneiden die Berge; die Lokomotive pfeift in den schroffen Schluchten. Die Flüsse wurden schiffbar gemacht; die Küsten, erkundet und akribisch kartiert, sind leicht zugänglich [...].<sup>92</sup>

Das Stadium einer »Zivilisation« maß sich offensichtlich am produktiven Gebrauch des Landes. Davon war auch die französischsprachige Zeitung aus Buenos Aires, *La Liberté*, überzeugt, als sie die europäischen Siedler als »erste Pioniere der Zivilisation«

bezeichnete.<sup>93</sup> Dort »wo der Toba-Indianer noch sein Zelt aufgebaut hatte«, ragten nun durch Eisenbahnen verbundene Dörfer und Telegrafmasten aus dem Boden, meinten die anarchistischen Immigranten.<sup>94</sup>

Die Zeitung stand mit Élisée Reclus in Kontakt und bat ihn erfolglos um Mitarbeit.<sup>95</sup> Trotzdem vertrat der damals in Brüssel lebende Geograf eine ähnliche Konzeption des argentinischen Territoriums. Im neunzehnten Band der *Nouvelle Géographie Universelle* wies er auf die Ungleichgewichte und Ungleichheiten hin, die aus einer oligarchischen Ökonomie und Politik in Argentinien erwachsen, und forderte die Hinwendung zu einer Agrarökonomie, die auf der »schweren Arbeit des besitzenden Bauern« und der »Initiative des Volkes« beruhte.<sup>96</sup> Diese könne sich auf einem Territorium entfalten, aus dem die Indigenen Gemeinschaften nahezu verschwunden wären: »Argentinien ist eine große Nekropole verlorener Rassen«, hielt er mit Verweis auf den Anthropologen und Rassentheoretiker Francisco Moreno fest.<sup>97</sup> Er beklagte die »barbarische« Kolonisierung Spaniens durchaus, sah die Entleerung des Territoriums jedoch als vollendete Tatsache.

In einem solchen menschenleeren Raum ließen sich »die Fortschritte Argentiniens« nur noch an »jenen der Migration messen«, führte Reclus weiter aus.<sup>98</sup> Indem er die Eliminierung der Indigenen Bevölkerung in ein abgeschlossenes Kapitel der Vergangenheit verschob und die Permanenz von Enteignung und Vertreibung aus der Gegenwart ausklammerte, konnte er typisch koloniale Vorstellungen eines unbewohnten Territoriums mit einer Kritik am spanischen Kolonialreich sowie an den sich konstituierenden Nationalstaaten verbinden.

In den Augen der Anarchist:innen waren in Argentinien die meisten nicht-europäischen Weisen, auf dem Land zu leben, verlorengegangen: Es gab nichts zu retten und/oder zu aktualisieren. Sie entleerten symbolisch das argentinische Territorium - zwar nicht dadurch, dass sie jede Vertreibung und Tötung Indigener

Gemeinschaften verschwiegen, sondern indem sie darüber sprachen, als handle es sich um eine vollendete Tatsache.

### Die anarchistische Sonnenstadt

In der anarchistischen Zweiwochenzeitschrift *La Obra. Periódico de ideas* stellte sich 1918 ein ungenannter Autor die Erde in einer utopischen Gesellschaft als »Blüte von Inseln individueller Bemühungen« vor. In diesem erträumten Morgen könnten die Menschen ein beliebiges Stück der Erde in einen allen zugänglichen »Früchtebasar« oder »schattigen Park« verwandeln. Ressourcen wie das Wasser seien im Überfluss verfügbar, da alle nur das Nötige in Anspruch nähmen und – sollte es einmal zu Wasserknappheit kommen – alle sich um die Quellen und Bäche sorgen würden.<sup>99</sup> Die Utopie hatte hier die Form eines selbstbestimmten Sicheinrichtens in den Naturräumen.

Hans Jonas oder Bruno Latour liegen falsch, wenn sie jede Utopie als Inbegriff der modernen umweltzerstörerischen Hybris lesen.<sup>100</sup> In Kontinuität zu dem, was Carolyn Merchant »organische Utopien« der Frühneuzeit nennt,<sup>101</sup> entwickelten Anarchist:innen und Sozialist:innen des Langen 19. Jahrhunderts Utopien einer gemeinschaftlichen Beziehung zum Territorium, die sie mit den abstrahierenden, fragmentierenden und unterwerfenden Naturverhältnissen des Kapitalismus kontrastierten. Solche Utopien waren nicht radikal ortlos, sondern immer in Territorien eingeschrieben.<sup>102</sup> Nichtsdestotrotz konnten sich selbst diese Utopien nicht gänzlich dem Sog der etymologischen Ortlosigkeit entziehen, was insbesondere in einem Kontext wie Argentinien koloniale Effekte erzeugte.<sup>103</sup> Illustrieren möchte ich das am Beispiel der Schriften des anarchistischen Autors Pierre Quiroule, für den klar war: »Unabhängigkeit sprießt aus der Erde.«<sup>104</sup>

Pierre Quiroule war das an das Sprichwort »pierre qui roule n'amasse pas mousse« – jemand, der ständig in Bewegung ist, kann nichts Langfristiges aufbauen – angelehnte Pseudonym des 1867 geborenen José Falconnet. Schon als Kind migrierte er mit seiner Familie nach Buenos Aires, wo er Anfang der 1890er Jahre in anarchistische Kreise gelangte. Zu seinen französischsprachigen Genossen gehörten die Schuhmacher Alexandre Sadier (1862–1936) und Jacques Raoux, der Weber Gérard Gérombou (1841–1925) sowie der Buchhändler Emile Piette (1847–1894), in dessen Buchhandlung sich die frankophonon Anarchisten Buenos Aires' häufig zusammenfanden und für ihre Zeitschrift *La Liberté* schrieben. Mit einer Unterbrechung war Quiroule zwischen 1907 und 1915 Teil der Redaktion der *Protesta*. In jener Zeit publizierte er seine ersten Broschüren und Bücher, darunter die utopischen Erzählungen *Sobre la ruta de la anarquía* (1912) [Auf dem Weg zur Anarchie] und *La ciudad anarquista americana* (1914) [Die anarchistische Stadt Amerikas] (nachfolgend *La Ciudad*), sein einflussreichster Text. Seinen Lebensunterhalt verdiente er als Schriftsetzer in der Nationalbibliothek.<sup>105</sup> Um 1925 zog er sich – von den Fraktionskämpfen innerhalb der Bewegung enttäuscht – aus anarchistischen Kreisen zurück.

Quiroules Utopien zeugen von guten Kenntnissen der frühneuzeitlichen utopischen Literatur.<sup>106</sup> Der Name seiner »Sonnenstadt« in *La Ciudad* ist offensichtlich an Campanellas *Civitas solis* von 1623 angelehnt. Augenfällig sind außerdem die Einflüsse des englischen Sozialismus von William Morris (1834–1896) und Edward Carpenter (1844–1929), deren Texte bereits in den 1890er Jahren in Argentinien publiziert und kommentiert wurden. Zugleich verarbeitete Quiroule Erfahrungen mit konkreten Utopien im transatlantischen Raum.

Eine solche war die »Colônia Cecília«, die 1890 vom italienischen Anarchisten Giovanni Rossi (1856–1943) in der Nähe der brasilianischen Stadt Palmeira in der Provinz Paraná gegründet wurde und bis 1893 Bestand hatte. Nach mehreren erfolglosen Versuchen der Gründung von Agrarkolonien in Italien sagte ihm der brasilianische Kaiser Pedro II. seine Unterstützung bei der Gründung einer Kolonie im südlichen Brasilien zu. Von Fourier inspiriert, wollte Rossi allen Anarchist:innen weltweit alternative Formen des Zusammenlebens vorleben. Neben der Kollektivierung des Eigentums und der Einführung freier Arbeitsformen war ihm die Transformation des Begehrens sowie der Familien- und Geschlechterverhältnisse ein großes Anliegen.<sup>107</sup> In seiner 1893 in Italien und wenige Zeit später auch in Buenos Aires erschienenen Erzählung *Un episodio de amor en la colonia socialista Cecilia* [Eine Liebesgeschichte in der sozialistischen Kolonie Cecilia] wagte er sich über die in anarchistischen Kreisen übliche Definition von freier Liebe als monogame Beziehung ohne eheliches Band hinaus.<sup>108</sup> »Mehr als eine Person zu lieben, ist ein zutiefst menschliches Bedürfnis«, war seine radikale These.<sup>109</sup> Die Berichte aus der Kolonie wurden in verschiedenen anarchistischen Publikationen im gesamten transatlantischen Raum aufgenommen und kritisch kommentiert.

### *Gegen den anämischen Sozialismus*

An diese Berichte knüpfte Quiroule an, als er sich Freiheit als »Rückkehr« zu kooperativen Beziehungen zwischen Menschen und Nicht-Menschen vorstellte. In einem Brief an den damals in Wien lebenden anarchistischen Sammler und Autor Max Nettlau (1865–1944) träumte er von einer Ausweitung der Solidaritätsbeziehungen zu den Tieren und Pflanzen sowie zu »allen natürlichen Schönheiten, die der Kapitalismus allzu häufig

verunstaltet und zerstört«. <sup>110</sup> Seinerseits vom Freiheits- statt vom Solidaritätsbegriff ausgehend, schrieb Nettlau einen ähnlichen Gedanken in seinem erstmals in Buenos Aires publizierten *Abriss zur Geschichte der Utopien* nieder: »Vergessen wir nicht, dass gerade der Anarchismus ein Sozialismus ist, der in Wirklichkeit von einem Freiheitsbedürfnis durchdrungen ist – nach persönlicher Freiheit und Freiheit der gesamten Umgebung.« <sup>111</sup>

Im transatlantischen Raum zwischen Buenos Aires und Wien konturierten die beiden Autoren gedanklich ein nicht-anthropozentristisches Emanzipationsverständnis, indem sie sich kritisch am rationalistischen Vokabular des Anarchismus abarbeiteten. Beide spürten schmerzhaft den Einflussrückgang des Anarchismus und beklagten den kühlen und »anämischen« Charakter des Sozialismus, der jenseits seiner faktischen Argumentation unfähig sei, fantasievolles Begehren auszulösen. <sup>112</sup>

Ebendiese »Vorstellungskraft« wollte Quiroule mit seinen »bewegten Einblicken« in eine »Gesellschaft der Gleichen« wiedererwecken, die als »Gegenbewegung« zum kapitalistischen Fortschritt vorstellbar sei. <sup>113</sup> Mit seiner Kritik am kalten Rationalismus und modernistischen Technikfetischismus adressierte er allen voran den »Industrialismus« und den Arbeiterkult der Syndikalist:innen, denen zufolge die Revolution in einer einfachen »Fortsetzung« kapitalistischer Entwicklungspfade aufgehe. <sup>114</sup> Analog zum Staat könne man die Produktionsmittel aber nicht einfach in die Arbeiterkontrolle überführen, vielmehr müsse man sie zerstören und neu erfinden – Revolution sei »Innovation«. <sup>115</sup>

Quiroules utopische Vorstellungskraft wandte sich somit von der »fiktiven Zivilisation« der Städte ab und gab sich kleinen selbstverwalteten Dörfern hin, wo in Manier eines Kropotkin Landwirtschaft, Handwerk und Industrie ineinanderflossen. <sup>116</sup> In *La Ciudad* führt er die Lesenden in eine auf dem Reißbrett entworfene Stadt, die quadratisch angeordnet ist und zwischen 10 000 und 12 000 Einwohner:innen beherbergt. <sup>117</sup> Rund um den

zentralen »Platz der Anarchie« befinden sich der Ratssaal sowie ein Theater und eine Gymnastikhalle. Um die Verschmutzung durch den motorisierten Straßenverkehr zu vermindern, sind nur die zwei diagonalen Straßen mit Fahrzeugen befahrbar, während auf den restlichen Kieswegen Fußgänger:innen ungestört flanieren können. Die Wohnhäuser liegen in einem »großen Park« im äußeren Ring der Sonnenstadt. Gruppen von farbigen »Chalets« befinden sich inmitten von Palmen und sind durch malerische Brücken miteinander verbunden. Die kleinen und mobilen Maschinen werden mit Elektrizität angetrieben, die aus Geothermie, Wind, Wasser oder Sonne gewonnen wird.<sup>118</sup> Seine mit den Anarchokommunist:innen aus dem zweiten Kapitel geteilte Faszination für die Elektrizität treibt ihn gar dazu an, sich mit Batterien bestückte Flugobjekte vorzustellen, die er »Schwalben« nennt.<sup>119</sup>

Quiroules Utopie hat eine starke hygienistische Komponente. Ohne Ausnahme haben alle Bewohner:innen der Stadt gesunde und kräftige Körper, die sie durch vegetarische Ernährung und regelmäßige Schwimm- und Gymnastikübungen stärken.<sup>120</sup> Weil sie die Kunst, ihre »Gesundheit zu hegen und zu erhalten«, verinnerlicht hätten, seien fast alle Krankheiten und Gebrechen ausgemerzt worden.<sup>121</sup> Zu kulturellen Anlässen huldigen die Anarchist:innen der Sonne und Natur, und tagsüber widmen sie sich leichten, naturverbundenen Tätigkeiten.<sup>122</sup>

Mit diesem utopischen Entwurf nahm Quiroule Bezug auf die damals in Buenos Aires viel kommentierten Gesundheits- und Umweltprobleme.<sup>123</sup> Das schnelle Wirtschaftswachstum und die zunehmende Arbeitsmigration schufen eine unkontrollierte Urbanisierung mit zahlreichen Mietskasernen für Arbeiterfamilien, in denen es an bedarfsgerechten Infrastrukturen mangelte. Wegen der zunehmenden Wasserverschmutzung und der Gelbfieberepidemie in den 1870er Jahren zogen die privilegierten Schichten aus den südlichen Stadtteilen weg.<sup>124</sup>

Quiroules utopische Stadt war eine regelrechte »Maschine«, die »neue Menschen«, neue Subjektivitäten und Begehren produzieren sollte, wie Fernández Cordero treffend schreibt.<sup>125</sup> Gesund und vernünftig, ja fast schon sachlich und passionslos sind dann auch die Geschlechterbeziehungen. Die Kleinfamilie ist grundsätzlich abgeschafft, und nur noch denen, die freiwillig in solchen Zusammenhängen zu leben wünschen, stehen Vierzimmerwohnungen zur Verfügung. Die Männer leben entweder zu zweit in einer Wohngemeinschaft oder alleine, wenn sie einen Ort des Rückzugs brauchen. Die Frauen, so wird angedeutet, leben in der Regel allein und entziehen sich dadurch »dem Einfluss und der egoistischen Herrschaft des Männchens«.<sup>126</sup> Bei der Arbeit tragen sie »halbmaskuline« Kleidung, während sie in der Freizeit wieder »zu ihrem Geschlecht zurückkehren«.<sup>127</sup> Kinder werden von der gesamten Kommune großgezogen,<sup>128</sup> sodass die Mutter nicht mehr »Sklavin« ihres »Mutterseins« sei.<sup>129</sup>

Ähnlich wie in Kapitel drei beschrieben, ist Erziehung ein privilegierter Ort, um freiheitliche Welt- und Selbstverhältnisse zu entwickeln. Durch ganzheitliche Bildungsprogramme wird der »jugendlichen Seele der kleinen Kommunisten« die Ehrfurcht vor den »Naturschönheiten« beigebracht. In Kontakt mit den »niedriger stehenden Wesen der Schöpfung« lernten sie, dass das »wirkliche Glück der Menschen« sich nur über eine intime Beziehung zur Natur einstelle.<sup>130</sup> Denn nichts rechtfertige die Herrschaft des Menschen über das Tier und niemand gebe ihm das Recht, »dem Schicksal der Arten Gewalt anzutun«.<sup>131</sup>

### *Keine Verbindung zum Boden*

In Quiroules anarchistischer Utopie existiert keine Notwendigkeit, das gemeinschaftliche Leben, Produktion und Verteilung politisch auszuhandeln – das Leben plätschert in erschreckender

Langeweile vor sich hin. Die Autorin kommunistischer und queerer Texte Bini Adamczak liest dieses unpolitische Moment, das viele utopische Entwürfe ausmacht, überzeugend als Resultat einer zeitlichen Spannung, die sich wie folgt zusammenfassen lässt: Utopien sind nicht für jene gemacht, die sie entwerfen.<sup>132</sup> Sie skizzieren eine Gesellschaft, in der die Menschen, wie sie heute mit ihren Begehren, Hoffnungen und Bedürfnissen existieren, nicht leben können. Nur die Kinder der neuen Zeit sind für das Leben in Freiheit, Gleichheit und harmonischer Solidarität geschaffen. »Die Utopie wäre somit nicht kommunistisch, sie wäre feudalistisch«, fasst Adamczak zusammen.<sup>133</sup> Ebendiese zeitliche Kluft zwischen der vor- und der postrevolutionären Zeit kommt in Quiroules Erzählung deutlich zum Ausdruck: Nur die Hauptfigur der Geschichte hat den revolutionären Übergang miterlebt und mitgestaltet, während alle seine Gefährt:innen in die neue Gesellschaft hineingeboren wurden. Der »Super«, »Physiker« oder »Alte«, wie er wahlweise genannt wird, ist als nietzscheanischer Übermensch der Einzige, der den Sprung aus dem Gestern in das utopische Morgen auszuhalten vermochte.

Zudem wird bei Quiroule die zeitliche Kluft mit einer räumlichen überlagert, denn »Super« hat einen Exodus hinter sich. Als Teil einer Gruppe von zweihundert europäischen Revolutionären siedelte er nach Amerika über, nachdem er die Aussichtslosigkeit eines revolutionären Umsturzes in Europa feststellen musste. Auf dem amerikanischen Kontinent – präzisere, auf Argentinien hindeutende geografische Angaben sind im Text nur implizit auszumachen – waren die Bedingungen für eine Revolution besser, weil erstens die Bevölkerungsdichte geringer und zweitens die »Haftung zum Boden« schwächer war.<sup>134</sup> Hier war das Eigentum nicht durch althergebrachte Rechtstitel und generationenübergreifende Erbfolgen verstetigt, zumal die herrschenden Klassen Amerikas erst vor Kurzem die Indigene Bevölkerung »eliminiert« und gewaltsam an sich gerissen haben.<sup>135</sup>

Im Einklang mit seiner Fortschrittskritik drehte Quiroule somit das vielen revolutionären Ideen der Jahrhundertwende eigentümliche lineare Zeitmodell um. Amerika galt als »das Land der menschlichen Erlösung«, weil die Herrschaft des Kapitals noch nicht ausgeweitet und fortgeschritten war und das »unermessliche, großzügige und unberührte Land« es erlaubte, das menschliche Zusammenleben von Grund auf neu zu entwerfen.<sup>136</sup> Quiroules Utopie war somit nicht nur feudal, sondern auch kolonial, weil sie auf ein entleertes oder »unkultiviertes«, wie er es nannte, Territorium angewiesen war. Anders als in Europa, wo die Landbevölkerung über Generationen eine »Verbundenheit« mit dem Boden entwickelt habe, könnten die Eigentümer der amerikanischen Pampa keine vergleichbare affektive Bindung geltend machen.<sup>137</sup> Die Rückkehr zur Erde, der Aufbau solidarischer Beziehungen zu den Tieren und »allen natürlichen Schönheiten« war nur ausgehend von einem Zustand der Beziehungslosigkeit möglich.

Ausgehend von der Forschung des uruguayischen Schriftstellers Ángel Rama lassen sich Aspekte von Quiroules Vorstellungswelt bis zu den kolonialen Städtebauprojekten der Frühneuzeit zurückverfolgen, die in einem angeblich leeren Territorium eine in die Zukunft gerichtete, hierarchisierte Ordnung zu errichten beabsichtigten.<sup>138</sup> Es handelte sich um rationalistische Entwürfe, die eine geistige Ordnung der Realität aufzuzwingen versuchten. Die städtische Rationalisierung, Abstrahierung und Systematisierung war somit das Gegenteil eines konkreten Experimentierens mit lokalen Begebenheiten; sie repräsentierte einen körperlosen, entbundenen und abstrakt-universalistischen Rationalismus.<sup>139</sup> Trotz seiner Kritik am modernistischen Technikkult bewegte sich Quiroule in dieser Tradition, wie seine bereits auf der Titelseite angepriesene Stadtkarte verdeutlicht.

Während die längsten Passagen von *La Ciudad* detailreich das Leben in der anarchistischen Kommune schildern, dreht sich die

eigentliche Handlung um Supers Erfindung einer Maschine, die mit ihren unsichtbaren und tödlichen Vibrationen ihm und seinen Genossen helfen soll, die europäischen Geschwister aus der Tyrannei der Bourgeoisie zu befreien. Das Buch endet mit dem Ausblick auf den »Rest des Planeten«, der nun endlich durch den »Blitzstrahl« der Apparatur befreit werden könne. Endlich ertöne die »Hymne an die Anarchie [...] im Chor gesungen von den männlichen Urhebern des glorreichen Morgens«. <sup>140</sup>

Dieses Ende markiert mehr als nur eine besonders krude Variante einer konsequentialistischen Ethik. Quiroule entwickelte nämlich eine Vorstellung von Befreiung, die nur aus einem Zustand der absoluten Beziehungslosigkeiten – zwischen den Menschen und zwischen Mensch und Natur – erwachsen konnte. Supers voluntaristischer und maskulinistischer Zerstörungsschlag tilgte alles Überkommene und Uneingelöste: Statt eines In-Beziehung-Setzens von Praktiken aus unterschiedlichen Zeiten und Räumen konnte Quiroule sich Revolution nur als radikale Neusetzung vorstellen.

\*\*\*

Um 1898 hielt der katalanische Schriftsetzer Antonio Pellicer Paraire (1851–1916) in Buenos Aires eine Konferenzreihe über soziologische Fragen, die in der durch den italienischen Buchhändler und Anarchisten Fortunato Serantoni (1856–1908) geleiteten Monatszeitschrift *Ciencia Social. Sociología, artes y letras* abgedruckt wurde. <sup>141</sup> Pellicer Paraire, der bereits in den späten 1860er Jahren Mitglied einer Sektion der Ersten Internationale in Barcelona war und vor seinem Aufenthalt in Buenos Aires die USA, Mexiko und Kuba bereiste, gehörte zu jenen transnational vernetzten und mobilen Anarchist:innen der Jahrhundertwende, welche die Bewegung entscheidend prägten.

In seiner »Volkskonferenz über Soziologie« umkreiste Pellicer neben menschlichen Angelegenheiten die Sphäre des Nicht-Menschlichen. Als »Natur« bezeichnete er zum einen den gesamten Kosmos, ein Reich der »konstanten Transformation der Materie, die weder geschaffen wird noch jemals verschwinden wird und daher weder Anfang noch Ende hat«. <sup>142</sup> Zum anderen nannte er Natur die äußere Existenzgrundlage des Menschen, auf die alle gleichermaßen ein Anrecht hätten:

Strenge Ehrlichkeit und gesunde Logik verpflichten uns, jedes Recht auf private Aneignung natürlicher Dinge wie des Bodens, des Untergrunds und der Natur insgesamt abzulehnen, aus dem einfachen Grund, dass niemand sie geschaffen hat. Im Namen der Gerechtigkeit kann sich niemand das aneignen, was er nicht geschaffen hat oder ihm nicht gehört. Außerdem sind die natürlichen Elemente für die Existenz aller Wesen absolut unentbehrlich: Aus ihnen entspringt unser Leben, von ihnen hängt es ab, mit ihnen ist es verbunden; unsere gemeinsame Mutter ist die Erde, und sie bietet uns ihre großen Ressourcen zur vollständigen Befriedigung unserer Bedürfnisse an, ohne dass jemand ein Vorrecht oder einen Vorrang hätte. Wer also einen Teil der Erde und ihrer Produkte unter Ausschluss der anderen abtrennt und für sich alleine beansprucht, beraubt seine Brüder ihres Erbes und bedroht ihr Leben, denn er raubt ihnen die für ihre Existenz notwendigen Elemente. <sup>143</sup>

Ein Vierteljahrhundert nach den Eigentumsdebatten in der Ersten Internationale beschrieb Pellicer Paraire die Natur erneut als Gemeingut: Die Erde als »gemeinsame Mutter« war Eigentum der gesamten Menschheit, niemand dürfe Stücke heraus-trennen und für sich selbst beanspruchen. Wie er jedoch nur zu gut wusste, hatte das Stück Erde, auf dem er seine Rede hielt, eine ganz

spezifische Geschichte: Bevor die Europäer Amerika ohne legitime Ansprüche »erobert« und das »Auslöschten« der Indigenen herbeigeführt hätten, seien die ursprünglichen Bewohner »Nutznießer der Erde« gewesen.<sup>144</sup> Was aber bedeutet es in diesem Kontext, die Muttererde gemeinsam zu beanspruchen, wie es Paraire tat?

Paraires Verpflanzen des kollektivistischen Vokabulars der 1870er Jahre nach Argentinien verlieh diesen aus Europa stammenden anarchistischen Ökologien eine spezifische Bedeutung. Für die Kollektivist:innen der Schweiz und Frankreich erforderte das kollektive Gebrauchen der Erde eine herausfordernde Auseinandersetzung mit jenen, die seit Langem auf dem Land lebten, es bestellten und es gelegentlich selbst anzueignen versuchten. Ihre wissenschaftliche Vernunft der Naturverwaltung stieß auf sedimentierte Praktiken und Naturverhältnisse, die ein sauberes In-Beziehung-Setzen von Menschlichem und Natürlichem immer wieder durchkreuzten. Mit ihrer Wanderung über den Atlantik glaubten die Anarchist:innen, ebendieser verwirrenden Gemengelage entkommen zu können. Angeblich waren dort nur die Großgrundbesitzer zu enteignen, die sowieso nur ein distanziert-räuberisches Verhältnis zum Territorium unterhielten. Darin, so meine abschließende These, lag für die Anarchist:innen die utopische Kraft des argentinischen Territoriums. Sie entleerten das argentinische Territorium, weil sie sich eine Partnerschaft mit Naturdingen nur dann vorstellen konnten, wenn diese niemandem im Besonderen gehörten.

Hiermit stoßen wir auf eine konzeptuelle und praktische Herausforderung einer kollektiven Verwaltung von Gemeingütern – häufig »commoning« genannt.<sup>145</sup> Demnach erscheint es weitaus einfacher, etwas zu teilen, das vor dem Akt der gemeinsamen Inbesitznahme niemandem gehört hatte. Die Eigentumslosen finden vergleichsweise einfach zum kollektiven Gebrauch einer unberührten Natur. Dort aber, wo sich unterschiedliche Geschichten, Eigentümerschaften, Praktiken und Beziehungen kreuzen, hat

das Teilen ebenfalls einen Umgang mit dem Ungeteilten zu finden – dem »uncommon«, wie es die Anthropolog:innen Marisol de la Cadena und Mario Blaser nennen.<sup>146</sup> Voraussetzung dafür ist ein ernsthaftes Interesse an den verschiedenen Geschichten und Lebensweisen, die menschliche Kollektive an ein Territorium binden. Erst dann kann das »commoning« als das gedacht werden, was über das Teilen einer Ressource hinausgeht; nämlich als Versuch, unterschiedliche symbolische, affektive oder produktive Beziehungen zur Erde solidarisch aufeinander abzustimmen.<sup>147</sup>

# Widerständige Ökologien

Die Natur verstummt nicht nur, weil das Leben ausstirbt.<sup>1</sup> Stumm ist sie auch, weil die Modernen ihre Hörfähigkeit verloren zu haben scheinen. So zumindest lautet die Diagnose des Philosophen Baptiste Morizot. Die ökologische Krise beschreibt er als »Krise der Sensibilität«. Durch das Verschwinden oder die »Verringerung der Bandbreite an Affekten, Perzepten, Konzepten und Praktiken«, mit denen wir Beziehungen zum Lebenden knüpfen, fänden wir uns in einer nichtssagenden Welt wieder.<sup>2</sup> Ein Spaziergang im Wald oder auf den Feldern wird für uns zu einem Erlebnis der Stille und Ruhe, wo es doch eigentlich ein Eintauchen in eine Welt zirpender Grillen, singender, krächzender, klopfender, rufender Vögel, raschelnder Eidechsen und rauschender Blätter sein könnte.<sup>3</sup> Morizot zufolge handelt es sich bei der Umweltkatastrophe deshalb weniger um eine Krise der Natur auf der einen und eine Krise menschlicher Gesellschaften auf der anderen Seite, sondern vielmehr um eine Krise der »Beziehungen zum Lebendigen«, die auch eine der »politischen Aufmerksamkeit« sei.<sup>4</sup> Das Politische sei dann in den Momenten der Aufmerksamkeitsverschiebung zu suchen, in denen vormals unbedeutenden Wesen plötzlich Achtsamkeit

geschenkt wird, die Hörfähigkeiten geschärft und unverständliche Sprachen erlernt werden.

Morizot denkt die notwendige Ausdehnung des Aufmerksamkeitsradius und der Empfindsamkeit in Etappen, als Verschiebung der Schwelle des Nicht-Tolerierbaren. Die Überwindung der Krise der Beziehungen zum Lebendigen verlange eine Ausweitung umsichtiger Beziehungen von den Menschen auf die Nicht-Menschen. So wie die Herrschaft des Königs, die Ausbeutung der Arbeitenden und die Unterdrückung der Frauen nach und nach zu unerträglichen Zuständen geworden wären, gelte es nun auch das Zerstören des Nicht-Menschlichen zu politisieren:

Die Künste der politischen Aufmerksamkeit werden sich dann verändert haben, wenn wir die Ausplünderung des ozeanischen Lebens oder die Krise der Bestäuber als genauso unerträglich empfinden werden wie die Monarchie von Gottes Gnaden. Die Verachtung eines Teils der industriellen, inputorientierten Landwirtschaft gegenüber der Bodenfau­na muss ebenso unerträglich werden wie das Verbot des Schwangerschaftsabbruchs.<sup>5</sup>

Verstörend an dieser Passage ist zum einen, dass Morizot die Sorge um das Leid der Mitmenschen als endgültig etabliert und vollumfänglich erreicht darstellt, als ob demokratische Rechte, gute Arbeitsbedingungen und feministische Selbstbestimmung ein für alle Mal errungen wären. Zudem ist die Darstellung historisch verkürzt, denn die Geschichte des Natur- oder Tierschutzes zeigt, dass das Leid nicht-menschlicher Lebewesen zuweilen höher gewichtet wurde als dasjenige von Versklavten, Frauen oder Armen. Zum anderen beinhaltet die Passage einen voluntaristischen Aufruf an die Menschen, ihre Aufmerksamkeit von den Mitmenschen auf die Nicht-Menschen auszuweiten – ein Appell, der dort ver­hüllt, wo gesellschaftliche Strukturen ebendiese Ausweitung

erschweren, wenn nicht gar verunmöglichen. Demnach denkt Morizot die Erweckung einer Aufmerksamkeit für das Lebendige nur ungenügend im Zusammenhang mit einer widerständigen und herrschaftskritischen Praxis. Statt eines Denkens in Etappen - von der sozialen Frage zur ökologischen - müsste es meines Erachtens viel eher darum gehen, an eine Geschichte anzuknüpfen, in der Herrschaftskritik und ökologische Relationierung schon immer auf ambivalente und instabile Weise ineinander verstrickt waren.

### **Materielle Emanzipation**

An diesem Punkt ist es lohnenswert, sich auf die Anarchist:innen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts zurückzubesinnen. In dieser Umweltgeschichte des anarchistischen Emanzipationsverständnisses ging es mir um die Suche nach Momenten, in denen nicht-menschliche Umwelten für die von Befreiung träumenden Anarchist:innen von Bedeutung waren, da sie Emanzipation mitunter als Stärkung, Knüpfung oder Neuverteilung der Beziehungen zum Nicht-Menschlichen konzipierten. Diesen Sachverhalt habe ich mit dem Begriff der anarchistischen Ökologien ausgedrückt, der die Beziehungsgeflechte zwischen Menschen und Nicht-Menschen bezeichnet, die für den Aufbau von freien, gleichen und solidarischen Menschengemeinschaften für die historischen Akteur:innen von Bedeutung waren. Der Plural sollte verdeutlichen, dass es sich nicht um ein systematisches ›ökologisches‹ Denken handelte, sondern um jeweils ort-, zeit- und kontextabhängige Einbezüge des Nicht-Menschlichen in die emanzipatorischen Vorstellungswelten.

Diesbezüglich resoniert das anarchistische Emanzipationsverständnis in die Gegenwart hinein. Denn die aktuelle Umweltkatastrophe zeigt endgültig, dass Freiheit keineswegs als einseitiges Losreißen von den Eigensinnigkeiten, Unwägbarkeiten und

Zufälligkeiten der natürlichen Umwelten gedacht werden kann. Obschon der Horizont der Emanzipation nicht verschwindet – und es keineswegs sollte –, rufen die umwelt- und klimapolitischen Herausforderungen nach einem neuen Ausräumen zwischen den Freiheitsversprechen und ihren natürlichen Bedingungen. So neuartig die politische Herausforderung und so dringend das Neuerfinden scheinen mag: Ein Umweg über die Vergangenheit bleibt insofern nützlich, als er eine diskontinuierliche Geschichte von ökologisch verwurzelten Emanzipationsträumen offenlegt. Es zeigt sich, dass Befreiung immer eine materielle Dimension hatte und von einer kontroversen Reflexion über den Gebrauch der Welt begleitet wurde. Das politische Denken im Anthropozän kann auf diese Weise in eine gebrochene Geschichte ökologischer Reflexivitäten eingereiht werden, statt es durch einen Erweckungsmoment von der angeblich ignoranten Vergangenheit abzuheben.

In diesem Sinne darf diese Arbeit keineswegs als lineare Entstehungsgeschichte des modernen Umweltdenkens gelesen werden. Anarchistische Ökologien sind nicht – und dies ist nicht genügend zu betonen – mit einem ökologischen Anarchismus gleichzusetzen. Die angestrebten Naturverhältnisse waren nicht zwingend ›ökologisch‹ oder ›nachhaltig‹ nach dem heutigen Verständnis. Ich wollte die Fallstricke einer apologetischen Geschichte des ökologischen Denkens umgehen, denn diese sucht lediglich nach Hinweisen für ein mit der Gegenwart identisches Umweltdenken. Deshalb war mein Modus des Historisierens keiner der Ähnlichkeit, sondern vielmehr einer des Verstehens von heterogenen und diskontinuierlichen Versuchen, die Umgestaltung zwischenmenschlicher Beziehungen mit einer spezifischen ökologischen Relationierung zu verschränken.

Statt zu fragen, *ob* sich die Anarchistinnen und Anarchisten die Naturverhältnisse gemäß den heutigen ökologischen Standards und Erwartungen der Umweltschützer:innen vorstellten, fragte ich, *wie* für die Anarchist:innen die Naturbeziehungen verfasst

sein mussten, damit Emanzipation im Einklang mit der Natur war, wie sie es häufig formulierten. Man macht es sich zu einfach, wenn man den »Modernen« oder dem »Westen« Unwissen über die nicht-menschlichen Umgebungen unterstellt, denen sie ihr Leben verdanken. So kritisch sich ein solcher Gestus gibt, letztendlich mündet er in der selbstvergewissernden Vorstellung, dass ein Lüften des Schleiers ausreicht, um sich angemessen mit der Natur zu verbinden. Insofern aber Naturverhältnisse schon immer Teil der politischen Kontroversen waren, stellt sich eine viel destabilisierende Einsicht ein: nämlich, dass wir sogar halb-offenen Auges in ein räuberisches, zurechtendes, unsensibles, allzu beschränktes Verhältnis zu unseren Umwelten treten konnten. Genau deshalb ergibt es Sinn, alle Vorstellungen von Befreiung historisch zu analysieren und nach ihrer Materialität zu befragen, statt sie vorschnell mit einem arroganten Wisch auf dem Müllhaufen der Geschichte zu entsorgen.

Ein derartiges Durcharbeiten muss die Sphäre dessen, was wir heute als das »Ökologische« bezeichnen würden, ausweiten. Aus diesem Grund habe ich eine Heuristik entwickelt, die es vermag, die Diversität von Quellen und Themenfeldern in den Blick zu nehmen, in denen gesellschaftliche Naturverhältnisse politisiert wurden. In Bezug auf die hier untersuchten Anarchist:innen waren dies klassisch »soziale« Themenfelder wie Eigentum, Techniken, Erziehung und Globalisierung. Indem ich die anarchistischen Ökologien sozusagen in den Zentren des Denkens aufspürte, wollte ich einen Dualismus zwischen dem »Sozialen« und »Ökologischen« vermeiden. Das anarchistische Beziehungsgeflecht zum Natürlichen setzte nicht nur an den Rändern des Gesellschaftlichen an, während die von zwischenmenschlichen Beziehungen geprägten Sphären der »Gesellschaft«, »Ökonomie«, »Politik« oder »Familie« sprichwörtlich in der Luft hängenblieben.

Das erste Kapitel nahm die Eigentumsdebatten in den Blick, wie sie Ende der 1860er und in den 1870er Jahren in der

Internationalen Arbeiterassoziation geführt wurden und die Positionen der sich ausdifferenzierenden sozialistischen Bewegungen entscheidend geprägt haben. Die liberale Institution und Ideologie des Privateigentums strukturiert die modernen Weltverhältnisse ganz entscheidend, denn an dieser Stelle überschneiden sich zwischenmenschliche Herrschaftsverhältnisse und sachherrschaftliche Nutzformen der Natur.<sup>6</sup> Der kollektivistische Anarchismus problematisierte dieses Heraustrennen natürlicher Dinge aus dem »Lebensnetz« und versuchte die Kommodifizierung von Land und Ressourcen – mit Polanyi gesprochen das »vielleicht absurdeste Unterfangen unserer Vorfahren« – zu überwinden oder aufzuhalten.<sup>7</sup> Dies geschah vor dem Hintergrund einer spezifischen Konzeption von Arbeit und Aneignung. Die Unterscheidung zwischen handwerklichen Formen der Arbeit, bei denen der Rohstoff angeeignet und transformiert wird, und landwirtschaftlichen Arbeitsformen, die mit der Natur agieren, führte die Kollektivist:innen zur Problematisierung des kapitalistischen Privateigentumsverhältnisses. Bei der Arbeit mit Wäldern, Flüssen, Seen und dem Ackerland gehe es nicht um die Herstellung von Dingen, sondern um eine vernunftbasierte und kollektive Verwaltung der unabhängig vom Menschen bereitstehenden Reichtümer. Die kollektivistischen Anarchist:innen träumten von einem anderen, nutzenzielerischen Gebrauch der Welt und nicht nur von einem Austausch der Eigentümer:innen. Dabei griffen sie auf ältere, »frühsozialistische« oder physiokratische Theoriestränge zurück und verknüpften damit das Alte und Neue zu einer originellen intellektuellen Synthese.

Im zweiten Kapitel untersuchte ich die technischen Infrastrukturen des kommunistischen Anarchismus zwischen 1880 und 1910 und den Zugriff auf nicht-menschliche Umwelten, der diesen Infrastrukturen zugrunde liegt. Ausgangspunkt war der Befund, dass die Anarchokommunist:innen keinen unvereinbaren Widerspruch sahen zwischen dem Umgraben der Erde durch Minen,

Tunnel, Eisenbahnen, Stauseen oder Fabriken einerseits und einem »freien Verkehr« mit den natürlichen Umwelten andererseits. Es zeigte sich, dass Techniken im Anarchokommunismus als Teil eines planetaren Organismus angesehen wurden, die dem Erdkörper Lebenskraft verleihen und den irdischen Stoffwechsel von Energie und Materie gewährleisten sollten. Mechanismus und Organizismus, Prometheismus und Rücksicht auf natürliche Gesetzmäßigkeiten stellten für die Anarchokommunist:innen keine Gegensätze dar. Anders als es Carolyn Merchant darstellt, unterlag das organische Weltbild mit dem Anbruch der Moderne nicht vollständig einer rationalistisch-mechanischen Vorstellung der Natur.<sup>8</sup> Im Gegenteil, die organischen Ökologien des Anarchokommunismus zeigen, dass sich Ende des 19. Jahrhunderts eine Form des Organizismus sehr gut mit einem prometheischen, wissenschaftstreuen und maskulinistischen Verständnis von Techniken vertrug.

Das dritte Kapitel hatte als Gegenstand die anarchistische Pädagogik zwischen 1880 und 1920. Es stellte gewissermaßen das auf Selbstverhältnisse bezogene Pendant des ersten Kapitels dar, insofern ich gezeigt habe, wie in den Texten zur anarchistischen Pädagogik eine Konzeption des Selbst und des Körpers entwickelt wurde, die analog zum Besitz von natürlichen Ressourcen gedacht wurde. Die anarchistischen Pädagog:innen definierten Emanzipation nicht über ein ausschließendes und absolutes Eigentum der nicht-menschlichen Natur einerseits und einen instrumentellen Selbstbesitz der eigenen Fähigkeiten und des eigenen Körpers andererseits. Emanzipation war im Gegenteil das Resultat nutznießerischer Beziehungen zum eigenen Körper und zu den Umwelten. Pädagogik war die Technik, die dieses Verhältnis stiften sollte. Das imaginierte freie Individuum lebte nicht in sich geschlossen und instrumentell von seinen Kräften zehrend, sondern zur Welt hin geöffnet und mit seinen geistigen und körperlichen Fähigkeiten sozusagen kooperierend.

Im vierten Kapitel arbeitete ich die Kolonialität anarchistischer Utopien am Beispiel Argentiniens heraus. Parallel zur wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung Argentiniens avancierte die Region des Río de la Plata um die Jahrhundertwende zu einem Zentrum des globalen Anarchismus. Die aus Europa stammenden utopischen Vorstellungswelten einer selbstbestimmten Verwurzelung in Territorien, eines Gemeineigentums sowie befreiender Techniken blieben dabei auffallend konstant. Allerdings waren die Territorien, auf denen sie verwirklicht werden sollten, andere, insofern sie von kolonialen und rassistischen Beziehungen und Diskursen geprägt waren. Ich konnte zeigen, dass Anarchist:innen das argentinische Territorium als wüstenhaft und menschenleer auffassten und dabei klassisch koloniale Topoi reproduzierten. Um als »Land der Utopien« erscheinen zu können, musste das argentinische Territorium symbolisch entleert werden. Indigene Weisen, in der Welt zu sein und Beziehungen zum Nicht-Menschlichen zu knüpfen, wurden dafür unsichtbar gemacht.

### **Was offen bleibt**

Am Ende dieser historischen Reise gibt es keine abgeschlossene Antwort darauf, wie Emanzipation im Zeitalter der Klima- und Umweltkatastrophen neu zu erfinden sei. Vielmehr breiten sich vor uns Felder aus, die wir im kollektiven Streben nach Befreiung weiter bearbeiten sollten – mithilfe der Anarchist:innen, aber auch mit Unterstützung anderer Akteur:innen aus der Vergangenheit und Gegenwart.

Das erste Feld befindet sich zwischen den Koordinaten von *Befreiung und Land*. Im kollektivistischen Anarchismus war das Land in erster Linie eine Ressource, deren Gebrauch weitsichtig geplant werden musste; im kommunistischen Anarchismus war es ein Territorium, auf dem sich anarchistische Siedlungen

verstreuten und die Menschen sich bei der Arbeit und in ihrer Freizeit bewegten. Dieser Übergang war nur unter der Voraussetzung möglich, dass die »Landbeschränkung« als aufgehoben galt. Gingen die Kollektivist:innen noch von begrenzten Reichtümern aus, die man vernünftig verteilen und nutzen musste, waren die Anarchokommunist:innen davon überzeugt, dass die Erde alles hergeben könnte, dessen die Menschen bedurften. Paradoxerweise konnten sie sich genau deshalb einen Wiederanschluss an die Natur vorstellen, weil das Land aufgehört hatte, ein begrenzter Ressourcenlieferant zu sein. Doch heute müsste eine freiheitliche Beziehung zum Land einerseits seine Rauheit, seinen widerborstigen, eigensinnigen und wildwüchsigen Charakter anerkennen. Andererseits müsste sich die Landfrage nicht nur auf eine materielle Ressource beziehen, sondern noch viel mehr auf ein »System gegenseitiger Beziehungen und Verpflichtungen«, wie Glen Coulthard schreibt.<sup>9</sup>

Daraus ergibt sich das Problem der Beziehung zwischen *Befreiung und Landarbeit*. Der Übergang vom Kollektivismus zum anarchistischen Kommunismus war von unterschiedlichen Weisen geprägt, Landarbeit zu denken. Während die Kollektivist:innen Mühe bekundeten, den landgebundenen Bauern als revolutionäres Subjekt zu denken, träumten die Anarchokommunist:innen von einer Angleichung des Bauern an den Industriearbeiter. Der anarchokommunistische Bruch mit dem Industrialismus und Produktivismus war somit nur vordergründig. Zwar ging es um Dezentralisierung, um eine Zusammenführung von Stadt und Land, Landarbeit und Industriearbeit, jedoch immer unter der Voraussetzung, dass sich jegliche Arbeit an das Paradigma der Produktion anglich. Die Industrie blieb der Referenzpunkt, nicht so sehr in Form der maschinellen Ausstattung und Räumlichkeit als in Bezug auf die Weltverhältnisse, die sich mit ihr ausbreiteten. Heute wird dieses Produktionsparadigma insbesondere von zwei Seiten herausgefordert: einerseits durch anthropologische

Arbeiten über die Landarbeit, das Handwerk oder die Jagd, in denen deutlich wird, dass menschliche Arbeit keinen souveränen Schaffensakt, sondern einen komplexen Prozess des Aushandelns mit nicht-menschlichen Wesen und Dingen beinhaltet.<sup>10</sup> Andererseits machen Feminist:innen seit vielen Jahrzehnten darauf aufmerksam, dass bei der Sorge- und Reproduktionsarbeit keine passiven Dinge, sondern lebendige Leiber involviert sind.<sup>11</sup> Marx' Baumeister, der im Unterschied zur Biene »die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut«, wurde somit als anthropologischer Typus des Arbeitersubjekts entthront.<sup>12</sup>

Das öffnet das dritte Problemfeld zwischen *Befreiung und Körper*. Hier gibt es auf der einen Seite Affinitäten zwischen den anarchistischen Körperkonzepten um 1900 und neueren feministischen Theorien der Körperlichkeit. Erkennbar werden sie in einer Politisierung des Körpers als Ort der Erfahrung und subjektiven Entfaltung; einer Problematisierung des Dualismus zwischen Körper und Geist, Sinnlichkeit und Vernunft; einer Kritik an besitzindividualistischen, das heißt zurichtenden, disziplinierenden Körper- und Selbstverhältnissen. Andererseits haben genau diese Aspekte bei den Anarchist:innen zur Übernahme von eugenischen, rassistischen und ableistischen Positionen geführt. Wie ich argumentiert habe, ist der Grund dafür weniger in der versuchten Kopplung von Freiheit und körperlichem Organismus an sich zu suchen, als vielmehr in der spezifischen Art, wie sie ebendiesen Organismus dachten: als erstaunlich uniforme natürliche Grundlage, die Gleichheit nicht nur moralisch, sondern auch organisatorisch vorstellbar machte. Nicht zufällig besteht die Intervention feministischer Theoretiker:innen heute genau darin, Gleichheit, Solidarität und Freiheit ausgehend von der Verschiedenartigkeit und Unabgeschlossenheit von Körpern zu denken.<sup>13</sup>

Auf dem vierten Feld ist die Kopplung von *Befreiung und Bewegung* zu problematisieren, wie auch jüngst Eva von Redecker argumentiert hat.<sup>14</sup> Zweifach hat sich aus der vorangehenden Analyse des

anarchistischen Emanzipationsbegriffs eine Bewegungsabhängigkeit abgezeichnet. Mobilität war zum einen politisch wichtig, da sie eine globale Solidarisierung ermöglichte. Zum anderen war sie aus epistemologischen und ethischen Gesichtspunkten von Bedeutung als Voraussetzung für eine emanzipatorische Kenntnis und Wertschätzung der Natur. Der epistemologische und politische Universalismus des klassischen Anarchismus war somit bewegungszentriert. Seit Längerem gibt es nun aber schon Interventionen, die Erkenntnisprozesse feministisch als situiert und Befreiung in Indigener und abolitionistischer Tradition als ortsgebunden theoretisieren.<sup>15</sup> Dass ausgehend von einer »öko-territorialen Wende« der Umweltkämpfe im Globalen Süden, wie Maristella Svampa es nennt, auch die westeuropäischen Umweltbewegungen Orte und Territorien verteidigen, zeigt, wie sich die Vektoren Befreiung, Land und Bewegung an neuen Orten zu kreuzen beginnen.<sup>16</sup> Dabei ist mit Kristin Ross zu betonen, dass keine essenzialisierten Landstücke verteidigt werden, sondern Beziehungen zu Mitmenschen und Mehr-als-Menschen, die sich im Laufe des Verteidigens selbst transformieren.<sup>17</sup>

Das tangiert schließlich die Beziehung zwischen *Befreiung und nicht-menschlicher Alterität*. Traditionell betont die linke Ökocritik, dass sich die Dualismen von Mensch und Natur, Mann und Frau, Weißen und Nicht-Weißen, Kolonien und Zentren überlagern – ihnen sind somit stets Herrschaftsverhältnisse eingeschrieben. Die wirklich schwierige Frage ist aber, wie diese Gegenüberstellungen aufgebrochen werden sollten. Die klassischen Anarchist:innen sahen eine Antwort in der Herstellung einer dialektischen Einheit von Mensch und Natur, bei der Freiheit nicht Abkehr von Natürlichem, sondern Rückkehr zu einer Koevolution unter menschlicher Regie bedeutete. Eine solche Option läuft indes Gefahr, die Alterität des Nicht-Menschlichen im Namen eines zwar sorgsam, aber dennoch klar menschlich dirigierten Zusammenspiels zu verdrängen. So könnte Reclus' viel

zitiertes Satz, nach dem der »Mensch die zum Selbstbewusstsein gelangte Natur« sei, ebenso gut von den gegenwärtigen Befürworter:innen eines »guten«, weil menschlich kontrollierten Anthropozäns beansprucht werden.<sup>18</sup> Genauso wie Marx' frühe Formel des Kommunismus als »vollendeter Naturalismus = Humanismus«, als »vollendeter Humanismus = Naturalismus« zu einer »Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen und der Natur« führen kann, die keine radikale Alterität des Nicht-Menschlichen zulässt.<sup>19</sup>

Eine stark von der Anthropologie nicht-westlicher Gesellschaften entwickelte Alternative dazu besteht darin, das Ungedachte dieser Vermittlungsversuche von Natur und Kultur herauszuarbeiten. Denn stets werden zwei große, homogene Kontinente aufeinander bezogen. Was aber passiert, wenn wir die Perspektive verschieben und den Fokus auf spezifische Beziehungen zwischen Menschen und Nicht-Menschen legen? Dann könnte eine »Alterität ohne Trennung« denkbar werden, indem das gemeinsame, durch Aushandlungsprozesse geprägte Bewohnen der Welt in den Vordergrund rückt.<sup>20</sup>

Das würde ausdrücklich keine nostalgische Suche nach einer harmonischen Einheit zwischen Mensch und Natur bedeuten. Christoph Menke liegt gänzlich falsch, wenn er Philippe Descola eine Suche nach »Kontinuitäten« zwischen »Natur und Geist« unterstellt und dadurch den Freiheitsbegriff bedroht sieht.<sup>21</sup> Tatsächlich zeigt der französische Anthropologe, dass menschliche Kollektive auf stets unterschiedliche Weise Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen den Entitäten herstellen. Eine animistische Gemeinschaft sieht sich gerade nicht in einer kontinuierlichen Beziehung zur Natur, sondern interagiert auf komplexe, zugewandte, aber auch teils gewaltvolle Weise mit personenhaften Nicht-Menschen.<sup>22</sup> Descolas' Argument ist, dass sich solche Identifikationsmodi nur ungenügend mit den Begriffen Natur und Kultur beschreiben lassen.

Sind die großen Bereiche der Natur und Kultur einmal brüchig geworden, löst sich das Problem der Freiheit nicht mehr einfach durch eine geradezu wundersame Dialektik, die mit Adornos Worten zeigt, »wie der Geist durch seine Entgegensetzung zur Natur mit der Natur verbunden ist.«<sup>23</sup> Menschliche Freiheit verlangt eine viel sorgfältigere und kleinteiligere Arbeit an den Beziehungen, die wir mit Nicht-Menschen unterhalten. Mit seinem über jahrelange Feldstudien bei den Achuar geschulten Blick sieht Philippe Descola Ansätze davon in den Landbesetzungen Frankreichs – den sogenannten Zones à Défendre (ZAD) –, wo unterschiedlichste Menschen versuchen, ein Territorium anders zu bewohnen, indem sie Beziehungen zu Nicht-Menschen aufbauen und pflegen.<sup>24</sup>

Wie aber lässt sich in einer durch kapitalistische, patriarchale, rassistische und koloniale Verhältnisse geprägten Welt menschliche Befreiung in spezifischen Beziehungen zu nicht-menschlichen Anderen komponieren? Herrschaft und Ausbeutung, aber auch Widerstand und Kritik werden in den vorgestellten anthropologischen Ansätzen nur sehr begrenzt thematisiert. In seinem monumentalen Werk handelt Descola beispielsweise Herrschaft und Ausbeutung in wenigen Sätzen ab, indem er sie als den von ihm identifizierten sozialanthropologischen Beziehungsschemata inhärent postuliert. Produktion, Tausch, Raub, Gabe, Schutz oder Übermittlung verbergen Herrschaft und Ausbeutung »als eines ihrer Bestandteile«, so seine These. Denn es komme »selten vor, daß sich Ausbeutung und Herrschaft denen, die sie betreffen, als solche darstellen [...]«.«<sup>25</sup> Vom zweifelhaften empirischen Wahrheitsgehalt dieser Aussage einmal abgesehen, wäre sie natürlich per se noch längst kein Argument dafür, sich nicht theoretisch und ethnografisch mit diesen seltenen Momenten zu befassen.

So stehen wir vor dem letzten Themenfeld der Beziehung zwischen *Befreiung und Herrschaftskritik*, zu dem uns die Anarchist:innen noch einiges zu sagen haben. Denn anarchistische

Ökologien waren ganz offensichtlich herrschaftskritisch: Ihre Realisierung hing von der Zerstörung oder Verweigerung dominanter Beziehungsformen ab. Viele in dieser Arbeit herausgearbeiteten Naturverhältnisse waren definitionsgemäß mit den kapitalistischen und autoritären Formen inkompatibel. Dem kollektiven Gebrauch der Erde standen vom Staat geschützte Privateigentümer im Weg; das Umgraben des Planeten durch kleinräumige und flexible Techniken wurde durch die kapitalistische Tendenz zur Monopolbildung und Zentralisierung verhindert; das emanzipatorische Erziehen der Kinder verlangte eine Verweigerung der Disziplinierung in Schule, Militär und Fabrik.

Morizots eingangs zitierter voluntaristischer Aufruf, unsere Aufmerksamkeitssphäre auf Nicht-Menschen auszuweiten, ist demnach unbefriedigend. Mit den Anarchist:innen müssen wir vielmehr fragen, wo und wann es Formen der Beziehungen zu Mitmenschen und Nicht-Menschen gibt, die uns wünschenswert erscheinen, und weshalb wir davon abgehalten werden, diese umfassend auszuleben. Veränderung findet dann in den Spalten zwischen Herrschaftssystemen statt, wo die dominanten Beziehungsformen unterbrochen, gestört und womöglich überwunden werden – und zwar dadurch, dass im Akt des Widerstrebens und Unterbrechens Untergründiges an die Oberfläche geholt und Neues eingeübt wird.<sup>26</sup> Genauso, wie es die Anarchist:innen mit ihrer präfigurativen Politik schon lange theoretisieren.

Dann aber sind Veränderungen niemals eindeutig – nie werden die »Modernen« mit einem Satz aus dem beengenden Kreis der naturalistischen Ontologie hinausspringen. Vielmehr gilt es wie Charbonnier anzuerkennen, dass »Bewährungsproben für dominante Schemata der Beziehungen zur Natur immer ausgehend von bereits existierenden moralischen und praktischen Ressourcen entstehen«.<sup>27</sup> Diese demütige, weniger voluntaristische Haltung erlaubt ein kritisches Anknüpfen an vergangene Traditionen, da sie auf der Einsicht beruht, dass wir weder die

Ersten noch die Letzten sind, die Emanzipation und Ökologie aufeinander abzustimmen versuchen. Vielleicht sind wir tatsächlich »auf der Erde erwartet worden«, <sup>28</sup> um eine intellektuelle Erbschaft anzunehmen und sie mit vielen anderen gedanklichen Reichtümern zu ergänzen.



## Max Nettelau Zeisig-Gefährten

Nach dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges lebte der erste Historiker und Archivar des Anarchismus, Max Nettelau, in Armut und von seinen Genoss:innen abgeschnitten in Wien. In den *Temps Nouveaux* wurde gar zur finanziellen Unterstützung des unermüdlischen Sammlers anarchistischer Schriften aufgerufen.<sup>1</sup> Trotzdem war er nicht ganz allein. »Zeisige« – wahrscheinlich handelte es sich um Erlenzeisige (*Spinus spinus*) – schwirrten durch sein Arbeitszimmer, wie er in einem Manuskript von 1916 über seine Erfahrungen bei der Vogelhaltung festhielt. »Beim Essen sitzt schon bald einer am Tellerrand, sogar auf der Gabel in meiner Hand.« Selbst bei seinen Arbeiten leisteten sie ihm Gesellschaft. Manch ein Zeisig saß schon auf seiner Feder, seiner Schulter oder seinem Kopf. Weitaus häufiger kam es vor, dass einer auf dem Rand des Buches oder der Zeitung, die Nettelau gerade las, Platz nahm.<sup>2</sup>

Ideal für die darin lebenden Wesen war dieses Zimmer nicht, das Max Nettelau mit seinen Finkenvögeln teilte. Dessen war er sich nur zu bewusst. Gerne hätte er sich eine große »Volière« geleistet, doch seine »Verhältnisse« zwangen ihn dazu, mit einem speziesübergreifend geteilten Raum mit zwei Fenstern vorliebzunehmen.<sup>3</sup> Ein Käfig mit zwei geöffneten Türen stand in einer Ecke,

und darüber ragte ein mit Baumzweigen nachgebauter »Wald«. <sup>4</sup> So richtete er seinen Vögeln eine »Heimstätte« ein, die das »übrige Zimmer dann fast ungestört und unbeschmutzt« ließen. <sup>5</sup>

Nettlau führte sehr genau Buch über die Vögel, die er »besaß« – die bei ihm im Zimmer hausten, müsste man wohl eher sagen. Während er einige kaufte, flogen andere zu. Im Mai 1912 waren es insgesamt acht. Sechs flogen zu jener Zeit als »Vagabunden« im Zimmer umher, während zwei aufgrund ihres Alters des Fliegens nicht mehr fähig waren und in ihrem Käfig nur ungeduldig auf den regelmäßigen »Besuch« ihrer Gefährten warteten. <sup>6</sup>

Vor allem aber beobachtete Nettlau sie. Oder vielleicht müsste ich es auch hier anders formulieren: Sie begutachteten sich gegenseitig; gemeinsam lernten sie zu interagieren, die noch so kleinsten Bewegungen ihrer Körper zu lesen, die Gegenstände im Zimmer mit konkreten Handlungen in Verbindung zu bringen. »Sie sind wild und zutraulich zugleich«, beobachtete Nettlau. An der unscheinbarsten Haltung seiner Hand konnten die Zeisige erkennen, wenn Nettlau sie einfangen wollte. Flink entzogen sie sich dann dem Griff und stießen Klage- oder Schreckrufe aus. So mancher mochte ihm »ein Jahr lang nicht in die Hand geraten«. Trotzdem scheuten sie die Nähe zum anarchistischen Gelehrten keineswegs. War er mit Dingen im Käfig beschäftigt, oder brachte er ihnen die ausgeklügelt zusammengestellte Nahrung aus mehr als vierzig Samen, Blättern, Knospen und Würmern, dann duldeten sie seine körperliche Anwesenheit ohne Widerstreben. Nettlau war überzeugt: Sie vermochten seine »Absicht« zu »verstehen« und »errathen«; sie lasen ihre Umgebung und wussten, wenn er sich an »etwas ihnen gehörige[m]« zu schaffen machte – dem Glas mit den Fichtenkernen etwa. <sup>7</sup>

Deshalb sprach er von einer »Zutraulichkeit« und einer »Anpassung an neue Nahrungsverhältnisse«. Sehr wahrscheinlich wusste Nettlau, dass Zeisige zur Ordnung der Finken (Fringillidae) gehören und damit mit den Darwinfinken (Geospizini), anhand

derer Darwin seine Evolutionstheorie entwickelte, namensverwandt sind. Doch unter Anpassung verstand Nettlein etwas anderes als einen stummen biologischen Vererbungsvorgang über mehrere Generationen hinweg. Die Anpassung, von der er sprach, war ethologischer und vor allem individuell spezifischer Art. »Jeder Vogel führt so sein geistiges Leben für sich und die anderen beachten dies in gewissem Grade, machen es nach [...], oder bleiben wie sie sind.« Er bewunderte das »praktische, direkte, zielbewusste [sic] jeder Action«, die Individualität und »Specialität« jedes Einzelnen.<sup>8</sup>

Ich kann der Versuchung nicht widerstehen, die Beziehung zwischen den Zeisigen und Nettlein mit Donna Haraways Worten als eine zwischen Gefährt:innenspezies zu beschreiben.<sup>9</sup> Als relationales Mit-Werden zwischen verschiedenen Wesen beschreibt die feministische Theoretikerin solche Beziehungen der Kokonstitution und Koevolution. Untergraben wird dadurch die scharfe Trennlinie zwischen Natur und Kultur, welche den Beziehungen zwischen vernunftbegabten Menschen und instinktiv handelnden Tieren scheinbar innewohnt. Auch Tiere interpretieren aktiv ihre Umwelt, reagieren jeweils situationsgebunden und individuell auf Reizstimuli – kurz: Handlungsfähigkeit ist nicht einzig im Bereich der menschlichen ›Kultur‹ angesiedelt.<sup>10</sup>

Zu Menschen werden die Zeisige dadurch noch lange nicht. Ich glaube nicht, dass Nettlein seine Vögel anthropomorphisieren wollte, als er in einem Brief an seinen Genossen Jacques Gross ganz zum Schluss, noch nach seiner Unterschrift, einen wie beiläufig hingekritzelten Gedanken anfügte: »Die Vögel denken wie Sie und ich.«<sup>11</sup> Ein kleines Detail bei der Betonung macht hier einen signifikanten Unterschied. Anthropomorphisierend ist die Aussage, wenn es vor allem um das ›Wie‹ geht. Dann wären die Finken tatsächlich Wesen, die wie Menschen denken. Fokussiert man indes auf das Verb, ändert sich das Bild. Dann wäre die Botschaft vielmehr: Vögel verhalten sich denkend zur Welt, wie auch wir Menschen denkend mit unserer Umgebung interagieren. Im Zentrum

steht eine vergleichbare Beziehung zur Welt. So wie das Blut, das vom Jaguar getrunken wird, dem Maniok-Bier ähnelt. Womit die vom Anthropologen Eduardo Viveiros de Castro beschriebenen Amerindios gerade nicht meinen, dass es Maniok-Bier ist, sondern dass sich zwei andersartige Wesen auf vergleichbare Art und Weise zu den Dingen verhalten, die sie umgeben.<sup>12</sup>

So störte sich Nettleau an jenen Vogelhaltern, die ihren Gefährten »wie Kindern, beibringen das Futter zu fressen und sorgsam umzugehen«. <sup>13</sup> Vögel waren eben keine Menschenkinder. <sup>14</sup> Seine gesamten Aufzeichnungen zielten darauf ab, durch geschärfte Aufmerksamkeit die Differenz zur Vogelspezies und ihren spezifischen Individuen zu verstehen. Weder allgemeingültige Sinnesreize noch abstrakte Regeln konnten eine gute Beziehung zwischen Gefährt:innenspezies ausmachen. Nur ein Wissen um das denkende und verstehende Handeln der Zeisige, ihre stets spezifische Anpassung an die Umgebung und Gefährten brachte Nettleau dazu, sein Zimmer speziesübergreifend zu teilen. »Ich glaube nicht«, bilanzierte er, »dass ein anderer Contact als dieses Nützlichkeitsverhältnis hergestellt werden kann, wenigstens solange die Vogelsprache unbekannt bleibt.«<sup>15</sup> Zwischen Nettleau und den Zeisigen herrschte eine Beziehung in »signifikanter Andersartigkeit«, würde Haraway sagen, in der gegenseitige »Nützlichkeit« etwas anderes war als eine verdinglichende Instrumentalisierung. Und wo man sich mangels einer gemeinsamen Sprache bei der Interaktion immer nur situativ an Fragmenten von Gesten, Gerüchen oder Geräuschen orientieren konnte.

Bisher ging ich in dieser Arbeit unterschiedlichen Beziehungen zu verschiedenen Teilen der Natur auf die Spur. Anarchistische Ökologien bezogen sich wahlweise auf Rohstoffe und Körper, Unberührtes und vom Menschen Transformiertes, ein nicht-menschliches Anderes und einen allumfassenden Kosmos. Aber immer war »Natur« etwas Generisches. Hier begeben sich mich zum ersten Mal auf das Feld einer situierten Beziehung zu

leibhaftigen nicht-menschlichen Wesen. Nettlaus unveröffentlichte Abhandlung war ein Ratgeber, der seine Beziehungen zu den Vögeln keineswegs metaphorisch verstand. Es ging um die konkreten Vögel in Fleisch und Blut mit ihren sorgfältig notierten Zeitpunkten des Kaufs, Zuflugs oder Todes, ihren gesundheitlichen Gebrechen und Verhaltensweisen. Sie standen nicht für ein verallgemeinerbares Verhältnis zu allen Zeisigen, allen Vögeln oder gar allem Lebenden. Sie standen für sich alleine. Und das reichte aus, um implizit eine Ethik der gegenseitigen Aufmerksamkeit zu entwickeln.

Es war der in Argentinien lebende Pierre Quiroule, der bei der Frage nach den Beziehungen zu den Vögeln eine höhere moralische Flughöhe bevorzugte. »Ich liebe die Vögel, aber in Freiheit«, gestand er Nettlaus sein Mitleid mit den eingesperrten Tieren ein.<sup>16</sup> Letztgenannter bevorzugte wie Haraway einen »Modus des In-Beziehung-Stehens, der allerdings nicht per se gut ist«, eine situationsgebundene Ethik ohne klare und unbedingte Prinzipien, wie Katharina Hoppe schreibt.<sup>17</sup> Seinen persönlichen »Egoismus« als Grund für die Zeisig-Haltung räumte Nettlaus bereitwillig ein, setzte ihm jedoch strikte Grenzen. »Ich will von den Vögeln nichts, keine Kunststücke etc., will nur ihnen den Verlust der Freiheit in gewissem Grade vergüten«, hielt er fest.<sup>18</sup> Nichts war unschuldig und schon gar nicht symmetrisch an der Beziehung zwischen den Wesen in Nettlaus Zimmer. Nettlaus investierte mit dieser »Vergütung« in eine Beziehung, die von beiden Gefährtspezies viel abverlangte.

In seinem geteilten Zimmer erkannte er die Ambivalenzen der Beziehungen zwischen Gefährtspezies, die Zutraulichkeit, Respekt und Vertrauen genauso in sich bargen wie einseitigen Opportunismus oder Zwang. Sein ethischer Kompass wies auf die Bemühung, seinen Zeisigen »ein Maximum von Genussmöglichkeit und Unterhaltung [zu] verschaffen«. Darin unterschied er seinen erfahrungsbasierten Ansatz von der wissenschaftlichen Literatur

und ihren »dilletantischen und commerciellen Ausläufern«, die »stets das Minimum von Bedürfnissen eines gefangenen Vogels feststellen« und »alles übrige für Spielerei« halten.<sup>19</sup> Was Nettleau in diesem Manuskript implizit andeutete, war eine situationsgebundene Ethik der Aufmerksamkeit, der abstrakte Prinzipien wie Freiheit oder Schutz fremd waren.

Verlassen wir hier womöglich endgültig das Terrain einer naturalistischen Kosmologie? Eindeutig zu beantworten ist die Frage nicht. Und das ist gut so. Denn dies ist womöglich der einzige Weg, die Geschichte nicht zu verschließen. Nur so lassen sich die Spalten innerhalb herrschender Ordnungen offenhalten, sodass ein »ontologischer Schmuggel«, wie ihn Stépanoff nennt, stattfinden kann.<sup>20</sup>

Natürlich blieb Nettleau der naturalistischen Kosmologie der Anarchist:innen in vielen Bereichen treu. Seine Position ähnelt jener des Direktors des zoologischen Gartens von Zürich, dessen Beziehung zu einem Delfin Claude Lévi-Strauss als Vereinigung von »Klassifikationslehre und zarte[r] Freundschaft« beschreibt.<sup>21</sup> Beide »verhandelten« zwischen unterschiedlichen Weisen, in der Welt zu sein, wie es Tim Ingold formulieren würde.<sup>22</sup> Zwischen den getrennten und schwer zu vereinbarenden Polen einer grenzenlosen Liebe und einer kompromisslosen Instrumentalisierung des »Natürlichen« tut sich somit ein Raum auf, der die unterschiedlichen Weisen, die »*anthropogene Gewalt* zu begreifen, zu verteilen und zu organisieren«, in den Blick nimmt.<sup>23</sup> Die Beziehung zwischen Nettleau und den Zeisigen war somit eine politische.

Hierin zeichnet sich meiner Meinung nach ein wichtiges Korrektiv zu abstrakten Prinzipien im Umgang mit der Natur ab. Weder der »vernünftige Stoffwechsel mit der Natur« (Marx) noch die Konzeption von Freiheit als »Anerkennung der Naturgesetze« (Reclus) alleine beantworten die Frage, wie sich menschliche Kollektive konkret in der Welt verorten sollten.<sup>24</sup> Die Vernunft muss eine situierte werden. Erst dann lässt sie sich zu einem unabgeschlossenen Ganzen verweben.

Als ethische oder strategische Richtschnur dienen die großen Prinzipien dennoch, wenn wir sie weniger als abschließende Antwort denn als Ausgangspunkt für Fragen verstehen, die es zu stellen und auszudiskutieren gilt. Innerhalb von eingehegten Eigentümern sind speziesübergreifende Allianzen überhaupt nicht einübbar; wer nicht die Mittel kontrolliert, mit denen nicht-menschliche Kräfte eingespannt werden, kann über deren verantwortungsvolle Anwendung nicht bestimmen; wer nicht über den eigenen Körper verfügt, kann ihn nicht einsetzen, um andere freiwillig und mit Freude zu umsorgen; wessen spezifische Weise, in der Welt zu sein, nicht anerkannt wird, kann sich nur unter großer Mühe gegen die gewaltsamen Epistemizide wehren.

Wenigstens ein Zimmer braucht es, um neue speziesübergreifende Beziehungen zu knüpfen. Solche Räume bestenfalls kollektiv zu wahren, zu schaffen und zu vermehren, ist und bleibt die dringende Aufgabe einer widerständigen Ökologie.



## DANK

Das Endprodukt einer Forschungsarbeit ist in Form eines Drucks klar umrissen. Die Anfänge hingegen sind ausgefranst und verzweigt. Sie schriftlich festhalten zu wollen, beinhaltet immer die Gefahr des Vergessens und Vereinfachens.

Meine Familie hat mich stets umsorgt. Meine Mutter hat die bewundernswerte Kraft aufgebracht, Geschichten nicht zu wiederholen. Meinem Vater verdanke ich die Erkenntnis, dass Pflanzen ihren eigenen Kopf haben und Gärtnern keine Arbeit mit einer passiven Natur ist.

Meine Freund:innen und aktivistischen Gefährt:innen stehen stets am Anfang meiner intellektuellen Interessen. Sie reißen mich immer wieder aus der akademischen Nabelschau, indem sie für andere Lebensweisen eintreten. Ihretwegen kann ich mir eine Vergangenheit vorstellen, in der es auch anders hätte kommen können. Namentlich danken möchte ich Leo, mit dem ich mir vor rund dreizehn Jahren das erste Mal einen glücklichen Menschen vorgestellt und einen Zutritt in die Welt der Bücher gefunden habe. Seit ähnlich langer Zeit finde ich mich mit Elisabeth an immer neuen Orten wieder. Ihre Lebensfreude, ihre Sensibilität und ihr Gerechtigkeitsgefühl sind äußerst ansteckend.

Die ersten Fahrten zu den anarchistischen Ökologien haben Louise Michel und die Pariser Kommunard:innen gelegt. Über das schöne Buch von Kristin Ross habe ich erstmals von ihrer aufregenden Gedankenwelt erfahren. Seit Beginn dieser Entdeckungsreise hat Caroline Arni mich beraten, unterstützt und begleitet. Wie die anarchistischen Lehrerinnen in diesem Buch ließ sie mich mit ihrer Offenheit und intellektuellen Neugier einen eigenen Zugang zu meinem Gegenstand finden.

Unter ihrer Betreuung sowie jener von Julia Tischer und Antoine Acker, der mich an seinem großen umwelthistorischen

Wissen teilhaben ließ, habe ich zwischen 2017 und 2022 im Rahmen eines Dissertationsprojekts an der Universität Basel zu den anarchistischen Ökologien geforscht. Am dortigen Departement Geschichte, dem Denkkollektiv Klima und Geschichte und vor allem an der Professur für Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts fand ich zahlreiche Schreibgefährt:innen und Mitdenker:innen: Céline Angehrn, Brigitta Bernett, Claire Blaser, Lea Bühlmann, Jennifer Burri, Lisa Cronjäger, Simona Isler, Mirjam Hähnle, Yves Hänggi, Katharina Hermann, Nadja Klopprogge, Amos Kuster, Anna Leyrer, Jonathan Pärli, Rhea Rieben, Sophia Polek, Robert Pursche, Linus Rügge, Anja Suter, Mischa Suter, Jonas Wenger, Fiona Vicent, Aline Vogt. Mit Carla Roth saß mir in den ersten Forschungsjahren bald eine Freundin gegenüber, mit der ich Freude und Frust am akademischen Arbeiten teilen konnte. Dank der zahlreichen Studierenden, die ich begleiten und mit denen ich mich austauschen durfte, war meine Forschung etwas weniger selbstbezogen.

Über die Geschichte des Anarchismus zu forschen, hat den Vorteil, dass man vielen Menschen begegnet, die nichts vom Eigentum an Ideen und Texten halten und somit großzügig teilen. In diesem Zusammenhang möchte ich dem Centre International de Recherche sur l'Anarchisme in Lausanne danken, besonders Marianne Enckell, von deren Gastfreundschaft und enzyklopädischem Wissen ich wochenlang profitieren durfte. Auch den hilfsbereiten Archivar:innen des Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas in Buenos Aires und dem Institut für Sozialgeschichte in Amsterdam gebührt großer Dank. Schließlich haben die Beitragenden zum Dictionnaire Biographique du Mouvement Ouvrier über Jahrzehnte eine wertvolle Grundlage geschaffen, ohne die ich den Anarchist:innen und ihren Netzwerken nie auf die Spur gekommen wäre.

Frühere Versionen dieses Buches wurden von vielen Menschen gelesen und kommentiert. Ein besonderer Dank gilt Markus

Bardenheuer, Mirjam Hähnle, Robert Pursche, Maria Tranter und Jonas Wenger, die die Endversion meiner Promotionsarbeit gelesen und kommentiert haben. Und natürlich Rebecca Zeil von Matthes und Seitz Berlin, ohne die aus dieser Dissertation nie ein Sachbuch geworden wäre.



## ANMERKUNGEN

### Einleitung

#### **Eine Umweltgeschichte der Emanzipation**

1 *Bulletin de la Fédération Jurassienne* 6 (06.02.1876), S. 4.

2 Vgl. *Bulletin de la Fédération Jurassienne* 7 (13.02.1876), S. 4.

3 Vgl. ebd.

4 Vgl. *Bulletin de la Fédération Jurassienne* 9 (27.02.1876), S. 4.

5 Vgl. *Bulletin de la Fédération Jurassienne* 10 (05.03.1876), S. 4.

6 Vgl. *Bulletin de la Fédération Jurassienne* 11 (12.03.1876), S. 4.

7 Vgl. *Bulletin de la Fédération Jurassienne* 15 (09.04.1876), S. 4.

8 Vgl. *Bulletin de la Fédération Jurassienne* 17 (22.04.1876), S. 4.

9 Bei der Verwendung geschlechtergerechter Sprache besteht meines Erachtens eine Spannung zwischen konsequentem Gendern und Treue gegenüber der Selbst- oder Fremdbezeichnung historischer Akteur:innen. Der klassische Anarchismus war eine von Männern dominierte Bewegung, besonders was die schreibenden Anarchisten betrifft. Dies spiegelt sich deutlich in den von mir untersuchten Quellen und ihren Autoren wider. Ein konsequentes Gendern würde diesen Umstand verschleiern. Deshalb habe ich mich dafür entschieden, Begriffe dann mit einem Doppelpunkt zu gendern, wenn explizit von Gruppen beider Geschlechter die Rede ist. Hingegen verwende ich das Maskulinum, wenn ich mich in meinen Aussagen auf Quellen von männlichen Autoren stütze. Wenn ich Quellen paraphrasiere, übernehme ich das generische Maskulinum des Ursprungstextes. In den Graubereichen dieser Grundsätze sind Inkohärenzen nicht ausgeschlossen.

10 Vgl. Florian Eitel, *Anarchistische Uhrmacher in der Schweiz. Mikrohistorische Globalgeschichte zu den Anfängen der anarchistischen Bewegung im 19. Jahrhundert*, Bielefeld 2018, S. 350.

11 Milo Probst, »Mit Klassenkämpfen ins Anthropozän. Naturverhältnisse im französischsprachigen Anarchismus, circa 1870–1914«, in: *Geschichte und Gesellschaft* 46/4 (2020), S. 606–633.

- 12 Vgl. Christophe Bonneuil, Jean-Baptiste Fressoz, *The Shock of the Anthropocene. The Earth, History and Us*, London 2017.
- 13 Jean-Luc Chappey, Julien Vincent, »A Republican Ecology? Citizenship, Nature and the French Revolution (1795–1799)«, in: *Past & Present* 243/1 (2019), S. 109–140, hier S. 113.
- 14 Vgl. Nicole Loraux, »Éloge de l’anachronisme en histoire«, in: *Espaces Temps* 87/1 (2005), S. 127–139.
- 15 Einschlägig: George Woodcock, *Anarchism. A History of Libertarian Ideas and Movements*, Harmondsworth 1971; Peter Marshall, *Demanding the Impossible. A History of Anarchism*, Oakland 2010; Lucien Van der Walt, Michael Schmidt, *Schwarze Flamme. Revolutionäre Klassenpolitik im Anarchismus und Syndikalismus*, Hamburg 2013.
- 16 Vgl. Marianne Enckell, *La Fédération jurassienne. Les origines de l’anarchisme en Suisse*, Genève 1971.
- 17 Vgl. Eitel, *Uhrmacher*, 2018, S. 14. Ebenfalls: Van der Walt, Schmidt, *Flamme*, 2013; Benedict Anderson, *The Age Of Globalization. Anarchists and the Anti-Colonial Imagination*, London 2013; Steven Hirsch, Lucien van der Walt (Hg.), *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Post-colonial World, 1870–1940. The Praxis of National Liberation, Internationalism, and Social Revolution*, Boston 2010; Dave Berry, Constance Bantman (Hg.), *New Perspectives on Anarchism, Labour and Syndicalism. The Individual, the National and the Transnational*, Cambridge 2010.
- 18 Vgl. Mathew Wilson, Ruth Kinna, »Key Terms«, in: Ruth Kinna (Hg.): *The Continuum Companion to Anarchism*, London 2012, S. 329–352, hier S. 334.
- 19 Vgl. Daniel Loick, *Anarchismus zur Einführung*, Hamburg 2017, S. 11.
- 20 Vgl. z. B. Davide Turcato, »Italian Anarchism as a Transnational Movement, 1885–1915«, in: *International Review of Social History* 52/3 (2007), S. 407–444; Constance Bantman, Bert Altena (Hg.), *Reassessing the Transnational Turn. Scales of Analysis in Anarchist and Syndicalist Studies*, Oakland 2017.
- 21 Vgl. Davide Turcato, *Making Sense of Anarchism. Errico Malatestas Experiments with Revolution, 1889–1900*, Basingstoke 2012; Bert Altena, »Anarchism as a Social Movement, 1870–1940«, in: *Sozial.Geschichte Online* 18 (2016).

- 22 Latour, Bruno: Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klima-  
regime, Berlin 2017, S. 412, (herv. i. O.).
- 23 Vgl. Federico Tarragoni, *Émancipation*, Paris 2021, S. 97 f.; Eva von  
Redecker, *Bleibefreiheit*, Frankfurt a. M. 2023.
- 24 Vgl. Ingolfur Blühdorn, »Liberation and Limitation: Emancipatory  
Politics, Socio-Ecological Transformation and the Grammar of the  
Autocratic-Authoritarian Turn«, in: *European Journal of Social Theory*  
25/1 (2022), S. 26–52.
- 25 Vgl. Pierre Charbonnier, *Überfluss und Freiheit. Eine ökologische  
Geschichte der politischen Ideen*, Frankfurt a. M. 2022, S. 23.
- 26 Charles Stépanoff, »L'archéologue et l'anthropologue«, in: *La Vie  
des idées* (9.5.2022), online unter: {laviedesidees.fr/L-archeologue-et-  
l-anthropologue}, letzter Zugriff 28.06.2023.
- 27 David Graeber, David Wengrow, *Anfänge. Eine neue Geschichte der  
Menschheit*, Stuttgart 2022, S. 21.
- 28 Charbonnier, *Überfluss*, S. 32.
- 29 Ein solches Narrativ findet sich in sehr vielen Arbeiten zu Kropot-  
kin und Reclus, die seit einigen Jahren regelrecht boomen. Vgl. beispiele-  
weise Gary S. Dunbar, *Élisée Reclus. Historian of Nature*, Hamden 1978;  
Marie Fleming, *Geography of Freedom. The Odyssey of Elisée Reclus*, Mon-  
tréal 1988; Henriette Chardak, *Élisée Reclus. L'homme qui aimait la terre*,  
Paris 1997; Joël Cornuault, *Élisée Reclus. Six études en géographie sensible*,  
Paris 2008; Philippe Pelletier, *Élisée Reclus, géographie et anarchie*, Paris  
2009; Federico Ferretti, *Élisée Reclus. Pour une géographie nouvelle*, Paris  
2014; Jean-Didier Vincent, *Élisée Reclus. Géographe, anarchiste, écolo-  
giste*, Paris 2014; Bertrand Guest, *Révolutions dans le cosmos. Essais de  
libération géographique. Humboldt, Thoreau, Reclus*, Paris 2017; Federico  
Ferretti, *Anarchy and Geography. Reclus and Kropotkin in the UK*, Abing-  
don 2018; John P. Clark, *Comment un anarchiste a découvert la Terre. Eli-  
sée Reclus*, Lyon 2019; Andreas Gehrlach, Stephan Zandt, Élisée Reclus,  
*Staat, Fortschritt, Anarchie. Politische Schriften*, Berlin 2024; Brian Mor-  
ris, *Kropotkin. The Politics of Community*, Oakland, CA 2004; Matthew  
S. Adams, »Uniformity is Death: Human Nature, Variety and Conflict in  
Kropotkin's Anarchism«, in: Joanne Paul u. a. (Hg.): *Governing Diversities:  
Democracy, Diversity and Human Nature*, Cambridge 2012, S. 150–168.

- 30 Vgl. John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*, New York 2000; Kohei Saito, *Natur gegen Kapital. Marx' Ökologie in seiner unvollendeten Kritik des Kapitalismus*, Frankfurt a. M. 2016.
- 31 Vgl. dazu in einem anderen Zusammenhang Caroline Arni, *Pränatale Zeiten. Das Ungeborene und die Humanwissenschaften (1800-1950)*, Berlin 2018, S. 21.
- 32 Vgl. Milo Probst, »Nichts ist verloren zu geben. Für eine symmetrische und ausgangsoffene Geschichte gesellschaftlicher Naturverhältnisse«, in: *Historische Anthropologie* 28/1 (2020), S. 78-94.
- 33 Vgl. Dipesh Chakrabarty, »The Climate of History: Four Theses«, in: *Critical Inquiry* 35/2 (2009), S. 197-222, hier S. 208.
- 34 Bruno Latour, *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*, Berlin 2017, S. 412 (herv. i. O.).
- 35 Bruno Latour, »Fifty Shades of Green«, in: *Environmental Humanities* 7 (2015), S. 221.
- 36 Vgl. diese herausragende Synthese, der ich sehr viel verdanke: Bonneuil, Fressoz, *Shock*.
- 37 Geneviève Fraisse, *Les femmes et leur histoire*, Paris 1998, S. 31.
- 38 Reinhart Koselleck, »Grenzverschiebungen der Emanzipation. Eine begriffsgeschichtliche Skizze«, in: ders. (Hg.), *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt a. M. 2006, S. 182-202, hier S. 189.
- 39 Vgl. Samuel Hayat, »Républicains, socialistes et ouvriers face à l'émancipation des travailleurs (1830-1848)«, in: *Revue du MAUSS* 48/2 (2016), S. 135-150.
- 40 Vgl. Karl Martin Grass, Reinhart Koselleck, »Emanzipation«, in: Otto Brunner u. a. (Hg.), *Historische Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, Stuttgart 2004, S. 153-198, hier S. 171.
- 41 Karl Marx, »Zur Judenfrage«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1, Berlin 1981, S. 347-377, hier S. 370.
- 42 Ich transliteriere gewöhnlich die Namen von russischsprachigen Personen. Die in den Quellen angegebene Schreibweise ergänze ich in eckigen Klammern.

43 Michail Bakunin [Michel Bakounine], »Dieu et l'État (extrait du manuscrit inédit)«, in: ders., *Œuvres*, Bd. 1, Paris [1873] 1895, S. 261–326, hier S. 277 f. Ich habe für diese Forschungsarbeit Quellen im französischen, englischen, spanischen oder deutschen Original konsultiert. Für die Übersetzung habe ich, wenn möglich, deutsche Ausgaben beigezogen. Wo ich fremdsprachige Texte zitiere, stammt die Übersetzung von mir. Dabei habe ich mich darum bemüht, möglichst wort- und syntaxgetreu zu übersetzen. Bemerkenswerte Begriffe oder Formulierungen stelle ich dann in eckigen Klammern nach, wenn sie für die Analyse von Relevanz sind. Das gilt auch für fremdsprachige Titel.

44 o. A. [Michail Bakunin], »De la propriété«, in: *L'Egalité. Journal de l'Association internationale des travailleurs de la Suisse romande* 15 (01.05.1869), S. 1–2.

45 Grass, Koselleck, *Emanzipation*, S. 165.

46 Vgl. z. B. David Morland, *Demanding the Impossible? Human Nature and Politics in Nineteenth-Century Social Anarchism*, London 1998.

47 Charbonnier, *Überfluss*, S. 32 f. (herv. i. O.).

48 Vgl. Pierre Charbonnier, *Abondance et liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*, Paris 2020.

49 Bspw. Michael Stolberg, *Ein Recht auf saubere Luft? Umweltkonflikte am Beginn des Industriezeitalters*, Erlangen 1994; Franz-Josef Brüggemeier, *Das unendliche Meer der Lüfte. Luftverschmutzung, Industrialisierung und Risikodebatten im 19. Jahrhundert*, Essen 1996.

50 Vgl. Charbonnier, *Überfluss*, S. 26.

51 Vgl. Caroline Arni, »Nach der Kultur. Anthropologische Potentiale für eine rekursive Geschichtsschreibung«, in: *Historische Anthropologie* 26/2 (2018), S. 200–202.

52 Ebenso: Martin Holbraad, Morten Axel Pedersen, *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*, Cambridge 2017; Mario Blaser, Marisol de la Cadena, *A World of Many Worlds*, Durham 2018; Eduardo Viveiros de Castro, *Kannibalische Metaphysiken. Elemente einer post-strukturalen Anthropologie*, Leipzig 2019.

53 Vgl. Philippe Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*, Berlin 2013, S. 176.

- 54 Vgl. Descola, *Natur*, Kapitel 3.
- 55 Vgl. Matei Candea, Lys Alcayna-Stevens, »Internal Others: Ethnographies of Naturalism«, in: *The Cambridge Journal of Anthropology* 30/2 (2012), S. 36–47, hier S. 42.
- 56 Vgl. Descola, *Natur*, S. 451; Philippe Descola, Alessandro Pignocchi, *Ethnographies des mondes à venir*, Paris 2022, S. 57.
- 57 Vgl. Descola, *Natur*, S. 452, 525.
- 58 Vgl. ebd., Kapitel 13.
- 59 Vgl. ebd., S. 530.
- 60 Nastassja Martin, *Les âmes sauvages. Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, Paris 2022, S. 321. Ebenfalls: Nastassja Martin, *Im Osten der Träume. Antworten der Even auf die systemischen Krisen*, Berlin 2024.
- 61 Vgl. Egon Becker u. a., »Gesellschaftliche Naturverhältnisse als Rahmenkonzept«, in: Matthias Groß (Hg.), *Handbuch Umweltsoziologie*, Wiesbaden 2011, S. 75–96, hier S. 77.
- 62 Vgl. ebd., S. 87.

## 1

### Gebrauchen

- 1 Vgl. Gustave Lefrançais, »De la propriété«, in: *Le Travailleur* 1/2 (1877), S. 14–18.
- 2 Émile de Laveleye, *De la propriété et de ses formes primitives*, Paris [1874] <sup>4</sup>1891, S. XIV.
- 3 Vgl. Paolo Grossi, *An Alternative to Private Property. Collective Property in the Juridical Consciousness of the Nineteenth Century*, Chicago 1981, Kapitel 2.
- 4 Lefrançais, »propriété«, S. 16 f. (herv. i. O.).
- 5 In der proudhonistischen Terminologie, mit der Lefrançais wie auch Laveleye sehr vertraut waren, wären diese verschiedenen Gebrauchsformen (Jagt, Viehzucht, Landwirtschaft) wohl eher als Besitz [possession] oder Nutznießung [usufruit] beschrieben worden, zumal auch Laveleye den kollektiven Besitz dem exklusiven und durch Vererbung

- verstetigten Eigentum kontrastierte. Vgl. Pascal Lebrun, »La critique de la propriété chez les anarchistes du dix-neuvième siècle: une comparaison des propositions de Proudhon et de Déjacque«, in: *Politique et Sociétés* 34/2 (2015), S. 39–59, hier S. 43.
- 6 Vgl. z. B. Yogi Hale Hendlin, »From Terra Nullius to Terra Communis: Reconsidering Wild Land in an Era of Conservation and Indigenous Rights«, in: *Environmental Philosophy* 11/2 (2014), S. 141–174.
- 7 Lefrançais, »propriété«, S. 15.
- 8 Laveleye, »propriété«, S. XXVII.
- 9 Massimiliano Tomba, »Multilayer History: Journeying on the Roads Not Taken: The Possessive Individual and Other Trajectories«, in: *Graduate Faculty Philosophy Journal* 37/2 (2016), S. 377–398, hier S. 386.
- 10 Pierre Charbonnier, »Le socialisme est-il une politique de la nature? Une lecture écologique de Karl Polanyi«, in: *Incidence* 11 (2015), S. 63–84.
- 11 Charbonnier, *Überfluss*, S. 264.
- 12 Ferretti, *Reclus*, S. 212 f.
- 13 Vgl. Gustave Lefrançais, »Le 24 Février au Père-Lachaise«, in: *Le Travailleur* 2/2 (1878), S. 13–19.
- 14 Vgl. Eitel, *Uhrmacher*, S. 18–20.
- 15 Michèle Riot-Sarcey, *L'émancipation entravée*, Paris 2023, S. 39.
- 16 Lefrançais, »Le 24 Février«, S. 16.
- 17 Élisée Reclus, »Au compagnon Lefrançais«, in: *Le Travailleur* 2/2 (Februar/März 1878), S. 19–21, hier S. 20.
- 18 Vgl. Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Frankfurt a. M. <sup>13</sup>2017, Kapitel 2.
- 19 Vgl. Fabrice Bensimon u. a., »Introduction«, in: dies. (Hg.), *Arise Ye Wretched of the Earth: The First International in a Global Perspective*, Leiden 2018, S. 1–17.
- 20 Vgl. Nicolas Delalande, *La lutte et l'entraide. L'âge des solidarités ouvrières*, Paris 2019, S. 136 f.
- 21 Karl Marx, »Provisorische Statuten der Internationalen Arbeiter-Assoziation«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 16, Berlin 1962, S. 14–16, hier S. 14.
- 22 Vgl. Antje Schrupp, *Nicht Marxistin und auch nicht Anarchistin. Frauen in der Ersten Internationale*, Königstein 1999.

- 23 Vgl. Edward Castleton, »The Origins of ›Collectivism‹: Pierre-Joseph Proudhon's Contested Legacy and the Debate About Property in the International Workingmen's Association and the League of Peace and Freedom«, in: *Global Intellectual History* 2/2 (2017), S. 169–195, hier S. 177.
- 24 Vgl. Delalande, *Lutte*, S. 60.
- 25 Lefrançais, *Propriété*, S. 15.
- 26 Vgl. Shawn P. Wilbur, »Mutualism«, in: Carl Levy, Matthew Adams (Hg.), *The Palgrave Handbook of Anarchism*, Cham 2019, S. 213–224.
- 27 Marcello Musto, »La Première Internationale et son histoire«, in: *La Pensée* 380 (2014), S. 129–143, hier S. 132.
- 28 Vgl. Jacques Freymond (Hg.), *La Première Internationale. Recueil de documents*, Bd. 1, Genf 1962, S. 367.
- 29 Vgl. Samuel Hayat, »The Construction of Proudhonism Within the IWMA«, in: Fabrice Bensimon u. a. (Hg.), *›Arise Ye Wretched of the Earth‹: The First International in a Global Perspective*, Leiden 2018, S. 313–331, hier S. 330.
- 30 Vgl. Castleton, *Origins*.
- 31 Jacques Freymond (Hg.), *La Première Internationale. Recueil de documents*, Bd. 2, Genf 1962, S. 74.
- 32 Vgl. ebd., S. 61.
- 33 Freymond (Hg.), *Internationale*, Bd. 1, S. 367.
- 34 Vgl. Dieter Schwab, »Eigentum«, in: Otto Brunner u. a. (Hg.): *Historische Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-theoretischen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, Stuttgart 2004, S. 65–115, hier S. 107.
- 35 Freymond (Hg.), *Internationale*, Bd. 1, S. 400.
- 36 Vgl. Freymond (Hg.), *Internationale*, Bd. 2, S. 61.
- 37 Ebd., S. 406, 362.
- 38 Ebd., S. 400.
- 39 Ebd., S. 366.
- 40 Freymond (Hg.), *Internationale*, Bd. 2, S. 82. Dieser an die Physiokraten erinnernde Standpunkt hob De Paepe selbst hervor, indem er seine Argumente über Fourier zu den Physiokraten zurückverfolgte. Vgl. Freymond (Hg.), *Internationale*, Bd. 1, S. 370.

- 41 Freymond (Hg.), *Internationale*, Bd. 1, S. 362.
- 42 Freymond (Hg.), *Internationale*, Bd. 2, S. 85.
- 43 Freymond (Hg.), *Internationale*, Bd. 1, S. 394.
- 44 Vgl. Catherine Larrère, »Malebranche revisité: l'économie naturelle des physiocrates«, in: *Dix-Huitième Siècle* 26/1 (1994), S. 558–559, hier S. 131.
- 45 Vgl. Charbonnier, *Überfluss*, S. 92.
- 46 Vgl. Margaret Schabas, »John Stuart Mill and Concepts of Nature«, in: *Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie* 34/3 (1995), S. 447–466, hier S. 449 f.
- 47 Zit. nach: Marc Angenot, *Colins et le socialisme rationnel*, Montréal 1999, S. 148. Zum Einfluss von Colins auf De Paepe vgl. William Whitham, »César de Paepe and the Ideas of the First International«, in: *Modern Intellectual History* 16/3 (2019), S. 897–925.
- 48 Vgl. César de Paepe, »Brief an Karl Marx vom 16. Februar 1869«, in: Bernard Dandois (Hg.): *Entre Marx et Bakonine: César de Paepe. Correspondance*, Paris 1974, S. 81; Castleton: »Origins«, 2017, S. 174; Freymond (Hg.): *Internationale*, Bd. 1, 1962, S. 365.
- 49 Proudhon, Pierre-Joseph, *Qu'est-ce que la propriété?*, Paris [1840] 2009, S. 220.
- 50 Vgl. Lebrun, »Critique«, 2015.
- 51 Vgl. Christopher Pierson, *Just Property: Volume Two: Enlightenment, Revolution, and History*, Oxford, 2016, S. 183–190.
- 52 Vgl. Hayat, »Construction«, 2018.
- 53 Vgl. Schrupp, *Marxistin*.
- 54 [André Léo], *Communisme et propriété*, Paris 1868, S. 12.
- 55 Vgl. Schrupp, *Marxistin*, Kapitel 3.
- 56 Vgl. ebd., S. 31.
- 57 Vgl. Marc Vuilleumier, »Bakounine, l'Alliance internationale de la Démocratie socialiste et la première Internationale à Genève, 1868–1869«, in: ders., *Histoire et combats. Mouvement ouvrier et socialisme en Suisse 1864–1960*, Lausanne 2012, S. 142 f.
- 58 Freymond (Hg.), *Internationale*, Bd. 2, S. 476 f.
- 59 Karl Marx, »[Aufzeichnungen einer Rede von Karl Marx über das Erbrecht]«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 16, Berlin 1962, S. 559–562, hier S. 562.

60 Virginie Barbet, *Réponse d'un membre de l'Internationale à Mazzini*, Lyon 1871, S. 15.

61 Ebd., S. 5. Rousseaus Satz lautete wie folgt: »Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und es sich einfallen ließ zu sagen: dies ist mein und der Leute fand, die einfältig genug waren, ihm zu glauben, war der wahre Gründer der bürgerlichen Gesellschaft.« Jean-Jacques Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit = Discours sur l'inégalité: kritische Ausgabe des integralen Textes*, Paderborn 2019, S. 173.

62 Descola, *Natur*, S. 470.

63 Freiheit brauche eine »äußere Sphäre«, meinte etwa Hegel. Zit. nach Schwab, *Eigentum*, S. 82.

64 Charbonnier, *Überfluss*, S. 162.

65 Vgl. François Jarrige, »The IWMA and the Machinery Question (1864-1874)«, in: Fabrice Bensimon u. a. (Hg.), *Arise Ye Wretched of the Earth: The First International in a Global Perspective*, Leiden 2018, S. 89-106.

66 Das wäre z. B. Schwabs These in: ders., *Eigentum*, S. 111.

67 Karl Marx, »Über die Nationalisierung des Grund und Bodens«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 18, Berlin 1976, S. 59-62, Anm. 79.

68 Ebd., S. 59.

69 Ebd., S. 61.

70 Karl Marx, »Kritik des Gothaer Programms«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 19, Berlin (Ost) 1987, S. 11-32, S. 15.

71 Ebd.

72 Freymond (Hg.), *Internationale*, Bd. 2, S. 80.

73 Jacques Freymond (Hg.), *La Première Internationale. Recueil de documents*, Bd. 4, Genf 1971, S. 321 f.

74 Vgl. Dana Simmons, »Waste Not, Want Not: Excrement and Economy in Nineteenth-Century France«, in: *Representations* 96/1 (2006), S. 73-98.

75 Vgl. Foster, *Marx*; Saito, *Natur*.

76 Vgl. Bonneuil, Fressoz, *Shock*, Kapitel 8.

77 Vgl. Nathalie Droin, »Aux origines du socialisme municipal: Césaire de Paepe«, in: *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 42/2 (2015), S. 167-198.

78 Vgl. James Guillaume, *L'Internationale. Documents et souvenirs*, Bd. 3, Paris 1905, S. 219, 230.

79 Vgl. James Guillaume, *Idées sur l'organisation sociale*, La Chaux-de-Fonds 1876.

80 Freymond (Hg.), *Internationale*, Bd. 4, S. 277.

81 Vgl. Émile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Bd. 1, Paris 1873, S. 750. Der *Littré* von 1873 definiert »aménagement« als »[a]ction de régler les coupes d'une forêt; résultat de cette action.« Ebd., S. 127. Ich übersetze den Begriff wie der *Sachs-Villatte* von 1900 im Sinne von »Bewirtschaftung des Waldes«. Charles Sachs, Césaire Villatte, *Sachs-Villatte. Encyclopädisches französisch-deutsches und deutsch-französisches Wörterbuch. Hand- und Schulausgabe*, Berlin 1900, S. 31. Heute wird das Wort häufig im Zusammenhang mit »aménagement du territoire« verwendet, also »Raumplanung«.

82 Vgl. Caroline Ford, »Nature, Culture and Conservation in France and Her Colonies 1840–1940«, in: *Past & Present* 183 (2004), S. 173–198, hier S. 176.

83 Freymond (Hg.), *Internationale*, Bd. 1, S. 406.

84 Caroline C. Ford, *Natural Interests. The Contest Over Environment in Modern France*, Cambridge, MA 2016, S. 60.

85 Vgl. ebd., S. 90.

86 Vgl. Jean-Baptiste Fressoz, Fabien Locher, *Les révoltes du ciel. Une histoire du changement climatique (XVe–XXe siècles)*, Paris 2020, Kapitel 12 und 13.

87 o. A., »Les inondations«, in: *Bulletin de la Fédération Jurassienne* 32 (09.08.1874), S. 2.

88 César De Paepe, »L'économie sociale. Les richesses naturelles appropriables«, in: *Bulletin de la Fédération Jurassienne* 24 (11.06.1876), S. 4.

89 César De Paepe, »L'économie sociale«, in: *Bulletin de la Fédération Jurassienne* 31 (29.07.1876), S. 2–3.

90 César De Paepe »L'économie sociale. Les richesses naturelles appropriables«, in: *Bulletin de la Fédération Jurassienne* 24 (11.06.1876), S. 4.

91 Ebd.

92 Ebd., (herv. i. O.).

- 93 De Paepe: »L'Economie sociale. Richesses naturelles appropriables et inépuisables (FIN)«, in: *Bulletin de la Fédération Jurassienne* 37 (10.09.1876), S. 4.
- 94 Zum Begriff der »Einbettung« vgl. Polanyi, *Transformation*, S. 89.
- 95 Vgl. Timothy Mitchell, *Rule of Experts. Egypt, Techno-Politics, Modernity*, Berkeley 2002, S. 5.
- 96 Vgl. Tamara L. Whited, *Forests and Peasant Politics in Modern France*, New Haven 2001.
- 97 Vgl. Diana K. Davis, *The Arid Lands. History, Power, Knowledge*, Cambridge, MA 2016.
- 98 Vgl. *Der Vorbote* 12 (Dezember 1869), S. 177–184.
- 99 Vgl. Alan Kimball, »The First International and the Russian Obshchina«, in: *Slavic Review* 32/3 (1973), S. 491–514, hier S. 493.
- 100 Zur Übersetzung vgl. James Guillaume, 1870, IISH, Johann Philipp Becker Papers, Signatur: ARCH00031.D\_I\_890.
- 101 Comité de propagande des Sections allemandes de l'Association internationale des travailleurs, *Manifeste aux travailleurs des campagnes*, Genf 1870, S. 11.
- 102 Ebd., S. 9 f.
- 103 Ebd., S. 2.
- 104 Bspw. Benedict Anderson, »Preface«, in: Steven Hirsch u. a. (Hg.), *Anarchism and syndicalism in the colonial and postcolonial world, 1870–1940. The praxis of national liberation, internationalism and social revolution*, Leiden 2010, S. xiii–xxix; Peter Bescherer, »Anarcho-Populismus gestern und heute – Lässt sich vom anarchistischen Umgang mit dem Lumpenproletariat lernen?«, in: *Ne znam - Zeitschrift für Anarchismusforschung* 1 (2015), S. 21–38.
- 105 Das *Bulletin de la Fédération Jurassienne* polemisierte 1873 scharf gegen Engels, der nach dem Aufstand in Spanien im *Volksstaat* von Wilhelm Liebknechts Sozialdemokratischer Arbeiterpartei schrieb, das Land sei noch nicht bereit für eine »unmittelbare Emanzipation der Arbeiter«. Vgl. o.A., »M. Engels et les ouvriers espagnols«, in: *Bulletin de la Fédération Jurassienne* 31 (09.11.1873), S. 1–3.
- 106 Gérard Noiriel, *Les ouvriers dans la société française. XIXe–XXe siècle*, Paris 1986, S. 60.

- 107 Vgl. Emmanuel Fureix, *Le siècle des possibles*, Paris 2014, S. 116.
- 108 Freymond (Hg.), *Internationale*, Bd. 2, S. 66.
- 109 Ebd., S. 65.
- 110 Ebd., S. 67.
- 111 Bspw. Michail Bakunin [Michel Bakounine], *Lettres à un Français sur la crise actuelle*, o. O. 1870; Paul Lacombe u. a., *A tous les démocrates. L'agriculteur, journal du dimanche*, o. O. 1870.
- 112 Vgl. Julia Nicholls, *Revolutionary Thought After the Paris Commune, 1871–1885*, Cambridge 2019, S. 122 f.
- 113 Zur Transformation der bäuerlichen Protestformen vgl. Nicola Bourguinat, »La contestation paysanne, entre communauté et nation. Un temps de transition (1830–1880)«, in: Michel Pignet, Danielle Tartakowsky (Hg.), *Histoire des mouvements sociaux en France. De 1814 à nos jours*, Paris 2014, S. 58–68.
- 114 Man könnte argumentieren, dass Marx mit seinem Ziel, den »Stoffwechsel mit der Natur rationell« zu regeln, sich im selben epistemologischen Raum bewegte. Vgl. Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 3, Berlin 2010, S. 828.
- 115 Charbonnier, *Überfluss*, S. 197.
- 116 Ebd.
- 117 Élisée Reclus, »Du sentiment de la nature dans les sociétés modernes«, in: *Revue des deux Mondes* 63 (15.05.1866), S. 353–381, hier S. 378, aus dem Französischen von Rainer G. Schmidt für Matthes & Seitz Berlin.
- 118 Vgl. ebd.
- 119 Élisée Reclus, »Quelques mots sur la propriété«, in: *Almanach du peuple pour 1873*, Saint-Imier 1873, S. 11 f.
- 120 Ebd., S. 11.
- 121 Vgl. Keith Thomas, *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England 1500–1800*, London 1983, Kapitel 6.
- 122 Vgl. Nathalie Jas, »Déqualifier le paysan, introniser l'agronome, France 1840–1914«, in: *Ecologie & politique* 31 (2011), S. 45–55.
- 123 Vgl. Juri Auderset, Peter Moser, *Die Agrarfrage in der Industriegesellschaft. Wissenskulturen, Machtverhältnisse und natürliche Ressourcen in der agrarisch-industriellen Wissensgesellschaft (1850–1950)*, Wien 2018.

- 124 Vgl. [Élisée Reclus], »Ouvrier, prends la machine! Prends la terre, paysan«, in: *Le Révolté* (24.01.1880), S. 1-2.
- 125 Élisée Reclus, *A mon frère le paysan*, Genf 1893, S. 14 f.
- 126 Élisée Reclus, [Brief an ungenannten Adressaten], 12.06.1877, IISH, Elisée Reclus Papers from RGASPI, Signatur: ARCH01812.1.2.
- 127 Vgl. Kristin Ross, *Luxus für alle. Die politische Gedankenwelt der Pariser Kommune*, Berlin 2021.
- 128 Vgl. Nicholls, *Tought*, Kapitel 8.
- 129 Vgl. Élisée Reclus, Brief an Lucien Descaves, 26.01.1902, IISH, Descaves Papers, Signatur: ARCH00459.277.
- 130 Léon Hugonnet, *Le Réveil national*, Paris 1886, S. VII.
- 131 Vgl. Léon Hugonnet, »La solidarité chez les Berbères«, in: *Le Travailleur* 5 (1877), S. 16-24; Léon Hugonnet, »La solidarité chez les Berbères (Fin)«, in: *Le Travailleur* 6 (1877), S. 13-16.
- 132 Es scheint mir unangebracht, den Begriff »Rasse« mit einem heute politisch akzeptierteren Wort zu er- oder übersetzen. Der Grund ist keine naive Treue zu den Originaltexten. Vielmehr scheint mir, dass eine Anpassung an den heutigen Sprachgebrauch zu einer Entproblematisierung der Widersprüche und Ambivalenzen anarchistischer Texte führt. Wie ich immer wieder zeigen werde, rezipierten anarchistische Denker:innen rassentheoretische Diskurse zum Teil durchaus affirmativ. Auch dieses Erbe ist anzuerkennen, durchzuarbeiten und zu überwinden. Ich möchte diese Herausforderung benennen, statt sie semantisch aus der Welt zu schaffen. Das gilt meines Erachtens auch für vergleichbare Begriffe.
- 133 Hugonnet, »solidarité (Fin)«, S. 15.
- 134 Quentin Deluermoz, *Commune(s) 1870-1871. Une traversée des mondes au XIXe siècle*, Paris 2020, S. 130. Vgl. auch Niklas Plaetzer, »Decolonizing the ›Universal Republic‹: The Paris Commune and French Empire«, in: *Nineteenth-Century French Studies* 49/3 (2021) S. 585-603.
- 135 Hugonnet, »solidarité«, S. 22.
- 136 Ebd.
- 137 Hugonnet, »solidarité (Fin)«, S. 16.
- 138 Hugonnet, »solidarité«, S. 17 f.
- 139 Reclus schrieb einmal in einem Brief, die Kabylen mögen doch die »Sieger zivilisieren«. Zitiert nach Federico Ferretti, Federico, Philippe

- Pelletier, »Sciences impériales et discours hétérodoxes: Élisée Reclus et le colonialisme français«, in: *L'Espace géographique* 42/1 (2013), S. 1-14, hier S. 8. Auch Kropotkin schrieb über die Kabylen. Vgl. Pëtr [Peter] Kropotkin. *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, Leipzig 1904, S. 145-150.
- 140 Hugonnet, »solidarité (Fin)«, S. 14 f.
- 141 Ebd. S. 16.
- 142 Hugonnet, »solidarité«, S. 17.
- 143 Ebd.
- 144 Hugonnet, »solidarité« (Fin), S. 15.
- 145 Vgl. Julien Vincent, »Ce sentiment communal que nous avons perdu: socialisme, propriété et colonisation de l'Algérie chez Prosper Enfantin (1839-1843)«, in: Fabien Locher (Hg.), *La nature en communs. Ressources, environnement et communautés*, Paris 2020, S. 253-273.
- 146 Vgl. Béatrice Giblin, »Élisée Reclus et les colonisations«, in: *Herodote* 117/2 (2005), S. 135-152; Florence Deprest, *Elisée Reclus et l'Algérie colonisée*, Paris 2012.
- 147 Hugonnet, »solidarité«, S. 24.
- 148 Hugonnet, »solidarité« (Fin), S. 16.
- 149 Ebd.
- 150 Hugonnet, »solidarité«, S. 24.
- 151 Vgl. James D. White, »Despotism and Anarchy: The Sociological Thought of L. I. Mechnikov«, in: *The Slavonic and East European Review* 54/3 (1976), S. 395-411; Sho Konishi, »Reopening the ›Opening of Japan‹: A Russian-Japanese Revolutionary Encounter and the Vision of Anarchist Progress«, in: *The American Historical Review* 112/1 (2007), S. 101-130.
- 152 Lev Mečnikovs [Léon Metchnikoff], »Les paysans au Japon«, in: *Le Travailleur* 4 (1877), S. 11-14, hier S. 12.
- 153 Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt a. M. 1962, S. 105-126.
- 154 Dimitri Mohrenschildt, *Toward a United States of Russia: Plans and Projects of Federal Reconstruction of Russia in the Nineteenth Century*, Rutherford 1981, Kapitel 7.
- 155 Mychajlo Drahomanov [Michel Dragomanow], »Les paysans russo-ukraïniens sous les libéraux hongrois. (Suite)«, in: *Le Travailleur* 4 (1877), S. 20-32, hier S. 23.

- 156 Vgl. António Ferraz de Oliveira, »Kropotkin's Commune and the Politics of History«, in: *Global Intellectual History* 3/2 (2018), S. 156–177.
- 157 Vgl. z. B. Kevin B. Anderson, *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, Chicago 2010; Harry Harootunian, *Marx After Marx. History and Time in the Expansion of Capitalism*, 2015.
- 158 Vgl. Christian Laval, »Commun« et »communauté«: un essai de clarification sociologique«, in: *SociologieS* (2016), online: {journals.openedition.org/sociologies/5677}, letzter Zugriff 20.11.2019.
- 159 Vgl. Tomba, »History«, S. 386.
- 160 Vgl. Timo Luks, *Die Ökonomie der Anderen. Der Kapitalismus der Ethnologen – eine transnationale Wissensgeschichte seit 1880*, Tübingen 2019, S. 1.
- 161 Walter Benjamin, »Über den Begriff der Geschichte«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, hg. v. Hermann Schweppenhäuser u. a., Frankfurt a. M. 1991, S. 701.
- 162 Vgl. Ursula Vogel, »The Land-Question: A Liberal Theory of Communal Property«, in: *History Workshop Journal* 27/1 (1989), S. 106–135.
- 163 Vgl. Grossi, *Alternative*, Kapitel 1.
- 164 Vgl. ebd., Einleitung.
- 165 Vgl. Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Objects*, New York 2014, insb. Kapitel 1.
- 166 Vgl. Olaf Kaltmeier, »Auf der Suche nach Anarchie. Post-strukturalistische Perspektiven auf herrschaftsfreie Gesellschaften und widerständige Gemeinschaften«, in: Jürgen Mümke (Hg.), *Anarchismus in der Postmoderne. Beiträge zur anarchistischen Theorie und Praxis*, Frankfurt a. M. 2005, S. 97–122, hier S. 104.
- 167 Élie Reclus, *Les primitifs. Études d'ethnologie comparée*, Paris 1885, S. VI, X, XIII.
- 168 Ebd., S. XI.
- 169 Vgl. David Graeber, *Toward an Anthropological Theory of Value. The False Coin of Our Own Dreams*, New York 2001, S. 253.
- 170 Vgl. Federico Ferretti, »The Correspondence Between Élisée Reclus and Pëtr Kropotkin as a Source for the History of Geography«, in: *Journal of Historical Geography* 37/2 (2011), S. 216–222.

- 171 Vgl. Daniel Philip Todes, *Darwin without Malthus. The Struggle for Existence in Russian Evolutionary Thought*, New York 1989; Piers J. Hale, *Political Descent. Malthus, Mutualism, and the Politics of Evolution in Victorian England*, Chicago 2014, Kapitel 5.
- 172 Kropotkin, *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*, Frankfurt a. M. 2011, S. 17.
- 173 Ebd., S. 18.
- 174 Lewis H. Morgan, *Ancient Society. Or: Researches in the Lines of Human Progress from Savegery, Through Barbarism to Civilization*, New York 1877, S. 6.
- 175 Kropotkin, *Hilfe*, S. 188 (herv. i. O.). In der ersten deutschen Ausgabe von Kropotkins Werk wird der vom Anthropologen Tylor geprägte Begriff der »survivals« ungenauerweise als Überrest übersetzt, statt wie in der deutschen Erstübersetzung von 1873 als Überlebsel.
- 176 Ebd., S. 28.
- 177 Ebd., S. 29, Fn. 1.
- 178 Zu Toussenel und seinen analogistischen Vergleichen zwischen Menschen und Tieren vgl. Loïc Rignol, »Alphonse Toussenel et l'éclair analogique de la science des races«, in: *Romantisme* 130/4 (2005), S. 39-53.
- 179 Élisée Reclus, »La Grande Famille«, in: *Le Magazine International* (1897), S. 9.
- 180 Vgl. Élisée Reclus, »À propos du végétarisme«, in: *Organe des Sociétés Végétariennes de France et de Belgique* 5/3 (1901), S. 37-45.
- 181 Diese Darstellung übernimmt etwa Friedrich Jaeger, »Einleitung. Die Human-Animal Studies als Herausforderung der Kulturwissenschaften«, in: ders. (Hg.), *Menschen und Tiere: Grundlagen und Herausforderungen der Human-Animal Studies*, Stuttgart 2020, S. 1-21.
- 182 Vgl. Charles Stépanoff, *L'animal et la mort. Chasse, modernité et crise du sauvage*, Paris 2021, S. 334-338.
- 183 Vgl. Dominique Guillo, »Quelle place faut-il faire aux animaux en sciences sociales?«, in: *Revue française de sociologie* 56/1 (2015), S. 135-163.
- 184 Zitiert nach Wolf Feuerhahn, »Les »sociétés animales: un défi à l'ordre savant«, in: *Romantisme* 154 (2011), S. 35-51, hier S. 39.

185 Lev Mečnikov [Leon Metchnikoff], »Revolution and Evolution«, in: *The Contemporary Review* 50 (1886), S. 412–437, hier S. 412 f.

186 Élie Reclus, »Female Kinship and Maternal Filiation«, in: *The Radical Review* 1 (1877), S. 205–223, hier S. 218.

187 Ebd., S. 218.

188 Ebd., S. 219.

## 2

### Umgraben

1 Vgl. Pëtr [P.] Kropotkin, *Fields, Factories and Workshops. Or Industry Combined With Agriculture and Brain Work With Manual Work*, New York–London 1913.

2 Vgl. Ione Crummy, »The Subversion of Gleaning in Balzac’s Les Paysans and in Millet’s Les Glaneuses«, in: *Neohelicon* 26/1 (1999), S. 9–18, hier S. 9.

3 Vgl. ebd., S. 15. Für John Berger war Millet der Erste, der den Bauern als »individuelles *Sujet*« erfand und als »Inbegriff des Menschen« darzustellen versuchte. Dennoch sei er letztendlich mit seinen großformatigen Ölgemälden künstlerisch gescheitert, weil sich seine einführende Darstellung der harten Landarbeit nicht mit seiner Landschaftsmalerei vertrug, die sich traditionsgemäß »größtenteils (nicht immer) an den Besucher aus der Stadt« wandte. In anthropologische Begriffe übersetzt heißt das: Eine naturalistische Darstellung der Landschaft vom Standpunkt eines distanzierten Betrachters geriet in Widerspruch zur Repräsentation von Menschen, die den Boden nicht-naturalistisch sahen und bearbeiteten. Berger nähert sich hier von einer anderen Seite derselben Spannung, wie ich sie im ersten Kapitel herausgearbeitet habe, und wie sie mich auch in diesem Kapitel beschäftigen wird. John Berger, »Millet und der Bauer [1976]«, in: ders., *Das Leben der Bilder oder die Kunst des Sehens*, Berlin 92003, S. 45–54, hier S. 46, 50, 52 f.

4 Vgl. Jean Grave, *Le machinisme*, Paris 1898.

5 Zur Biografie Graves vgl. Constance Bantman, *Jean Grave and the Networks of French Anarchism, 1854–1939*, Cham 2021. Zu den

neo-impressionistischen Malern und ihrer Verbindung zum Anarchismus vgl. Robyn Roslak, *Neo-impressionism and Anarchism in Fin-de-siècle France. Painting, Politics and Landscape*, Aldershot 2007.

6 Grave, *Machinisme*, S. 15.

7 Dies ist beispielsweise John Clarks Vorgehen in Bezug auf Élisée Reclus. Vgl. Élisée Reclus, John Clark, *Anarchy, Geography, Modernity. Selected Writings of Elisée Reclus*, Oakland, CA 2013, Kapitel 3.

8 Für ein solches, für die Umweltgeschichte typisches Verständnis von Infrastrukturen vgl. William Cronon, *Nature's Metropolis. Chicago and the Great West*, New York 1992.

9 Rolf Cantzen, *Weniger Staat – mehr Gesellschaft. Freiheit, Ökologie, Anarchismus*, Grafenau <sup>2</sup>1995, S. 207.

10 Zwei Beispiele: John Tresch, *The Romantic Machine. Utopian Science and Technology after Napoleon*, Chicago 2012; Daniela Russ, »Energetika: Gleb Krzhizhanovskii's Conception of the Nature-Society Metabolism«, in: *Historical Materialism* 29/2 (2021), S. 188–218.

11 Exemplarisch Charles Hussey, »Un Reclus qui habite et exalte, tout à la fois, Gaïa, Prométhée et le labyrinthe«, in: Philippe Pelletier u. a. (Hg.), *Elisée Reclus et nos géographies: textes et prétextes: textes du colloque de Lyon 2005*, Paris 2013, S. 375–384.

12 Edward Palmer Thompson, *Customs in common*, London 1993, S. 320.

13 Vgl. Eitel, *Uhrmacher*, S. 297 f.

14 Vgl. die Diskussionsprotokolle des Kongresses: o. A., »Association Internationale des Travailleurs. Fédération jurassienne«, in: *Le Révolté* 17 (17.10.1880), S. 1–2.

15 Trotz dieser begrifflichen Absetzung gilt es die Kontinuitäten zu beachten. Der kollektivistische Anarchismus eines Bakunin hatte sehr viele Gemeinsamkeiten mit dem kommunistischen Anarchismus eines Kropotkin. Vgl. Eitel, *Uhrmacher*, S. 20, Anm. 36.

16 o. A., »Congrès annuel de la fédération jurassienne«, in: *Le Révolté* 16 (02.10.1880), S. 4.

17 Carlo Cafiero, »Anarchie et Communisme«, in: *Le Révolté* 19 (13.11.1880), S. 1–2.

18 Carlo Cafiero, »Anarchie et Communisme«, in: *Le Révolté* 20 (27.11.1880), S. 1–2, hier S. 1.

- 19 Carlo Cafiero, »Anarchie et Communisme«, in: *Le Révolté* 19 (13.11.1880), S. 1-2, hier S. 1.
- 20 Ebd., S. 2.
- 21 Zur Bedeutung des Anti-Malthusianismus bei Kropotkin vgl. Ruth Kinna, *Kropotkin. Reviewing the Classical Anarchist Tradition*, Edinburgh 2016, S. 139.
- 22 G. R., »La culture intensive«, in: *Les Temps Nouveaux* 30 (25.11.1905), S. 2-3.
- 23 In Lehrbüchern wird geläufig zwischen privaten Gütern (hoher Rivalitätsgrad und hoher Exklusivgrad), Klubgütern (tiefer Rivalitätsgrad, hoher Exklusivgrad), Allmenden (hoher Rivalitätsgrad, tiefer Exklusivgrad) sowie öffentlichen Gütern (tiefer Rivalitätsgrad, tiefer Exklusivgrad) unterschieden. Vgl. z. B. Robert H. Frank u. a., *Principles of Microeconomics*, New York <sup>7</sup>2019, S. 375.
- 24 Vgl. dazu die Gegenüberstellung von Proudhon und Déjacque in Lebrun, *Critique*.
- 25 Vgl. Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy*, Princeton 2012, insb. Kapitel 6.
- 26 Vgl. Edward A. Wrigley, *Energy and the English Industrial Revolution*, Cambridge 2010, insb. Kapitel 1 und 2.
- 27 Vgl. Alf Hornborg, »Footprints in the Cotton Fields: The Industrial Revolution as Time-Space Appropriation and Environmental Load Displacement«, in: *Ecological Economics* 59/1 (2006), S. 74-81.
- 28 Vgl. Agnes Heller, *The Theory of Need in Marx*, New York [1974] 2018, insb. Kapitel 4.
- 29 Élisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, Bd. 6, Paris 1908, S. 337.
- 30 Vgl. Fredrik Albritton Jonsson, *Scarcity. A History from the Origins of Capitalism to the Climate Crisis*, Cambridge 2023, S. 170 f.
- 31 Vgl. Marcel van der Linden, *Workers of the World. Essays Toward a Global Labor History*, Leiden 2011, Kapitel 6; Delalande, *lutte*, Kapitel 2.
- 32 Vgl. ebd., Kapitel 7.
- 33 Vgl. Ross, *Luxus*.
- 34 Grave, *Machinisme*, S. 15.
- 35 Vgl. Pétr [Peter] Kropotkin, *Memoiren eines Revolutionärs*, Bd. 2, München 2002, S. 319.

- 36 Exemplarisch Rolf R. Bigler, *Der libertäre Sozialismus in der Westschweiz. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte und Deutung des Anarchismus*, Köln 1963; Mario Vuilleumier, *Horlogers de l'anarchisme. Emergence d'un mouvement. La Fédération jurassienne*, Lausanne 1988.
- 37 Vgl. Kropotkin, *Memoiren*, Bd. 2, S. 318.
- 38 Eitel, *Uhrmacher*, S. 138–154.
- 39 Pëtr [Peter] Kropotkin, *Die Eroberung des Brotes. »Wohlstand für alle«*, Berlin 1919.
- 40 Vgl. Ya'Acov Oved, »The Future Society According to Kropotkin«, in: *Cahiers du Monde russe et soviétique* 33 (1992), S. 308–312.
- 41 Henri Sensine, *Richesse et misère*, Paris 1890, S. 43.
- 42 Vgl. Kropotkin, *Eroberung*, S. 90; Michel Lallement, »Le travail, en Harmonie et au Texas«, in: *Critique* 812–813 (2015), S. 89–100.
- 43 Charbonnier, *Überfluss*, S. 166.
- 44 Vgl. François Jarrige, »Essai introductif. Machines et socialismes à l'ère industrielle«, in: ders., *Dompter Prométhée. Technologies et socialismes à l'âge romantique (1820–1870)*, Besançon 2016, S. 7–53, hier S. 10 f.
- 45 Vgl. Marx, *Kapital*, Bd. 3, S. 828.
- 46 Kropotkin, *Eroberung*, S. 92.
- 47 Ebd., S. 139.
- 48 Zur Physiologie im Saint-Simonismus vgl. Tresch, *Machine*, Kapitel 7; Vincent Bourdeau, »Nature et pensée sociale au XIXe siècle: Enjeux politiques de l'organicisme«, in: ders. u. a. (Hg.), *La nature du socialisme. Pensée sociale et conceptions de la nature au XIXe siècle*, Besançon 2017, S. 63–89, hier S. 83–88.
- 49 Vgl. Pëtr [Peter] Kropotkin, *Moderne Wissenschaft und Anarchismus*, Berlin 1904, S. 68.
- 50 Vgl. Jean Grave, »La société-organisme«, in: *Les Temps Nouveaux* 39 (23.01.1897), S. 2–3.
- 51 Vgl. Philipp Sarasin, Jakob Tanner, »Einleitung«, in: dies. (Hg.), *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1998, S. 26.
- 52 Zit. nach: Maria Osietzki, »Körpermaschinen und Dampfmaschinen. Vom Wandel der Physiologie und des Körpers unter dem Einfluß von Industrialisierung und Thermodynamik«, in: Philipp Sarasin, Jakob

Tanner (Hg.), *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1998, S. 313–346, hier S. 320.

53 Kropotkin, *Wissenschaft*, S. 49.

54 Pëtr [Peter] Kropotkin, *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk. Oder Die Vereinigung von Industrie und Landwirtschaft, geistiger und körperlicher Arbeit. Autorisierte Übersetzung von Gustav Landauer*, Berlin 1904, S. 71.

55 Zu Claude Bernard vgl. Christiane Sinding, »Vitalismus oder Mechanismus? Die Auseinandersetzungen um die forschungsleitenden Paradigmata in der Physiologie«, in: Philipp Sarasin, Jakob Tanner (Hg.), *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1998, S. 76–98.

56 Vgl. Stanley W. Jevons, *The Coal Question. An Inquiry Concerning the Progress of the Nation*, London 1865. Sowie Nuno Luis Madureira, »The Anxiety of Abundance: William Stanley Jevons and Coal Scarcity in the Nineteenth Century«, in: *Environment and History* 18/3 (2012), S. 395–421; Fredrik Albritton Jonsson, »The Origins of Cornucopianism: A Preliminary Genealogy«, in: *Critical Historical Studies* 1/1 (2014), S. 151–168.

57 Kropotkin, *Eroberung*, S. 13.

58 Ebd., S. 92.

59 Ebd., S. 96 f.

60 Ebd., S. 94 f.

61 Vgl. Wolfgang Schivelbusch, *Lichtblicke. Zur Geschichte der künstlichen Helligkeit im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. [1983] 2004, S. 67–78.

62 o. A., »Association Internationale des Travailleurs. Fédération jurassienne«, in: *Le Révolté* 17 (17.10.1880), S. 2.

63 Vgl. Kropotkin, *Eroberung*, S. 93.

64 Vgl. Michelle Perrot, »La ménagère dans l'espace parisien au XIXe siècle«, in: *Les Annales de la Recherche Urbaine* 9/1 (1980), S. 3–22.

65 Vgl. Jacques Rancière, »Off to the Exhibition: The Worker, His Wife and the Machines«, in: ders., *Staging the People. The Proletarian and his Double*, London 2011, S. 64–88.

66 Vgl. Kropotkin, *Eroberung*, S. 37.

67 Osietzki, »Körpermaschinen«, S. 324.

- 68 Auderset, Moser, *Agrarfrage*, S. 105.
- 69 Vgl. Peter J. Atkins, »A Tale of Two Cities«: A Comparison of Food Supply in London and Paris in the 1850s«, in: ders. u. a. (Hg.), *Food and the City in Europe since 1800*, Farnham 2007, S. 25–39.
- 70 Kropotkin, *Eroberung*, S. 43.
- 71 Ebd., S. 162.
- 72 Ebd., S. 164.
- 73 Ebd., S. 161.
- 74 Kropotkin, *Landwirtschaft*, S. 136 f. Vgl. auch Reclus, *Homme*, Bd. 6, S. 295. Zur Geschichte der Begriffe »Raubbau« oder »Raubwirtschaft«, die prominent vom deutschen Geografen Ernst Friedrich verwendet wurden vgl. Jussi Raumolin, »L’homme et la destruction des ressources naturelles: La Raubwirtschaft au tournant du siècle«, in: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 39/4 (1984), S. 798–819.
- 75 Kropotkin, *Eroberung*, S. 2.
- 76 Vgl. Kropotkin, *Landwirtschaft*, Kapitel 3–5.
- 77 Kropotkin, *Eroberung*, S. 1.
- 78 Vgl. Peter J. Atkins, »The Charmed Circle«, in: ders. (Hg.), *Animal Cities. Beastly Urban Histories*, Farnham 2012, S. 53–76.
- 79 Kropotkin, *Eroberung*, S. 167.
- 80 Zum ricardianischen stationären Zustand vgl. Rolf Peter Sieferle, *Der unterirdische Wald. Energiekrise und Industrielle Revolution*, München 1982, S. 249–251.
- 81 Vgl. Freymond (Hg.), *Internationale*, Bd. 1, S. 366.
- 82 Kropotkin, *Landwirtschaft*, S. 103.
- 83 Descola, *Natur*, S. 470.
- 84 Kropotkin, *Landwirtschaft*, S. 10 f. (von mir hervorgehoben).
- 85 Pëtr Kropotkin [Pierre Kropotkine], »La Future Abondance«, in: *La Société Nouvelle* 12/134 (1896), S. 141–161, hier S. 154. Original: P. Kropotkin, »The Coming Age of Plenty«, in: *The Nineteenth Century* 23 (1888), S. 817–837.
- 86 Élisée Reclus, »Brief an Mme Dumesnil vom 7. August 1903«, in: ders., *Correspondance*, Bd. 3, Paris 1925, S. 261.
- 87 Reclus, *Homme*, Bd. 6.
- 88 Vgl. Jarrige, »Essai«, S. 35.

89 Vgl. François Jarrige, *Technocritiques. Du refus des machines à la contestation des technosciences*, Paris 2016, insb. 153–158.

90 Zur Geschichte der Schweizer Uhrenindustrie vgl. Béatrice Veyrasat, »Manufacturing Flexibility in Nineteenth-Century Switzerland: Social and Institutional Foundations of Decline and Revival in Calico-Printing and Watchmaking«, in: Charles F. Sabel, Jonathan Zeitlin (Hg.), *World of Possibilities. Flexibility and Mass Production in Western Industrialization*, Cambridge 2002, S. 188–237.

91 o. A., »Le Congrès des monteurs de boîtes«, in: *Bulletin de la Fédération Jurassienne* 14 (13.07.1873), S. 2.

92 Vgl. die in vielen Sprachen und Editionen breit zirkulierende Broschüre Errico Malatestas, *Entre paysans*, Paris <sup>6</sup>1892 [ital. Erstausgabe: *Fra Contadini*, Firenze 1883].

93 Vgl. Charles Sabel, Jonathan Zeitlin, »Historical Alternatives to Mass Production: Politics, Markets and Technology in Nineteenth-Century Industrialization«, in: *Past & Present* 108/1 (1985), S. 133–176; Charles F. Sabel, Jonathan Zeitlin (Hg.), *World of Possibilities. Flexibility and Mass Production in Western Industrialization*, Cambridge 2002.

94 Pierre Kropotkin, *La conquête du pain*, Paris <sup>2</sup>1892, S. 95. In der deutschen Ausgabe von 1919 heißt es »Allseitigkeit der Funktionen«, meiner Meinung nach eine unpräzise Übersetzung des französischen Begriffs »intégration«. Vgl. Kropotkin, *Eroberung*, S. 57.

95 Jean Grave, *L'individu et la société*, Paris 1897, Kapitel 17.

96 Ebd., S. 286.

97 Ebd., S. 278.

98 Reclus, *Homme*, Bd. 6, S. 318.

99 Ebd., S. 337.

100 Ebd., S. 336.

101 Vgl. Pëtr [Peter] Kropotkin, »The Industrial Village of the Future«, in: *The Nineteenth Century* 24 (1888), S. 513–530.

102 Kropotkin, *Landwirtschaft*, S. 50.

103 Ebd., S. 198.

104 Kropotkin, »Village«, S. 528; Kropotkin, *Landwirtschaft*, S. 195.

105 François Jarrige, Alexis Vrignon, *Face à la puissance. Une histoire des énergies alternatives à l'âge industriel*, Paris 2020, S. 133.

- 106 Engels zitiert nach Wolfgang König, »Friedrich Engels und ›Die elektrotechnische Revolution‹. Technikutopie und Techniqueuphorie im Sozialismus in den 1880er Jahren«, in: *Technikgeschichte. Beiträge zur Geschichte der Technik und Industrie* 56 (1989), S. 9–36, hier S. 10.
- 107 Zur Technikgeschichte der Elektrizität vgl. Vaclav Smil, *Creating the Twentieth Century. Technical Innovations of 1867–1914 and their Lasting Impact*, New York 2004, Kapitel 2.
- 108 Vgl. Alexandre Fernandez, »De l'illusion ›post-mécaniste‹ à l'illusion ›post-industrielle‹«, in: *L'Homme la Société* 193–194 (2014), S. 137–152; Florian Sprenger, *Epistemologien des Umgebens. Zur Geschichte, Ökologie und Biopolitik künstlicher environments*, Bielefeld 2019, S. 259.
- 109 Vgl. Jarrige, Vrignon, *Puissance*, S. 134; Kropotkin, *Landwirtschaft*, S. 264.
- 110 Kropotkin, *Landwirtschaft*, S. 229.
- 111 Vgl. Schivelbusch, *Lichtblicke*, S. 74.
- 112 Z. B. bei Reclus, *Homme*, Bd. 6, S. 328.
- 113 Kropotkine, *Abondance*, S. 160.
- 114 Vgl. Reclus, *Homme*, Bd. 6, S. 329, 331; Kropotkin, *Eroberung*, S. 174.
- 115 Vgl. Jarrige, Vrignon, *Puissance*, S. 31.
- 116 Vgl. Serge Benoît, *D'eau et de feu: forges et énergie hydraulique. XVIIIe–XXe siècle, une histoire singulière de l'industrialisation française*, Rennes 2020.
- 117 Zum Konzept einer »entfatalisierten« Energiegeschichte vgl. Francois Jarrige, Alex Vrignon, »Introduction. Une histoire alternative de l'énergie«, in: dies. (Hg.), *Face à la puissance. Une histoire des énergies alternatives à l'âge industriel*, Paris 2020, S. 5–21, hier S. 18.
- 118 Élisée Reclus, *Nouvelle géographie universelle. La terre et les hommes*, Bd. 1, Paris 1876, S. 8.
- 119 Élie Reclus, »Chronique«, April 1873, IISH, Elisée Reclus Papers from RGASPI, Signatur: ARCH01812.1.15, S. 102.
- 120 Ebd., S. 4 f.
- 121 Élie Reclus, »Géographie générale«, in: *La République française* 483 (07.03.1873), S. 1.
- 122 Ebd., S. 2.

- 123 [Elisée Reclus], »Percement du Gothard«, in: *Le Révolté* 2 (20.03.1880), S. 4.
- 124 Charbonnier, *Überfluss*, S. 173.
- 125 Reclus, *Homme*, Bd. 6, S. 384 f.
- 126 Ebd., S. 540 f.
- 127 Vgl. Tresch, *Machine*.
- 128 Vgl. Benjamin, *Begriff*, S. 699.
- 129 Zu Fourier vgl. René Schérer, Charles Fourier, *L'écosophie de Charles Fourier, deux textes inédits*, Paris 2002; Amanda Jo Goldstein, »Attracting the Earth: Climate Justice for Charles Fourier«, in: *Diacritics* 47/3 (2019), S. 74–105. Zu Saint-Simon und Leroux vgl. Tresch, *Machine*, 2012, Kapitel 7 und 8.
- 130 Walter Benjamin, »Das Passagen-Werk«, in: ders. *Gesammelte Schriften*, Bd. V.2, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 82018, S. 777 [W 7,4].
- 131 Élisée Reclus, *Nouvelle géographie universelle. La terre et les hommes*, Bd. 19, Paris 1894, S. 794.
- 132 Élisée Reclus, »De l'action humaine sur la géographie physique. L'homme et la nature«, in: *Revue des deux Mondes* 54 (12.01.1864), S. 762–774, hier S. 762.
- 133 Vgl. Reclus, »sentiment«; Élisée Reclus, »Le pillage de la terre [1]«, in: *La Révolte. Supplément littéraire* 15 (1890), S. 1–2.
- 134 Élisée Reclus, »Le pillage de la terre [3]«, in: *La Révolte. Supplément littéraire* 18 (10.01.1891), S. 1–2, hier S. 2.
- 135 Ebd.
- 136 Reclus, »pillage [1]«, S. 2.
- 137 Zu den Zusammenhängen zwischen Kolonialismus und Naturforschung vgl. Richard Grove, *Green Imperialism. Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600–1860*, Cambridge 1995; David Arnold, *The Tropics and the Traveling Gaze. India, landscape, and Science, 1800–1856*, Seattle 2006; Bernhard C. Schär, *Tropenliebe. Schweizer Naturforscher und niederländischer Imperialismus in Südostasien um 1900*, Frankfurt a. M. 2015.
- 138 Vgl. Thomas, *Man*.
- 139 Ich stütze mich in diesem Kapitel vornehmlich auf bestehende Forschungsarbeiten. Vgl. Dunbar, *Reclus*, Kapitel 8; Soizic Alavoine-

Muller, »Un globe terrestre pour l'Exposition universelle de 1900. L'utopie géographique d'Élisée Reclus«, in: *L'Espace géographique* 3/2 (2003), S. 156–170; Federico Ferretti, »Globes, savoir situé et éducation à la beauté: Patrick Geddes géographe et sa relation avec les Reclus«, in: *Annales de Géographie* 706 (2015), S. 681–715.

140 Vgl. Élisée Reclus, »On Spherical Maps and Reliefs«, in: *The Geographical Journal* 22/3 (1903), S. 290–293; Federico Ferretti, »Pioneers in the History of Cartography: the Geneva Map Collection of Élisée Reclus and Charles Perron«, in: *Journal of Historical Geography* 43 (2014), S. 85–95.

141 Vgl. Élisée Reclus, »A Great Globe«, in: *The Geographical Journal* 12/4 (1898), S. 401–406, hier S. 405.

142 Élisée Reclus, *Projet de construction d'un globe terrestre à l'échelle du cent-millième*, Paris 1895, S. 7.

143 Dies ist Latours Lektüre in: ders., *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*, Berlin 2017, S. 222 f.

144 Vgl. Reclus, *Projet*, S. 3.

145 Ebd., S. 4.

146 Reclus, *Globe*, S. 403.

147 Vgl. Roslak, *Neo-impressionism*.

148 Anne Dymond, »A Politicized Pastoral: Signac and the Cultural Geography of Mediterranean France«, in: *The Art Bulletin* 85/2 (2003), S. 353–370, hier S. 353.

149 Vgl. ebd., S. 360.

150 Zitiert in ebd., S. 361.

### 3

#### Erziehen

1 Vgl. Jean Wintch, »Mirs, artels, groupes et syndicats«, in: *Le Réveil socialiste-anarchiste* 356, 358, 360 (1913).

2 Vgl. Jean Wintch, »Mirs, artels, groupes et syndicats«, in: *Le Réveil socialiste-anarchiste* 358 (1913), S. 2.

3 Zum Natur- und Vogelschutz in Frankreich und Deutschland vgl. Rémi Luglia, *Des savants pour protéger la nature. La Société d'acclimatation*

(1854–1960), Rennes 2015; Friedemann Schmall, *Erinnerung an die Natur. Die Geschichte des Naturschutzes im deutschen Kaiserreich*, Frankfurt a. M. 2004.

4 Vgl. Joachim Radkau, *Die Ära der Ökologie. Eine Weltgeschichte*, München 2011, S. 58.

5 o. A., »Société protectrice des animaux«, in: *L'Éducation intégrale. Bulletin de l'orphelinat Prévost* 14/6 (1895), S. 90–91.

6 Reclus, *Homme*, Bd. 6, S. 446.

7 o. A., »Guides pour l'enseignement des sciences«, in: *Bulletin de l'École Ferrer* (1913), S. 15–16.

8 Vgl. Milo Probst, »Une politisation des rapports à l'environnement: la critique écologique de Jean Wintch au début du XXe siècle«, in: *Cahiers d'histoire du mouvement ouvrier* 35 (2019), S. 15–27.

9 Crawford B. Macpherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus: von Hobbes bis Locke*, Frankfurt a. M. <sup>3</sup>1990, S. 15.

10 Vgl. Philipp Sarasin, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers, 1765–1914*, Frankfurt a. M. 2001, S. 18.

11 Vgl. Jérôme Baschet, *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris 2016, S. 307.

12 Vgl. Eva von Redecker, *Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen*, Frankfurt a. M. 2020, S. 70–75.

13 Vgl. Wolfgang Hien, *Die Arbeit des Körpers. Eine kritische Arbeitsgeschichte von der Hochindustrialisierung in Deutschland und Österreich bis zur neoliberalen Gegenwart*, Wien 2018, Teil 1.

14 Jean-François Elslander, »L'école de l'Avenir«, in: *L'école rénovée* 1/5 (1908), S. 131–138, hier S. 134.

15 Vgl. Rosalind Pollack Petchesky, »The Body as Property: A Feminist Re-vision«, in: Faye Ginsburg, Rayna Rapp (Hg.), *Conceiving the New World Order. The Global Politics of Reproduction*, Berkeley 1995, S. 387–406, hier S. 400.

16 Vgl. Richard Cleminson, »Making Sense of the Body: Anarchism, Nudism and Subjective Experience«, in: *Bulletin of Spanish Studies* 8/6 (2004), S. 697–716.

17 Vgl. Richard Cleminson, *Anarchism and Eugenics. An Unlikely Convergence, 1890–1940*, Manchester 2019.

- 18 Vgl. Diana Fuss, *Essentially Speaking. Feminism, Nature and Difference*, New York 1989, S. 6.
- 19 Vgl. Caroline Arni, »Die Reichtümer des Körpers: Versuch einer Kritik der Naturalisierungskritik«, in: *Merkur* 77/892 (2023), S. 5–17.
- 20 Jean Maitron, *Le mouvement anarchiste en France*, Bd. 1, Paris 1975, S. 351.
- 21 Vgl. Julie Reuben, »Education«, in: Dorothy Ross Theodore, Porter (Hg.), *The Cambridge History of Science*, Bd. 7, *The Modern Social Sciences*, Cambridge 2003, S. 621–634.
- 22 Vgl. Egle Becchi, »Le XIXe siècle«, in: dies., Dominique Julia (Hg.), *Histoire de l'enfance en occident*, Bd. 2., *Du XVIIe siècle é nos jours*, Paris 1998, S. 157–238, hier S. 160; Nathalie Brémand, *Les socialismes et l'enfance. Expérimentation et utopie (1830–1870)*, Rennes 2008.
- 23 Vgl. Nathalie Brémand, »Les projets éducatifs socialistes des années 1830–1848. Pour former l'homme nouveau«, in: *La Révolution française. Cahiers de l'Institut d'histoire de la Révolution française* (4), 2013, online: {journals.openedition.org/lrf/915}, letzter Zugriff 21.10.2020.
- 24 [Michail Bakunin], »L'instruction intégrale«, in: *L'Egalité. Journal de l'Association internationale des travailleurs de la Suisse romande* 31 (21.08.1869), S. 2.
- 25 Vgl. Jean-François Dupeyron, »L'œuvre scolaire de la Commune de Paris«, in: *Nineteenth-Century French Studies* 49/3 (2021), S. 530–548.
- 26 Vgl. Christiane Demeulenaere-Douyère, »Cempuis ou l'éducation libertaire aux champs (1880–1894)«, in: Arnaud Baubérot u. a. (Hg.), *Urbanophobie. La détestation de la ville aux XIXe et XXe siècles*, Pompignac près Bordeaux 2009, S. 183–194.
- 27 Vgl. Nathalie Brémand, *Cempuis. Une expérience d'éducation libertaire à l'époque de Jules Ferry, 1880–1894*, Paris 1992.
- 28 Vgl. Élisée Reclus u. a., *La liberté par l'enseignement*, Paris 1898.
- 29 Ebd., S. 7.
- 30 Zur *Ruche* vgl. Maitron, *Mouvement*, Bd. 1, S. 357–360.
- 31 Vgl. Madeleine Vernet, *Cinq années d'expérience éducative*, Epône 1911.
- 32 Vgl. David Hamelin, »Les Bourses du travail. Entre éducation politique et formation professionnelle«, in: *Le Mouvement Social* 235/2 (2011), S. 23–37.

- 33 Zu den Vereinigten Staaten vgl. Paul Avrich, *The Modern School Movement. Anarchism and Education in the United States*, Princeton 1980.
- 34 Gaetano Manfredonia, *Anarchisme et changement social. Insurrectionnalisme, syndicalisme, éducationnisme-réalisateur*, Lyon 2007, S. 17.
- 35 Jean Grave, »La Panacée-Révolution«, in: *Les Temps Nouveaux* 33 (12.12.1896), S. 1.
- 36 Gaetano Manfredonia, »L'anarchisme«, in: Jean-Jacques Becker u. a. (Hg.): *Histoire des Gauches en France*, Bd. 1, *L'héritage du XIXe siècle*, Paris 2004, S. 444-462, S. 454.
- 37 Vgl. Dupeyron, »L'œuvre«, S. 534.
- 38 Association universelle d'éducation intégrale, »Manifeste aux partisans de l'éducation intégrale«, in: *L'Éducation intégrale. Bulletin de l'orphelinat Prévost* 12 (1893), S. 5.
- 39 Paul Robin, »L'école populaire. Ce qu'elle a été, est et doit être«, in: *L'Éducation intégrale. Bulletin de l'orphelinat Prévost* 14/2 (1895), S. 19.
- 40 Vgl. Christiane Demeulenaere-Douyère, »Un précurseur de la mixité: Paul Robin et la coéducation des sexes«, in: *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 18 (2003), S. 125-132; Denise Karnaouch, »Féminisme et coéducation en Europe avant 1914«, in: *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 18 (2003), S. 21-41.
- 41 Vgl. Paul Robin, »Du rôle de la femme dans l'Enseignement«, in: *L'Éducation intégrale. Bulletin de l'orphelinat Prévost* 14/3 (1895), S. 33-36.
- 42 Gaston Stiégler, »La coéducation«, in: *L'Éducation intégrale. Bulletin de l'orphelinat Prévost* 14/4 (01.04.1895), S. 49-51, hier S. 50.
- 43 Vgl. Madeleine Vernet, *L'amour libre*, Poligny 1906.
- 44 Vgl. Charles Heimberg, »L'expérience de l'école Ferrer: déboires pratiques et modernité pédagogique«, in: *Cahiers d'histoire du mouvement ouvrier* 16 (2000), S. 27-42.
- 45 Reclus, *Homme*, Bd. 6, S. 433.
- 46 Aristide Pratelle, »L'école de la vie (suite)«, in: *Les Temps Nouveaux* 18 (29.08.1908), S. 4.
- 47 François Elslander, »L'école de l'Avenir«, in: *L'école rénovée* 1/5 (1908), S. 131-138, hier S. 134.
- 48 Sébastien Faure, *Propos d'éducateur. Modeste traité d'éducation physique, intellectuelle et morale*, Paris 1933, S. 7.

- 49 Domela Nieuwenhuis, *L'éducation libérale*, Paris 1900, S. 5.
- 50 Victor Considerant, *Théorie de l'éducation naturelle et attrayante: Dédiée aux mères*, Paris 1844, S. 21 f.
- 51 Ebd., S. 11.
- 52 Ebd., S. X.
- 53 Pierre-Joseph Proudhon, *Was ist das Eigentum? Erste Denkschrift. Untersuchungen über den Ursprung und die Grundlagen des Rechts und der Herrschaft*, Berlin 1896, S. 45.
- 54 J. Degalvès, E. Janvion, »L'école libertaire«, in: *Les Temps Nouveaux* 3 (1897), S. 1–2, hier S. 1.
- 55 Ebd., S. 2.
- 56 Vgl. Manfred D. Laubichler, »Organismus«, in: Philipp Sarasin, Marianne Sommer (Hg.), *Evolution. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2010, S. 42–44.
- 57 [Paul Robin], »Notre titre, notre programme«, in: *[Supplément à Régénération: Organe de la Ligue de la Régénération Humaine]*, 1896, S. 1.
- 58 François Jacob, *La logique du vivant*, Paris 1976, S. 99.
- 59 Ebd., S. 121.
- 60 Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. 2003, S. 270.
- 61 Vgl. Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1, *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a. M. 2017, S. 137–140.
- 62 Vgl. Claude Blanckaert, *La nature de la société organicisme et sciences sociales au XIXe siècle*, Paris 2005, S. 64, 67.
- 63 Paul Robin, »De l'enseignement intégral«, in: *Philosophie Positive* 5/2 (1869), S. 271–297, hier S. 272.
- 64 Vgl. Thomas Potthast, »Umwelt«, in: Philipp Sarasin, Marianne Sommer (Hg.), *Evolution. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2010, S. 50–52, hier S. 50.
- 65 Zit. nach Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris 2009, S. 170.
- 66 Georges Canguilhem, »Auguste Comtes Philosophie der Biologie und ihr Einfluss im Frankreich des 19. Jahrhunderts«, in: Wolf Lepenies (Hg.), *Geschichte der Soziologie*, Bd. 3, 1981, S. 209–226, hier S. 213.

67 Vgl. Fabien Locher, Jean-Baptiste Fressoz, »Modernity's Frail Climate: A Climate History of Environmental Reflexivity«, in: *Critical Inquiry* 38/3 (2012), S. 579–598.

68 Vgl. Michel Foucault, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France (1977–1978)*, Paris 2004, S. 23.

69 Beispielhaft ist Engels' Beschreibung der Lage der englischen Arbeiterklasse, bei der gesundheitliche und ökologische Faktoren (Gewässer, Luft etc.) eine wichtige Rolle spielen. Vgl. Friedrich Engels, »Die Lage der arbeitenden Klasse in England«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 2, Berlin 1958, S. 225–506.

70 Vgl. Pierre Charbonnier, *Culture écologique*, Paris 2022, S. 138–145.

71 Sarasin, *Maschinen*, S. 27.

72 Vgl. Joachim Radkau, *Natur und Macht. Eine Weltgeschichte der Umwelt*, München 2012, S. 280.

73 Vgl. Michel Bouillé, »Les congrès d'hygiène des travailleurs au début du siècle 1904–1911«, in: *Le Mouvement social* 161 (1992), S. 43–65; François Jarrige, »Une invention de Jaurès? La grève de Graulhet entre hygiénisme et machinisme au début du XXe siècle«, in: *Cahiers Jaures* 199 (2011), S. 9–26.

74 Jean Wintch, »Propos du médecin. La médecine et le prolétariat«, in: *La Voix du Peuple* 29 (29.06.1907).

75 Vgl. Jean Wintch, »Propos du Médecin. Sur le rhume et la toux, in: *La Voix du Peuple* 38 (23.09.1911).

76 Jean Wintch, Propos du médecin. La médecine et le prolétariat«, in: *La Voix du Peuple* 29 (29.06.1907).

77 Vgl. o.A., »La Gymnastique«, in: *Bulletin de l'Ecole Ferrer* 15 (1918), S. 6–7.

78 Vgl. Jean Wintch, *L'Ecole Ferrer. Un essai d'institution ouvrière. Notice*, Genf 1919, S. 30.

79 o.A., »L'Ecole au soleil«, in: *Bulletin de l'Ecole Ferrer* 24 (1919), S. 6.

80 Vgl. Sarasin, *Maschinen*, S. 257. Zur Eugenik im klassischen Anarchismus vgl. Cleminson, *Anarchism*.

81 Zit. nach Eric Valière, *La place du corps dans l'éducation libertaire (1880–1912)*, Sciences de l'éducation, Dissertation Université de Lyon, Lyon 2016, S. 354.

- 82 Paul Robin, »L'école populaire. Ce qu'elle a été, est et doit être«, in: *L'Éducation intégrale. Bulletin de l'orphelinat Prévost* 14/2 (1895), S. 18–21, hier S. 19.
- 83 Pierre Kropotkine, »Comment lutter contre la dégénérescence«, in: *Les Temps Nouveaux* 25 (1913), S. 2–3. Auch Reclus war dem Ziel nicht abgeneigt, »die Durchmischungen [croisements] wissenschaftlich zu steuern«. Reclus, *Homme*, Bd. 6, S. 474.
- 84 Nieuwenhuis, *L'éducation*, S. 22.
- 85 Vgl. Jean-François Elslander, »L'éducation naturelle«, in: *L'école rénovée* 1/1 (1908), S. 19 f.
- 86 Vgl. ebd., S. 21.
- 87 Wintsch, *L'Ecole*, S. 34.
- 88 Un médecin, »Les ouvriers et la science (suite et fin)«, in: *Le Réveil socialiste-anarchiste* 273 (1910), S. [1–2].
- 89 J. Degalvès, E. Janvion, »L'école libertaire«, in: *Humanité Nouvelle* 1/1 (1897), S. 206–218, hier S. 213, 215.
- 90 Vgl. Eitel, *Uhrmacher*, S. 526–534; Cleminson, *Anarchism*, S. 26–28.
- 91 Vgl. Cleminson, *Anarchism*, S. 24.
- 92 Vgl. Kropotkin, *Wissenschaft*, S. 39.
- 93 Vgl. Tresch, *Machine*, 2012, Kapitel 9.
- 94 Michail Bakunin, »Protest der Allianz«, in: ders., *Staatlichkeit und Anarchie. Und andere Schriften*, hg. v. Horst Stuke, Frankfurt a. M. 1972, S. 391.
- 95 Degalvès, Janvion, »L'école«, S. 212.
- 96 Vgl. Paul Lacombe, »Education rationnelle«, in: *Les Temps Nouveaux. Supplément Littéraire* 42 (1907), S. 494.
- 97 Vgl. Peter J. Bowler, *Life's Splendid Drama. Evolutionary Biology and the Reconstruction of Life's Ancestry, 1860–1940*, Chicago 1996, S. 8.
- 98 Degalvès, Janvion, »L'école«, S. 213.
- 99 Grave, *L'individu*, S. 119.
- 100 Élisée Reclus, *Histoire d'un ruisseau*, Paris 1869, S. 11–12.
- 101 Jean Wintsch, »Brief an Théodore Rochat«, 23.01.1913, Privatarchiv Jermakin.
- 102 Vgl. Arnaud Baubérot, *Histoire du naturisme. Le mythe du retour à la nature*, Rennes 2004.

- 103 Pëtr Kropotkin [Peter Krapotkin], »On the Teaching of Physiography«, in: *The Geographical Journal* 2/4 (1893), S. 350–359, hier S. 355.
- 104 J. Hudry-Menos, »La question du sexe dans l'éducation«, in: *La Revue socialiste* 21/126 (1895), S. 682–695, hier S. 690.
- 105 Ebd., S. 683.
- 106 Ebd., S. 684.
- 107 Alexandra Myrial, *Pour la Vie*, Brüssel 1898, S. 10 f.
- 108 Ebd., S. 29.
- 109 Vgl. ebd., S. 89.
- 110 Vgl. Arni, *Kultur*, S. 221.
- 111 Vgl. Arni, »Reichtümer«.
- 112 Vgl. Vincent Bourdeau, Arnaud Macé, »Introduction. La nature du social: hypothèse d'un effet politique dans le champ des savoirs«, in: dies. u. a. (Hg.), *La nature du socialisme. Pensée sociale et conceptions de la nature au XIXe siècle*, Besançon 2017, S. 9–26.
- 113 Claude Blanckaert, »Un autre regard sur l'histoire des sciences humaines. Entretien avec Claude Blanckaert sur le naturalisme de la pensée sociale au XIXe siècle«, in: Vincent Bourdeau u. a. (Hg.), *La nature du socialisme. Pensée sociale et conceptions de la nature au XIXe siècle*, Besançon 2017, S. 27–59, hier S. 41.
- 114 Bourdeau, Macé, »introduction«, S. 13.
- 115 Vgl. Blanckaert, »regard«, S. 51.
- 116 Descola, *Natur*, S. 130.
- 117 Vgl. Philippe Descola, *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris 2014, S. 285.
- 118 Vgl. Stacy Alaimo, *Undomesticated Ground. Recasting Nature as Feminist Space*, Ithaca 2000.
- 119 Vgl. Noel Sturgeon, *Ecofeminist Natures: Race, Gender, Feminist Theory and Political Action*, New York 1997, S. 5–18.
- 120 Vgl. Geneviève Fraisse, *A côté du genre: sexe et philosophie de l'égalité*, Paris 2022, S. 443.
- 121 Grave, *L'individu*, S. 261 f.
- 122 Vgl. Pierre-Joseph Proudhon, »Philosophie du Progrès«, in: *Oeuvres complètes de P.-J. Proudhon*, Bd. 20, Bruxelles 1868, S. 31.
- 123 Ebd., S. 21.

- 124 Michail [Michael] Bakunin, *Gott und der Staat (1871)*, Berlin<sup>7</sup> 2013, S. 37.
- 125 Michail [Michael] Bakunin, *Philosophische Betrachtungen: über das Gottesphantom, über die wirkliche Welt und über die Menschen*, Lich 2010, S. 172.
- 126 Geneviève Fraisse, *Clémence Royer. Philosophe et femme de sciences*, Paris [1984] 2002.
- 127 Vgl. Aristide Pratelle, *La constitution de l'Univers. L'atome fluide, moteur du monde, éléments de philosophie dynamiste*, Paris 1912; Fernando Tarrida del Mármol, *Problemas transcendentales. Estudios de Sociología y ciencia moderna*, Paris 1908.
- 128 Clémence Royer, »La Matière (suite et fin)«, in: *La Société Nouvelle* 11/130 (1895), S. 507–523, hier S. 523.
- 129 Clémence Royer, »La Matière, in: *La Société Nouvelle* 11/129 (1895), S. 334–350, hier S. 344.
- 130 Karl Korsch, *Karl Marx. Marxistische Theorie und Klassenbewegung*, Reinbek bei Hamburg 1981, S. 130 f., (herv. i. O.).
- 131 Jean-François Elslander, »Les Modes d'acquisition des Connaissances. L'Ordre scientifique et l'Ordre éducation«, in: *L'école rénovée* 1/2 (1908), S. 33–42, hier S. 37.
- 132 Vgl. Bowler, *Life's*, S. 8.
- 133 (Öko)feministinnen machen sich seit Langem auf diese beschwerliche Suche. Exemplarisch: Greta Gaard, »Toward a Queer Ecofeminism«, in: *Hypatia* 12/1 (1997), S. 114–137; Catriona Mortimer-Sandilands, Bruce Erickson (Hg.), *Queer Ecologies. Sex, Nature, Politics, Desire*, Bloomington 2010.

#### 4

### Verpflanzen

- 1 Luigi Fabbri, »Historia y Anti-historia«, in: *La Protesta. Suplemento semanal* 1/4 1922, S. 6–8.
- 2 Ebd., S. 6.
- 3 Luigi Fabbri, »Armonía Natural«, in: *Ciencia Social. Revista de Sociología Artes y Letras* 2/1 (1898), S. 10–11.

- 4 Vgl. Luigi Fabbri, »Storia ed Antistoria«, in: *Umanità Nova* 189–191 (1921).
- 5 Vgl. Glen Sean Coulthard, *Rote Haut, weiße Masken: Gegen die koloniale Politik der Anerkennung*, München 2020, S. 26; Bikrum Gill, »Beyond the Premise of Conquest: Indigenous and Black Earth-Worlds in the Anthropocene Debates«, in: *Globalizations* 18/6 (2021), S. 1–17.
- 6 Vgl. z. B. Walter D. Mignolo, Catherine E. Walsh, *On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis*, Durham 2018, S. 140.
- 7 Aníbal Quijano, »Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America«, in: *International Sociology* 15/2 (2000), S. 215–232, hier S. 218.
- 8 Antoine Acker u. a., »Nature«, in: Olaf Kaltmeier u. a. (Hg.), *The Routledge Handbook of the Political Economy and Governance of the Americas*, London 2020, S. 418–432.
- 9 Vgl. z. B. Héctor Alimonda, »La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana«, in: ders. (Hg.), *La naturaleza colonizada*, Buenos Aires 2011, S. 21–60.
- 10 Vgl. Steven J. Hirsch, »Anarchism, the Subaltern, and Repertoires of Resistance in Northern Peru, 1898–1922«, in: Barry Maxwell u. a. (Hg.), *No Gods, No Masters, No Peripheries. Global Anarchisms*, Oakland 2015, S. 215–232; Carlos Taibo, *Anarquistas de ultramar. Anarquismo, indigenismo, descolonización*, Madrid 2018.
- 11 Vgl. Lucas Poy, *Los orígenes de la clase obrera argentina*, Buenos Aires 2014, S. 17–40.
- 12 Vgl. Geoffroy de Laforcade, »Federative Futures: Waterways, Resistance Societies, and the Subversion of Nationalism in the Early 20th-Century Anarchism of the Río de la Plata Region«, in: *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 22/2 (2013), S. 71–96.
- 13 Vgl. Milo Probst, »Eine heterogene Arbeiterklasse. Rebelle Subjekte in der anarchistischen Literatur Argentiniens am Anfang des 20. Jahrhunderts«, in: *Schweizerisches Jahrbuch für Wirtschafts- und Sozialgeschichte* 35 (2020), S. 111–135.
- 14 Vgl. Maxine Molyneux, »No God, No Boss, No Husband: Anarchist Feminism in Nineteenth-Century Argentina«, in: *Latin American Perspectives* 13/1 (1986), S. 119–145; Laura Fernández Cordero, »The Anarchist Wager of Sexual Emancipation in Argentina, 1900–1930«, in:

Geoffroy De Laforcade u. a. (Hg.), *In Defiance of Boundaries. Anarchism in Latin American History*, Gainesville 2015, S. 302–325.

15 Vgl. z. B. Juan Suriano, *Paradoxes of Utopia: Anarchist Culture and Politics in Buenos Aires, 1890–1910*, Oakland, CA 2010.

16 Vgl. Andreas L. Doeswijk, *Los anarco-bolcheviques rioplatenses*, Buenos Aires 2013, S. 283.

17 Vgl. Lucas Domínguez Rubio, »Introducción. Una literatura plebeya: de los proyectos editoriales a los acervos documentales del anarquismo en Argentina«, in: ders., *El anarquismo argentino. Bibliografía, hemerografía y fondos de archivo*, Buenos Aires 2018, S. 15–74.

18 Vgl. Dunbar, *Reclus*, S. 33–36. Oder Reclus' eigener Reisebericht: ders., *Voyage à la Sierra Nevada de Sainte-Marthe. Paysage de la nature tropicale*, Paris 1861.

19 Vgl. Federico Ferretti, »Un regard hétérodoxe sur le Nouveau Monde: la géographie de Élisée Reclus et l'extermination des Amérindiens (1861–1905)«, in: *Journal de la société des américanistes* 99/1 (2013), S. 141–164, hier S. 152.

20 Reclus, *Géographie*, Bd. 19, S. 794 f.

21 Ebd., S. 588.

22 Vgl. Chardak, *Reclus*, S. 492 f.

23 Jason W. Moore, »The Capitalocene Part II: Accumulation by Appropriation and the Centrality of Unpaid Work/Energy«, in: *The Journal of Peasant Studies* 45/2 (2018), S. 237–279, hier S. 245.

24 Vgl. Jason W. Moore, *Kapitalismus im Lebensnetz. Ökologie und die Akkumulation des Kapitals*, Berlin 2019, S. 87 f.

25 Vgl. Reclus, *Géographie*, Bd. 19, S. 797.

26 Ebd., S. 701.

27 Vgl. Fabián Claudio Flores, »Inmigración ruso-alemana y ruralidad: la colonia agrícola como forma de asentamiento«, in: *Temas de historia argentina y americana* 9 (2006), S. 107–124; Julio Djenderedjian u. a., *Historia del capitalismo agrario pampeano*, Bd. 6, *Expansión agrícola y colonización en la segunda mitad del siglo XIX*, Buenos Aires 2010, S. 720.

28 Reclus, *Géographie*, Bd. 19, S. 770.

29 Armand Lapie, »[Notiz über Auguste Thomachot]«, undatiert, IISH, Nettlau Papers, Signatur: ARCH01001.532.

30 Vgl. Jean Maitron, Marianne Enckell, »Armand Lapie«, in: *Le Maitron. Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier et social*, online: {maitron.fr/spip.php?article154082}, letzter Zugriff: 29.03.2022.

31 Vgl. o. A., »[Protokoll vom 22. November 1873]«, IISH, Fédération Jurassienne Archives, Signatur: ARCH00405.148; L. Chalain u. a., »Notre but«, in: *La Commune. Revue socialiste* 1/1 (1874), S. 3–5; A. Thomachot, »Les ouvriers tapissiers à Genève«, in: *Revue socialiste* 1/2 (1874), S. 22–24.

32 Vgl. »[Association Internationale des Travailleurs. Section de propagande et d'action Socialiste-Révolutionnaire de Genève. Procès-verbaux des Séances 1873]«, Archives de l'Etat de Neuchâtel, Fonds James Guillaume, Signatur: 101.4.

33 Vgl. Pëtr Kropotkin, »[Brief an Luigi Bertoni]«, 20.09.1913, IISH, Jean Wintch Papers, Signatur: ARCH01649.3-6.

34 Vgl. Armand, *Notiz*.

35 Vgl. o. A., »Bertoni, Mosé Giacomo«, in: *Cantiere biografico degli Anarchici in Svizzera*, online: {anarca-bolo.ch/cbach/biografie.php?id=7}, letzter Zugriff 29.03.2022. Zur Biografie Luigi Bertoni vgl. Gianpiero Bottinelli, *Die Stimme der Freiheit. Luigi Bertoni und der Anarchismus in der schweizerischen ArbeiterInnenbewegung*, Bern 2013.

36 Vgl. Moisés Santiago Bertoni, »A Rinaldo Simen«, 3.09.1882, in: Danilo Baratti, Patrizia Candolfi (Hg.), *L'arca di Mosè. Biografia epistolare di Mosè Bertoni, 1857–1929*, Bellinzona 1994, S. 221–228, hier S. 226.

37 Reclus, *Géographie*, Bd. 19, S. 595.

38 Vgl. Moisés Santiago Bertoni, »Ai famigliari«, 1.06.1884, in: Danilo Baratti, Patrizia Candolfi (Hg.), *L'arca di Mosè. Biografia epistolare di Mosè Bertoni, 1857–1929*, Bellinzona 1994, hier S. 250.

39 Vgl. Danilo Baratti, Patrizia Candolfi, »Puerto Bertoni: realidad y »utopización« de una colonia paraguaya«, in: Ernesto Bohoslavsky u. a. (Hg.): *El hilo rojo. Palabras y prácticas de la utopía en América Latina*, Buenos Aires 2009, S. 267–287.

40 Pëtr Kropotkin, »Brief an Luigi Bertoni«, 29.09.1913, IISH, Jean Wintch Papers, Signatur: ARCH01649.3-6.

41 Vgl. Ferretti, *Regard*.

- 42 Vgl. Pierre-Luc Abramson, *Mondes nouveaux et Nouveau Monde. Les utopies sociales en Amérique latine au XIXe siècle*, Dijon 2014, S. 318.
- 43 Die Pampa ist eine Graslandschaft, die sich von der Atlantikküste bis zum Fuß der Anden erstreckt. Das gesamte Territorium Uruguays, ein Teil des südöstlichen Brasiliens sowie große Teile Zentralargentinien (Provinz Buenos Aires, Süden von Entre Ríos und Santa Fe sowie Teile Córdoba) werden von diesem Ökosystem eingenommen. Bis heute ist es eine Region, in der vornehmlich für den Agrarexport produziert wird.
- 44 Vgl. Julio C. Djenderedjian, »La colonización agrícola en Argentina, 1850–1900: problemas y desafíos de un complejo proceso de cambio productivo en Santa Fe y Entre Ríos«, in: *América Latina en la historia económica* 30 (2008), S. 127–157, hier S. 145, 147.
- 45 Élisée Reclus, »Brief an Jacques Gross«, 5.4.1889, CIRA, Fonds Jacques GROSS, Signatur: A\_014\_GRO\_001\_01.
- 46 Vgl. Adrián Blázquez, »Auguste Brougues y Alejo Peyret: Dos iniciadores de la colonización agrícola argentina en la segunda mitad del siglo XIX«, in: *Estudios Rurales* 1/3 (2012), S. 128–187.
- 47 Horacio Tarcus, »Alexis Peyret: un utopiste pragmatique«, in: Adrián Blázquez (Hg.), *Un intellectuel émigrant. Du Béarn à l'Argentine, Actes du 1er colloque international consacré à Peyret en 2002*, Serres Castet 2008, S. 117–153, hier S. 136.
- 48 Vgl. Reclus, *Géographie*, Bd. 19, S. 667, 699.
- 49 Alexis Peyret, *Une visite aux colonies de la République Argentine*, Paris 1889, S. 91.
- 50 Ebd., S. 91.
- 51 Zit nach Blázquez, »Brougues«, S. 134.
- 52 Vgl. Adrián Zarrilli, »Argentina, tierra de promisión. Una interpretación historiográfica de las relaciones entre la historia rural y la historia ambiental«, in: *Revista de Historia Iberoamericana* 7/1 (2014), S. 107–132, hier S. 121 f.
- 53 Vgl. Jeremy Adelman, *Republic of Capital Buenos Aires and the Legal Transformation of the Atlantic World*, Stanford 1999.
- 54 Vgl. Mónica Quijada, »La ciudadanización del «indio bárbaro». Políticas oficiales y oficiosas hacia la población indígena de la Pampa y la Patagonia, 1870–1920«, in: *Revista de Indias* 59/217 (1999), S. 675–704.

- 55 Vgl. Raúl Mandrini, *La Argentina aborigen. De los primeros pobladores a 1910*, Buenos Aires 2008, S. 229.
- 56 Vgl. Pablo Marimán Quemenedo, »Los Mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina«, in: José Millalén Paillal u. a., *!...Escucha, Winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago 2006, S. 53-127.
- 57 Vgl. Walter Mario Delrío, *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943*, Buenos Aires 2005, S. 132 f.
- 58 Vgl. Morita Carrasco, Claudia Briones, »*La tierra que nos quitaron*«. *Reclamos indígenas en Argentina*, Copenhagen 1996, S. 92.
- 59 Vgl. James R. Scobie, »Una Revolución Agrícola en la Argentina«, in: *Desarrollo Económico* 3 (1963), S. 111-141, hier S. 112.
- 60 Vgl. Antonio Brailovsky, Dina Foguelman, *Memoria verde. Historia ecológica de la Argentina*, Buenos Aires 2017, S. 165-170.
- 61 Vgl. Richard W. Slatta, »The Gaucho in Argentina's Quest for National Identity«, in: David J. Weber, Jane Rausch (Hg.), *Where Cultures Meet. Frontiers in Latin American History*, Lanham 1994, S. 151-164, hier S. 151; Juan Pablo Dabove, *Nightmares of the Lettered City. Banditry and Literature in Latin America, 1816-1929*, Pittsburgh 2007.
- 62 Vgl. Moore, *Kapitalismus*.
- 63 Vgl. Andreas Malm, *Fossil Capital. The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, London 2016.
- 64 Vgl. Brailovsky, Foguelman, *Memoria*, S. 104-110.
- 65 Vgl. ebd., S. 113.
- 66 Vgl. Maristella Svampa, *El dilema argentino. Civilización o barbarie*, Buenos Aires 2010.
- 67 Vgl. John C. Weaver, *The Great Land Rush and the Making of the Modern World, 1650-1900*, Montréal 2003, S. 13-15; Mónica Quijada, »Nación y territorio: la dimensión simbólica del espacio en la construcción nacional argentina. Siglo XIX«, in: *Revista de Indias* 60/219 (2000), S. 373-394.
- 68 Vgl. Quijada, »Nación«, S. 379 f.
- 69 Vgl. Shannon Speed, »Structures of Settler Capitalism in Abya Yala«, in: *American Quarterly* 69/4 (2017), S. 783-790, hier S. 787.

- 70 Vgl. Claudia Noemi Briones, »Construcciones de Aborignalidad en Argentina«, in: *Société suisse des Américanistes/Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft* 68 (2004), S. 73–90.
- 71 Gastón Gordillo, »The Savage Outside White Argentina«, in: Paulina L. Alberto, Eduardo Elena (Hg.), *Rethinking Race in Modern Argentina*, New York 2016, S. 241–267, hier S. 246.
- 72 Domingo Faustino Sarmiento, *Barbarei und Zivilisation. Das Leben des Facundo Quiroga*, Frankfurt a. M. 2007, S. 28.
- 73 Ebd., S. 68.
- 74 Ebd., S. 40.
- 75 Ebd., S. 68.
- 76 Vgl. Carole Pateman, »Sexual Contract«, in: Nancy A. Naples (Hg.), *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Gender and Sexuality Studies*, Bd. 5, Chichester 2016, S. 1–3, online: {doi.org/10.1002/9781118663219.wbegss468}, letzter Zugriff 11.03.2021; Carole Pateman, Charles Wade Mills, *Contract and Domination*, Cambridge 2007; Brenna Bhandar, *Colonial Lives of Property. Law, Land, and Racial Regimes of Ownership*, Durham 2018.
- 77 Sarmiento, *Barbarei*, S. 41.
- 78 Vgl. Gonzalo Zaragoza Rovira, *Anarquismo argentino, 1876–1902*, Madrid 1996, S. 393.
- 79 Vgl. José Prat, »Brief an Augustin Hamon«, 27.01.1898, IISH, Augustin Hamon Papers, Signatur: ARCH00546.131.
- 80 Vgl. José Ingenieros, »Le socialisme dans l'argentine«, in: *Humanité Nouvelle* 3/1 (1899), S. 151–171.
- 81 Vgl. Horacio Tarcus, *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Buenos Aires 2013, S. 233–248, 412–444.
- 82 Vgl. ebd.
- 83 Ingenieros, »socialisme«, S. 154.
- 84 Vgl. Ashley Kerr, »From Savagery to Sovereignty: Identity, Politics, and International Expositions of Argentine Anthropology (1878–1892)«, in: *Isis* 108 (2017), S. 62–81.
- 85 Santiago Locascio, »Para la historia«, in: *Germen. Revista quincenal ilustrada* 6/8 (1911), S. 189–192, hier S. 189.
- 86 Vgl. Félix B. Basterra, *El crepúsculo de los gauchos*, Paris–Montevideo 1903.

- 87 Vgl. ebd., S. 10.
- 88 Vgl. ebd., S. 33.
- 89 Vgl. ebd., S. 87.
- 90 Vgl. Brief von Élisée Reclus an Basterra vom 8. November 1903, in: Basterra, *Crepúsculo*, S. 6.
- 91 Ebd., S. 7.
- 92 o. A., »Nuestras riquezas«, in: *La Protesta Humana. Periódico Anarquista* 74 (24.12.1899), S. 1.
- 93 o. A., »La propriété«, in: *La Liberté* 18 (15.07.1894), S. 1–2, hier S. 2.
- 94 Ebd.
- 95 Vgl. Élisée Reclus, »Une lettre«, in: *La Liberté* 1 (18.03.1894), S. 2.
- 96 Reclus, *Géographie*, Bd. 19, S. 594 f.
- 97 Ebd., S. 672.
- 98 Ebd., S. 691.
- 99 Vgl. o. A., »En la sociedad futura«, in: *La Obra. Periódico de Ideas* 1/17 (1918), S. 4.
- 100 Vgl. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M. 1984; Latour, *Kampf*, S. 324 f.
- 101 Vgl. Carolyn Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, New York 1982, S. 79–95.
- 102 Vgl. Ernesto Bohoslavsky, »El lugar del lugar. La tierra en la experiencia de los galeses en la Patagonia a finales del siglo XIX«, in: ders. u. a. (Hg.), *El hilo rojo. Palabras y prácticas de la utopía en América Latina*, Buenos Aires 2009, S. 119–134.
- 103 Vgl. Hans Rudolf Velten u. a., »Utopie«, in: *Enzyklopädie der Neuzeit Online* (2019), online. {referenceworks.brillonline.com/entries/enzyklopaedie-der-neuzeit/\*-COM\_371284}, letzter Zugriff 04.05.2021.
- 104 Pierre Quiroule, *La ciudad anarquista americana. Obra de construcción revolucionaria. Con el plano de la ciudad libertaria*, Buenos Aires 1914, S. 247.
- 105 Vgl. Horacio Tarcus (Hg.), *Diccionario biográfico de la izquierda argentina. De los anarquistas a la »nueva izquierda« 1870–1976*, Buenos Aires 2007, S. 552.
- 106 Quiroules Utopien sind gut erforscht. Vgl. z. B. Laura Fernández Cordero, »Buenos Aires de la utopía«, in: Marisa González de Oleaga

- u. a. (Hg.), *El hilo rojo. Palabras y prácticas de la utopía en América Latina*, Buenos Aires 2009, S. 33–46; Adriana Petra, »¿Sueñan los anarquistas con mansiones eléctricas? Ciencia y utopía en las ciudades ideales de Pierre Quiroule«, in: Marisa González de Oleaga u. a. (Hg.), *El hilo rojo. Palabras y prácticas de la utopía en América Latina*, Buenos Aires 2009, S. 55–70; Milo Probst, *Für einen Umweltschutz der 99 %. Eine historische Spurensuche*, Hamburg 2021, Kapitel 1.
- 107 Vgl. Laura Fernández Cordero, *Amor y anarquismo. Experiencias pioneras que pensaron y ejercieron la libertad sexual*, México, D. F. 2017, S. 110.
- 108 Vgl. Giovanni Rossi, *Un episodio de amor en la colonia socialista Cecilia*, Buenos Aires 1896.
- 109 Zitiert nach Fernández Cordero, *Amor*, S. 107. Zu Recht warnt Fernández Cordero davor, solche Aussagen als feministische Imagination polyamouröser Beziehungsweisen zu huldigen. Rossis Geschichte der Polyandrie hatte einen viel prosaischeren Hintergrund: In der von ihm gegründeten Kolonie lebten nur wenige Frauen.
- 110 Pierre Quiroule, »Brief an Max Nettlau«, 20.02.1923, IISH, Nettlau Papers, Signatur: ARCH01001.988.
- 111 Max Nettlau, »Esbozo de historia de las utopías«, in: *La Protesta. Suplemento semanal* 4/175 (1925), S. 3–4, hier S. 4.
- 112 Ebd.
- 113 Pierre Quiroule, »Brief an Max Nettlau«, 10.06.1925, IISH, Nettlau Papers, Signatur: ARCH01001.988.
- 114 Vgl. Pierre Quiroule, *En la soñada tierra del Ideal*, Buenos Aires 1924, S. 16 f.
- 115 Vgl. Quiroule, *Ciudad*, S. 188–190.
- 116 Ebd., S. 9, 15.
- 117 Vgl. ebd., S. 71–77.
- 118 Vgl. ebd., S. 175, 259.
- 119 Vgl. ebd., S. 156–165.
- 120 Vgl. ebd., S. 87.
- 121 Ebd., S. 99.
- 122 Vgl. ebd., S. 102.
- 123 Vgl. Antonio Brailovsky, *Historia ecológica de la ciudad de Buenos Aires*, Buenos Aires 2017.

- 124 Vgl. Brailovsky, Foguelman, *Memoria*, S. 200–213.
- 125 Fernández Cordero, *Buenos Aires*, S. 42.
- 126 Quiroule, *Ciudad*, S. 75.
- 127 Ebd., S. 182 f.
- 128 Pierre Quiroule, »Brief an Max Nettlau«, 20.02.1923, IISH, Nettlau Papers, Signatur: ARCH01001.988.
- 129 Quiroule, *Ciudad*, S. 79.
- 130 Ebd., S. 132.
- 131 Ebd., S. 142.
- 132 Vgl. Bini Adamczak, *Beziehungswise Revolution. 1917, 1968 und kommende*, Berlin 2017, S. 44–55.
- 133 Ebd., S. 52.
- 134 Quiroule, *Ciudad*, S. 191.
- 135 Vgl. ebd., S. 192 f.
- 136 Ebd., S. 190, 194.
- 137 Ebd., S. 191.
- 138 Vgl. Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Madrid 2009, Kapitel »La ciudad ordenada«.
- 139 Vgl. ebd., S. 45–47.
- 140 Quiroule, *Ciudad*, S. 283.
- 141 Vgl. Tarcus (Hg.), *Diccionario*, 2007, S. 495 f.
- 142 Antonio Pellicer Paraire, »Conferencias populares sobre Sociología [Teil 1]«, in: *Ciencia Social. Revista de Sociología Artes y Letras* 1/10 (1898), S. 217–224, hier S. 224.
- 143 Antonio Pellicer Paraire, »Conferencias populares sobre Sociología [Teil 4]«, in: *Ciencia Social. Revista de Sociología Artes y Letras* 2/3 (1898), S. 35–40, hier S. 35.
- 144 Ebd., S. 35 f.
- 145 Vgl. z. B. Peter Linebaugh, *The Magna Carta manifesto. Liberties and commons for all*, Berkeley 2008; Silvia Federici, *Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons*, Oakland 2018.
- 146 Vgl. Mario Blaser, Marisol de la Cadena, »The Uncommons: An Introduction«, in: *Anthropologica* 59/2 (2017), S. 185–193.
- 147 Vgl. ebd. Die argentinische Schriftstellerin Gabriela Cabezón Cámara hat mit *The adventures of China Iron* (Edinburgh 2017) eine

begeisternde feministische und ökologische Neuerzählung des klassischen Gaucho-Epos vorgelegt. In dieser Geschichte ist ein queeres Erkunden von Mit- und Nicht-Menschen die Voraussetzung für eine wirklich inklusive und umsorgende territoriale Verwurzelung.

### Widerständige Ökologien

- 1 Vgl. Rachel Carson, *Der stumme Frühling*, München 1965.
- 2 Baptiste Morizot, *Arten des Lebendigseins: Annäherung an das verwobene Leben*, Berlin 2024, S. 18.
- 3 Vgl. ebd., S. 19.
- 4 Morizot, *Arten*, S. 27 f.
- 5 Morizot, *Arten*, S. 29.
- 6 Exemplarisch zwei neuere Arbeiten: Bhandar, *Lives*; Robert Nichols, *Theft Is Property! Dispossession and Critical Theory*, Durham 2019.
- 7 Polanyi, *Transformation*, S. 243.
- 8 Vgl. Merchant, *Death*.
- 9 Coulthard, *Haut*, S. 28.
- 10 Bspw. Tim Ingold, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London 2000.
- 11 Nur ein frühes Beispiel: Mary O'Brien, *The politics of reproduction*, Boston 1981.
- 12 Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1, Berlin 2008, S. 193.
- 13 Vgl. Jule Govrin, *Politische Körper. Von Sorge und Solidarität*, Berlin 2022.
- 14 Vgl. Redecker, *Bleibefreiheit*.
- 15 Vgl. Donna Haraway, »Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective«, in: *Feminist Studies* 14/3 (1988), S. 575–599; Leanne Betasamosake Simpson, *As We Have Always Done. Indigenous Freedom Through Radical Resistance*, Minneapolis 2017; Ruth Wilson Gilmore, »Abolition Geography and the Problem of Innocence«, in: dies., *Abolition Geography. Essays Towards Liberation: Selected Essays and Interviews*, London 2022, S. 471–495.

16 Vgl. Maristella Svampa, »Neo-desarrollistischer Extraktivismus und soziale Bewegungen: Eine öko-territoriale Wende in Richtung neuer Alternativen?«, in: Hans-Jürgen Burchardt u. a. (Hg.), *Umwelt und Entwicklung im 21. Jahrhundert. Impulse und Analysen aus Lateinamerika*, Baden-Baden 2013, S. 79–92.

17 Kristin Ross, *La forme-Commune. La lutte comme manière d’habiter*, Paris 2023, S. 78.

18 Vgl. Clive Hamilton, »The Theodicy of the «Good Anthropocene»«, in: *Environmental Humanities* 7 (2015), S. 233–283.

19 Karl Marx, »Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 40, Berlin 1968, S. 536.

20 Baptiste Morizot, »Nouvelles alliances avec la terre. Une cohabitation diplomatique avec le vivant«, in: *Tracés. Revue de Sciences humaines* 33 (2017), S. 76, online {doi.org/10.4000/traces.7001}, letzter Zugriff 10.07.2024.

21 Christoph Menke, »Die Lücke in der Natur. Die Lehre der Anthropologie«, in: *Merkur* 68/787 (2014), S. 1091–1096, hier S. 1091.

22 Vgl. z. B. Eduardo Kohn, *Wie Wälder denken. Eine Anthropologie jenseits des Menschlichen*, Berlin 2023.

23 Menke, »Lücke«, S. 1092.

24 Vgl. Descola, Pignocchi, *Ethnographies*.

25 Descola, *Natur*, S. 486.

26 Vgl. etwa Eva von Redecker, *Praxis und Revolution. Eine Sozialtheorie radikalen Wandels*, Frankfurt a. M. 2018.

27 Vgl. Pierre Charbonnier, »La nature est-elle un fait social comme les autres?«, in: *Cahiers philosophiques* 132/1 (2013), S. 75–95, hier S. 93.

28 Benjamin, »Begriff«, S. 694.

## Epilog

### Max Nettlaus Zeisig-Gefährten

1 Vgl. Marianne Enckell, »Max Nettlau«, in: *Le Maitron. Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier et social*, online {maitron.fr/spip.php?article155228}, letzter Zugriff 10.07.2024.

- 2 Max Nettleau, »[Manuskript Zeisige]«, 1916, IISH, Nettleau Papers, Signatur: ARCH01001.1514, S. 40.
- 3 Ebd., S. 1.
- 4 Vgl. Max Nettleau, »Brief an Jacques Gross«, 28.08.1912, CIRA, Fonds Jacques GROSS, Signatur: A\_014\_GRO\_001\_02.
- 5 Nettleau, »Zeisige«, S. 34.
- 6 Max Nettleau, »Brief an Jacques Gross«, 12.05.1912, CIRA, Fonds Jacques GROSS, Signatur: A\_014\_GRO\_001\_02.
- 7 Nettleau, »Zeisige«, S. 39.
- 8 Ebd., S. 40 f.
- 9 Vgl. Donna Haraway, *Das Manifest für Gefährten. Wenn Spezies sich begegnen – Hunde, Menschen und signifikante Andersartigkeit*, Berlin 2016.
- 10 Vgl. Fahim Amir, »Nachwort«, in: Donna Haraway, *Das Manifest für Gefährten. Wenn Spezies sich begegnen – Hunde, Menschen und signifikante Andersartigkeit*, Berlin 2016, S. 120–128, hier S. 123.
- 11 Max Nettleau, »Brief an Max Nettleau«, 28.08.1912, CIRA, Fonds Jacques GROSS, Signatur: A\_014\_GRO\_001\_02.
- 12 Vgl. Eduardo Viveiros de Castro, »Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation«, in: *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2/1 (2004), S. 3–22.
- 13 Nettleau, »Zeisige«, S. 3.
- 14 Wie auch Hunde nach Haraway keine Kinder sind, zu denen eine Beziehung der bedingungslosen Liebe gesucht werden sollte, meint Haraway, *Manifest*, S. 41.
- 15 Nettleau, »Zeisige«, 1916, S. 42, (herv. i. O.).
- 16 Pierre Quiroule, »Brief an Max Nettleau«, 20.02.1923, IISH, Nettleau Papers, Signatur: ARCH01001.988.
- 17 Katharina Hoppe, *Die Kraft der Revision. Epistemologie, Politik und Ethik bei Donna Haraway*, Frankfurt a. M. 2021, S. 232, 248.
- 18 Nettleau, »Zeisige«, S. 39.
- 19 Ebd., S. 1, (herv. i. O.).
- 20 Stépanoff, *L'animal*, S. 16.
- 21 Vgl. Claude Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, Frankfurt a. M. 1973, S. 53.

22 Vgl. Ingold, *Perception*, S. 333–336.

23 Stépanoff, *L'animal*, S. 8.

24 Vgl. Marx, *Kapital*, Bd. 3, S. 828; Milo Probst, »Freiheit im Einklang mit der Natur. Fortschritt und Naturbeziehung bei Elisée Reclus (1830–1905)«, in: *Historische Anthropologie* 27/1 (2019), S. 125–143.

## QUELLENVERZEICHNIS

### Nicht publizierte Quellen

#### *Archives de l'État de Neuchâtel (AEN)*

##### Fonds James Guillaume

- 101: Protokolle der Section de propagande
- 113: Manuskript über die öffentlichen Dienste

#### *Centre international de recherche sur l'anarchisme (CIRA)*

##### Fonds Jacques Gross, A\_014\_GRO\_001

- \_01: Korrespondenzen
- \_02: Manuskripte von Jacques Gross

#### *International Institute of Social History (IISH)*

##### Johann Philipp Becker Papers, ARCH00031.D\_I

- \_886-890: Briefe von James Guillaume an Johann Philipp Becker

##### César De Paepe Papers, ARCH00450

- .346: Manuskript von Ferdinand Domela Nieuwenhuis

##### Diego Abad de Santillán Papers, ARCH00004

- .360: Manuskripte von Max Nettlau

##### Élisée Reclus Papers from RGASPI, ARCH01812

- .1: Briefe von Élisée Reclus und Manuskripte von Élie Reclus

##### Lucien Descaves Papers, ARCH00459

- .277: Briefe von Élisée Reclus und Manuskript einer Biografie von Élie Reclus

Fédération Jurassienne Archives, ARCH00405  
.147-152: Protokolle der Section de propagande

Gustave Brocher Papers, ARCH00115  
.65: Mandate an Pëtr Kropotkin

Augustin Hamon Papers, ARCH00546  
.6: Brief von Emilio Arana an Augustin Hamon  
.30-31: Briefe von Fernand Choplin an Augustin Hamon  
.131-132: Briefe von José Prat an Augustin Hamon  
.142: Briefe von Alexandre Sadier an Augustin Hamon

James Guillaume Papers, ARCH00531  
.29: Manuskript »Excursions et séjours dans les glaciers«

Jean Wintsh Papers, ARCH01649  
.3-6: Briefe von Pëtr Kropotkin an Luigi Bertoni

Louise Michel Papers, ARCH02550  
.450: Brief von Jacques Raoux an Louise Michel

Max Nettlau Papers, ARCH01001  
.124-127: Korrespondenz zwischen Diego Abad de Santillán und  
Max Nettlau  
.512-534: Korrespondenz zwischen Jacques Gross, Max Nettlau und  
anderen  
.988: Briefe von Pierre Quiroule an Max Nettlau  
.1071: Briefe von Alexandre Sadier an Max Nettlau  
.1115: Brief von Henri Sensine  
.1509-1515: Dossiers zu den Zeisigen  
.2691: Zeitungsausschnitte über Landwirtschaft  
.2828: Korrespondenz zwischen Oscar Bertoia und Élisée Reclus  
.3868: Zeitungsausschnitte über Tiere, Pflanzen, Naturschutz etc.

*Privatarchiv Jermakin*

Briefe an Théodore Rochat

*Universitätsbibliothek Basel (UB)*

Archiv Johann Jakob Bachofen (1815–1887), NL 3

.232-238 Briefe von Élie Reclus an Johann Jakob Bachofen

### **Publizierte Quellen**

*Anarchistische Periodika*

Almanaque Popular de la Question Sociale. 1895–1902 (IISH)

Bulletin de l'École Ferrer. 1913–1921 (CIRA)

Bulletin de la Fédération Jurassienne. 1872–1878 (CIRA)

Ciencia Social. 1897–1900 (IISH)

Der Weckruf. 1903–1907 (Schweizerisches Sozialarchiv, Zürich, SozArch)

El Oprimido. 1894–1897 (IISH)

El Perseguido. 1890–1897 (IISH)

Estudios. 1917 (Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas, Buenos Aires, CeDInCI)

Germen. 1906–1909, 1911 (CeDInCI)

Ideas y Figuras. 1909–1918 (CeDInCI)

Francisco Ferrer. 1911–1912 (CeDInCI)

L'Éducation intégrale. 1891–1906 (IISH)

L'Avant-Garde. 1878 (Bibliothèque de Genève)

L'École Rénovée. 1908–1909 (CIRA)

L'Égalité. 1868–1872 (Bibliothèque de Genève)

L'Humanité Nouvelle. 1897–1906 (Gallica)

La Commune. 1874 (Bibliothèque de Genève)

La Expansión Individual. 1896 (CeDInCI)

La Liberté. 1893–1894 (CeDInCI)

La Libre Fédération. 1915–1919 (Zentralbibliothek Zürich)

La Mère Éducatrice. 1917-1939 (Gallica)  
 La Nueva Humanidad. 1899 (CeDInCI)  
 La Obra. 1915 (CeDInCI)  
 La Protesta. 1897-2015 (CeDInCI)  
 La Question Sociale. 1894-1896 (IISH)  
 La Révolte. 1887-1894 (CIRA)  
 La Société Nouvelle. 1894-1914 (Gallica)  
 La Vie Ouvrière. 1909-1914 (CIRA)  
 La Voix du Peuple. 1906-1914 (CIRA)  
 Le Réveil. 1900-1940 (CIRA)  
 Le Révolté. 1879-1885 (CIRA)  
 Le Travailleur. 1877-1878 (IISH)  
 Les Temps Nouveaux. 1895-1914 (CIRA)  
 Martín Fierro. 1904-1905 (CeDInCI)  
 Mother Earth. 1906-1916 (CIRA)  
 Nuevos Caminos. 1920 (CeDInCI)  
 Régénération Humaine. 1904-1908 (IISH)  
 Umanità nova. 1920-1945 (Biblioteca Libertaria Armando Borghi)  
 Vida Nueva. 1903-1905 (CeDInCI)

*Bücher, Broschüren, Quelleneditionen, Artikel aus nicht-anarchistischen Periodika*

Félix B. Basterra, *El crepúsculo de los gauchos*, Paris-Montevideo 1903.  
 Michail Bakunin [Michel Bakounine], »Dieu et l'État (extrait du manuscrit inédit)«, in: *Oeuvres. Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, Bd. 1, Paris 1895, S. 261-326.  
 Michail [Michael] Bakunin, *Gott und der Staat (1871)*, Berlin 72013.  
 Michail [Michael], *Philosophische Betrachtungen: über das Gottesphantom, über die wirkliche Welt und über die Menschen*, Lich 2010.  
 Michail [Michael] Bakunin, »Protest der Allianz«, in: ders., *Staatlichkeit und Anarchie. Und andere Schriften*, hg. v. Horst Stuke, Frankfurt a. M. 1972.  
 Michail Bakunin [Michel Bakounine], *Lettres à un Français sur la crise actuelle*, o. O. 1870.

- Virginie Barbet, *Réponse d'un membre de l'Internationale à Mazzini*, Lyon 1871.
- Danilo Baratti, Patrizia Candolfi (Hg.), *L'arca di Mosè. Biografia epistolare di Mosè Bertoni, 1857-1929*, Bellinzona 1994.
- Comité de propagande des Sections allemandes de l'Association internationale des travailleurs, *Manifeste aux travailleurs des campagnes*, Genf 1870.
- Victor Considerant, *Théorie de l'éducation naturelle et attrayante: Dédiée aux mères*, Paris 1844.
- Friedrich Engels, »Die Lage der arbeitenden Klasse in England«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 2, Berlin 1958, S. 225-506.
- Sébastien Faure, *Propos d'éducateur. Modeste traité d'éducation physique, intellectuelle et morale*, Paris 1933.
- René Schérer, Charles Fourier, *L'écosophie de Charles Fourier, deux textes inédits*, Paris 2002.
- Jacques Freymond (Hg.), *La Première Internationale. Recueil de documents*, Bd. 1-4, Genf 1962-1971.
- Jean Grave, *Le machinisme*, Paris 1898.
- Jean Grave, *L'individu et la société*, Paris 1897.
- James Guillaume, *L'Internationale. Documents et souvenirs*, Bd. 1-4, Paris 1905-1910.
- James Guillaume, *Pestalozzi. Étude biographique. Avec un portrait de Pestalozzi*, Paris 1890.
- James Guillaume, *Idées sur l'organisation sociale*, La Chaux-de-Fonds 1876.
- Léon Hugonnet, *Le Réveil national*, Paris 1886.
- Karl Korsch, *Karl Marx. Marxistische Theorie und Klassenbewegung*, Reinbek bei Hamburg 1981.
- J. Hudry-Menos, La question du sexe dans l'éducation, in: *La Revue socialiste* 21/126 (1895), S. 682-695.
- Joseph Ishill (Hg.), *Elisée Reclus & Elie Reclus in memoriam*, Berkeley Heights 1927.
- Stanley W. Jevons, *The Coal Question; An Inquiry Concerning the Progress of the Nation*, London 1865.
- Pëtr [Peter] Kropotkin, *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*, Frankfurt a. M. 1904.

- Pëtr [Peter] Kropotkin, *Memoiren eines Revolutionärs*, 2 Bde., München 2002.
- Pëtr Kropotkin [Peter Krapotkin], »On the Teaching of Physiography«, in: *The Geographical Journal* 2/4 (1893), S. 350–359.
- Pëtr [P.] Kropotkin, *Fields, Factories and Workshops. Or Industry Combined With Agriculture and Brain Work With Manual Work*, New York–London 1913.
- Pëtr [Peter] Kropotkin, »The Industrial Village of the Future.«, in: *The Nineteenth Century* 24 (140), 1888, S. 513–530.
- Pëtr [Peter] Kropotkin, *Die Eroberung des Brotes. »Wohlstand für alle«*, Berlin 1919.
- Pëtr [Peter] Kropotkin, *Moderne Wissenschaft und Anarchismus*, Berlin 1904.
- Pëtr [Peter] Kropotkin, *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk. Oder Die Vereinigung von Industrie und Landwirtschaft, geistiger und körperlicher Arbeit*. Autorisierte Übersetzung von Gustav Landauer, Berlin 1904.
- Pëtr [Pierre] Kropotkin, *Paroles d'un révolté*, Paris 1885.
- Paul Lacombe u. a., *A tous les démocrates. L'agriculteur, journal du dimanche*, o. O. 1870.
- Émile de Laveleye, *De la propriété et de ses formes primitives*, Paris <sup>4</sup>1891.
- [André Léo], *Communisme et propriété*, Paris 1868.
- Émile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Bd. 1, Paris 1873.
- Errico Malatesta, *Entre paysans*, Paris <sup>6</sup>1892.
- Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 3, Berlin 2010.
- Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1, Berlin 2008.
- Karl Marx, »Kritik des Gothaer Programms«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 19, Berlin (Ost) 1987, S. 11–32.
- Karl Marx, »Zur Judenfrage«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1, Berlin 1981, S. 347–377.
- Karl Marx, »Über die Nationalisierung des Grund und Bodens«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 18, Berlin 1976, S. 59–62.
- Karl Marx, »Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 40, Berlin 1968, S. 465–588.

- Karl Marx, »Provisorische Statuten der Internationalen Arbeiter-Assoziation«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 16, Berlin 1962, S. 14–16.
- Karl Marx, »[Aufzeichnungen einer Rede von Karl Marx über das Erbrecht]«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 16, Berlin 1962, S. 559–562.
- Lewis H. Morgan, *Ancient Society. Or: Researches in the Lines of Human Progress from Savegery, Through Barbarism to Civilization*, New York 1877.
- Lev Mečnikov [Leon Metchnikoff], »Revolution and Evolution«, in: *The Contemporary Review* 50 (1886), S. 412–437.
- Alexandra Myrial, *Pour la Vie*, Brüssel 1898.
- Domela Nieuwenhuis, *L'éducation liberale*, Paris 1900.
- Alexis Peyret, *Une visite aux colonies de la République Argentine*, Paris 1889.
- Aristide Pratelle, *La constitution de l'Univers. L'atome fluide, moteur du monde, éléments de philosophie dynamiste*, Paris 1912.
- Pierre-Joseph Proudhon, *Was ist das Eigentum? Erste Denkschrift. Untersuchungen über den Ursprung und die Grundlagen des Rechts und der Herrschaft*, Berlin 1896.
- Pierre Quiroule, *En la soñada tierra del Ideal*, Buenos Aires 1924.
- Pierre Quiroule, *La ciudad anarquista americana. Obra de construcción revolucionaria. Con el plano de la ciudad libertaria*, Buenos Aires 1914.
- Élie Reclus, *Les primitifs. Etudes d'ethnologie comparée*, Paris 1885.
- Élie Reclus, »Female Kinship and Maternal Filiation«, in: *The Radical Review* 1, 1877, S. 205–223.
- Élisée Reclus, John Clark, *Anarchy, Geography, Modernity: Selected Writings of Elisée Reclus*, Oakland 2013.
- Élisée Reclus, *Correspondance*, 3 Bde., Paris 1911–1925.
- Élisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, 6 Bde., Paris 1905–1908.
- Élisée Reclus, »On Spherical Maps and Reliefs«, in: *The Geographical Journal* 22/3 (1903), S. 290–293.
- Élisée Reclus, »À propos du végétarisme«, in: *Organe des Sociétés Végétariennes de France et de Belgique* 5/3 (1901), S. 37–45.
- Élisée Reclus, »A Great Globe«, in: *The Geographical Journal* 12/4 (1898), S. 401–406.
- Élisée Reclus, »La Grande Famille«, in: *Le Magazine International* (1897), S. 8–12.

- Élisée Reclus, *Projet de construction d'un globe terrestre à l'échelle du cent-millième*, Paris 1895.
- Élisée Reclus, *Nouvelle géographie universelle. La terre et les hommes*, 19 Bde., Paris 1876-1894.
- Élisée Reclus, *A mon frère le paysan*, Genf 1893.
- Élisée Reclus, »Quelques mots sur la propriété«, in: *Almanach du peuple pour 1873*, Saint-Imier 1873, S. 5-13.
- Élisée Reclus, *Histoire d'un ruisseau*, Paris 1869.
- Élisée Reclus, »Du sentiment de la nature dans les sociétés modernes«, in: *Revue des deux Mondes* 63 (1866), S. 353-381.
- Élisée Reclus, »De l'action humaine sur la géographie physique. L'homme et la nature«, in: *Revue des deux Mondes* 54 (1864), S. 762-774.
- Élisée Reclus, *Voyage à la Sierra Nevada de Sainte-Marthe. Paysage de la nature tropicale*, Paris 1861.
- Reclus, Élisée u. a., *La liberté par l'enseignement*, Paris 1898.
- Paul Robin, »Famillistère de Guise«, in: *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Bd. 1, Paris 1887, S. 986-987.
- Paul Robin, »De l'enseignement intégral«, in: *Philosophie Positive* 5/2 (1869), S. 271-297.
- Giovanni Rossi, *Un episodio de amor en la colonia socialista Cecilia*, Buenos Aires 1896.
- Jean-Jacques Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit = Discours sur l'inégalité: kritische Ausgabe des integralen Textes*, Paderborn 7 2019.
- Domingo Faustino Sarmiento, *Barbarei und Zivilisation. Das Leben des Facundo Quiroga*, Frankfurt a. M. 2007.
- Henri Sensine, *Richesse et misère*, Paris 1890.
- Fernando Tarrida del Mármol, *Problemas transcendentales. Estudios de Sociología y ciencia moderna*, Paris 1908.
- Madeleine Vernet, *Cinq années d'expérience éducative. Préf. de M. Sembat et M. Bonneval*, Epône 1911.
- Madeleine Vernet, *L'amour libre*, Poligny 1906.
- Jean Wintsch, *L'Ecole Ferrer. Un essai d'institution ouvrière. Notice*, Genf 1919.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Pierre-Luc Abramson, *Mondes nouveaux et Nouveau Monde. Les utopies sociales en Amérique latine au XIXe siècle*, Dijon 2014.
- Antoine Acker u. a., »Nature«, in: Olaf Kaltmeier u. a. (Hg.), *The Routledge Handbook of the Political Economy and Governance of the Americas*, London 2020, S. 418–432.
- Bini Adamczak, *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*, Berlin 2017.
- Matthew S. Adams, »Uniformity is Death: Human Nature, Variety and Conflict in Kropotkin's Anarchism«, in: Joanne Paul u. a. (Hg.): *Governing Diversities: Democracy, Diversity and Human Nature*, Cambridge 2012, S. 150–168.
- Jeremy Adelman, *Republic of Capital Buenos Aires and the Legal Transformation of the Atlantic World*, Stanford 1999.
- Stacy Alaimo, *Undomesticated Ground. Recasting Nature as Feminist Space*, Ithaca 2000.
- Soizic Alavoine-Muller, »Un globe terrestre pour l'Exposition universelle de 1900. L'utopie géographique d'Élisée Reclus«, in: *L'Espace géographique* 3/2 (2003), S. 156–170.
- Héctor Alimonda, »La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana«, in: ders. (Hg.), *La naturaleza colonizada*, Buenos Aires 2011, S. 21–60.
- Bert Altena, »Anarchism as a Social Movement, 1870–1940«, in: *Sozial. Geschichte Online* 18, 2016.
- Fahim Amir, »Nachwort«, in: Donna Haraway, *Das Manifest für Gefährten. Wenn Spezies sich begegnen – Hunde, Menschen und signifikante Andersartigkeit*, Berlin 2016, S. 120–128.
- Benedict Anderson, *The Age of Globalization. Anarchists and the Anti-Colonial Imagination*, London 2013.
- Benedict Anderson, »Preface«, in: Steven Hirsch u. a. (Hg.): *Anarchism and syndicalism in the colonial and postcolonial world, 1870–1940. The praxis of national liberation, internationalism and social revolution*, Leiden 2010, S. xiii–xxix.

- Kevin B. Anderson, *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, Chicago 2010.
- Marc Angenot, *Colins et le socialisme rationnel*, Montréal 1999.
- Caroline Arni, »Die Reichtümer des Körpers: Versuch einer Kritik der Naturalisierungskritik«, in: *Merkur* 77/892 (2023), S. 5–17.
- Caroline Arni, *Pränatale Zeiten. Das Ungeborene und die Humanwissenschaften (1800–1950)*, Berlin 2018.
- Caroline Arni, »Nach der Kultur. Anthropologische Potentiale für eine rekursive Geschichtsschreibung«, in: *Historische Anthropologie* 26/2 (2018), S. 200–223.
- David Arnold, *The Tropics and the Traveling Gaze. India, landscape, and Science, 1800–1856*, Seattle 2006.
- Peter J. Atkins, »The Charmed Circle«, in: ders. (Hg.), *Animal Cities. Beastly Urban Histories*, Farnham 2012, S. 53–76.
- Peter J. Atkins, »A Tale of Two Cities: A Comparison of Food Supply in London and Paris in the 1850s«, in: ders. u. a. (Hg.), *Food and the City in Europe since 1800*, Farnham 2007, S. 25–39.
- Juri Auderset, Peter Moser, *Die Agrarfrage in der Industriegesellschaft. Wissenskulturen, Machtverhältnisse und natürliche Ressourcen in der agrarisch-industriellen Wissensgesellschaft (1850–1950)*, Wien 2018.
- Paul Avrich, *The Modern School Movement. Anarchism and Education in the United States*, Princeton 1980.
- Constance Bantman, *Jean Grave and the Networks of French Anarchism, 1854–1939*, Cham 2021.
- Constance Bantman, Bert Altena (Hg.), *Reassessing the Transnational Turn. Scales of Analysis in Anarchist and Syndicalist Studies*, Oakland 2017.
- Danilo Baratti, Patrizia Candolfi, »Puerto Bertoni: realidad y »utopización« de una colonia paraguaya«, in: Ernesto Bohoslavsky, Marisa González de Oleaga (Hg.), *El hilo rojo. Palabras y prácticas de la utopía en América Latina*, Buenos Aires 2009, S. 267–287.
- Jérôme Baschet, *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris 2016.
- Arnaud Baubérot, *Histoire du naturisme. Le mythe du retour à la nature*, Rennes 2004.

- Egle Becchi, »Le XIXe siècle«, in: dies., Dominique Julia (Hg.), *Histoire de l'enfance en occident, Bd. 2, Du XVIIe siècle é nos jours*, Paris 1998, S. 157–238.
- Egon Becker u. a., »Gesellschaftliche Naturverhältnisse als Rahmenkonzept«, in: Matthias Groß (Hg.): *Handbuch Umweltsoziologie*, Wiesbaden 2011, S. 75–96.
- Walter Benjamin, »Das Passagen-Werk«, in: ders. *Gesammelte Schriften*, Bd. V.2, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. <sup>8</sup>2018, S. 777 [W 7,4].
- Walter Benjamin, »Über den Begriff der Geschichte«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, hg. v. Hermann Schweppenhäuser u. a., Frankfurt a. M. 1991, S. 691–704.
- Serge Benoît, *D'eau et de feu: forges et énergie hydraulique. XVIIIe–XXe siècle, une histoire singulière de l'industrialisation française*, Rennes 2020.
- Fabrice Bensimon u. a., »Introduction«, in: Fabrice Bensimon u. a. (Hg.): *»Arise Ye Wretched of the Earth«: The First International in a Global Perspective*, Leiden 2018, S. 1–17.
- John Berger, »Millet und der Bauer [1976]«, in: ders., *Das Leben der Bilder oder die Kunst des Sehens*, Berlin 2003, S. 45–54.
- Dave Berry, Constance Bantman (Hg.), *New Perspectives on Anarchism, Labour and Syndicalism. The Individual, the National and the Transnational*, Cambridge 2010.
- Peter Bescherer, »Anarcho-Populismus gestern und heute – Lässt sich vom anarchistischen Umgang mit dem Lumpenproletariat lernen?«, in: *Ne znam - Zeitschrift für Anarchismusforschung* 1 (2015), S. 21–38.
- Brenna Bhandar, *Colonial Lives of Property. Law, Land, and Racial Regimes of Ownership*, Durham 2018.
- Rolf R. Bigler, *Der libertäre Sozialismus in der Westschweiz. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte und Deutung des Anarchismus*, Köln 1963.
- Claude Blanckaert, »Un autre regard sur l'histoire des sciences humaines. Entretien avec Claude Blanckaert sur le naturalisme de la pensée sociale au XIXe siècle«, in: Vincent Bourdeau, Arnaud Macé (Hg.), *La nature du socialisme. Pensée sociale et conceptions de la nature au XIXe siècle*, Besançon 2017, S. 27–59.

- Claude Blanckaert, *La nature de la société. organicisme et sciences sociales au XIXe siècle*, Paris 2005.
- Mario Blaser, Marisol de la Cadena, *A World of Many Worlds*, Durham 2018.
- Mario Blaser, Marisol de la Cadena, »The Uncommons: An Introduction«, in: *Anthropologica* 59/2 (2017), S. 185-193.
- Adrián Blázquez, »Auguste Brougues y Alejo Peyret: Dos iniciadores de la colonización agrícola argentina en la segunda mitad del siglo XIX«, in: *Estudios Rurales* 1/3 (2012), S. 128-187.
- Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt a. M. 1962.
- Ingolfur Blühdorn, »Liberation and Limitation: Emancipatory Politics, Socio-Ecological Transformation and the Grammar of the Autocratic-Authoritarian Turn«, in: *European Journal of Social Theory* 25/1 (2022), S. 26-52.
- Ernesto Bohoslavsky, »El lugar del lugar. La tierra en la experiencia de los galeses en la Patagonia a finales del siglo XIX«, in: ders. u. a. (Hg.), *El hilo rojo. Palabras y prácticas de la utopía en América Latina*, Buenos Aires 2009, S. 119-134.
- Christophe Bonneuil, Jean-Baptiste Fressoz, *Les révoltes du ciel. Une histoire du changement climatique (XVe-XXe siècles)*, Paris 2020.
- Christophe Bonneuil, Jean-Baptiste Fressoz, *The Shock of the Anthropocene. The Earth, History and Us*, London 2017.
- Gianpiero Bottinelli, *Die Stimme der Freiheit. Luigi Bertonni und der Anarchismus in der schweizerischen ArbeiterInnenbewegung*, Bern 2013.
- Michel Bouillé, »Les congrès d'hygiène des travailleurs au début du siècle 1904-1911«, in: *Le Mouvement social* 161 (1992), S. 43-65.
- Vincent Bourdeau, »Nature et pensée sociale au XIXe siècle: Enjeux politiques de l'organicisme«, in: ders., Arnaud Macé (Hg.), *La nature du socialisme. Pensée sociale et conceptions de la nature au XIXe siècle*, Besançon 2017, S. 63-89.
- Vincent Bourdeau, Arnaud Macé, »Introduction. La nature du social: hypothèse d'un effet politique dans le champ des savoirs«, in: dies. (Hg.), *La nature du socialisme. Pensée sociale et conceptions de la nature au XIXe siècle*, Besançon 2017, S. 9-26.

- Nicola Bourguinat, »La contestation paysanne, entre communauté et nation. Un temps de transition (1830–1880)«, in: Michel Pignat, Danielle Tartakoski (Hg.), *Histoire des mouvements sociaux en France. De 1814 à nos jours*, Paris 2014, S. 58–68.
- Peter J. Bowler, *Life's Splendid Drama. Evolutionary Biology and the Reconstruction of Life's Ancestry, 1860–1940*, Chicago 1996.
- Antonio Brailovsky, *Historia ecológica de la ciudad de Buenos Aires*, Buenos Aires 2017.
- Antonio Brailovsky, Dina Foguelman, *Memoria verde. Historia ecológica de la Argentina*, Buenos Aires 2017.
- Nathalie Brémand, »Les projets éducatifs socialistes des années 1830–1848. Pour former l'homme nouveau«, in: *La Révolution française. Cahiers de l'Institut d'histoire de la Révolution française* 4 (2013), online: {journals.openedition.org/lrf/915}, letzter Zugriff 21.10.2020.
- Nathalie Brémand, *Les socialismes et l'enfance. Expérimentation et utopie (1830–1870)*, Rennes 2008.
- Nathalie Brémand, *Cempuis. Une expérience d'éducation libertaire à l'époque de Jules Ferry, 1880–1894*, Paris 1992.
- Claudia Noemi Briones, »Construcciones de Aboriginalidad en Argentina«, in: *Société suisse des Américanistes/Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft* 68 (2004), S. 73–90.
- Franz-Josef Brüggemeier, *Das unendliche Meer der Lüfte. Luftverschmutzung, Industrialisierung und Risikodebatten im 19. Jahrhundert*, Essen 1996.
- Gabriela Cabezón Cámara, *Las aventuras de China Iron*, Buenos Aires 2017.
- Matei Candea, Lys Alcayna-Stevens, »Internal Others: Ethnographies of Naturalism«, in: *The Cambridge Journal of Anthropology* 30/2 (2012), S. 36–47.
- Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris 2009.
- Georges Canguilhem, »Auguste Comtes Philosophie der Biologie und ihr Einfluss im Frankreich des 19. Jahrhunderts«, in: Wolf Lepenies (Hg.), *Geschichte der Soziologie*, Bd. 3, 1981, S. 209–226.
- Rolf Cantzen, *Weniger Staat – mehr Gesellschaft. Freiheit, Ökologie, Anarchismus*, Grafenau <sup>2</sup>1995.

- Guillaume Carnino, »Les transformations de la technologie. Du discours sur les techniques à la ›techno-science«, in: *Romantisme* 150/4 (2010), S. 75–84.
- Morita Carrasco, Claudia Briones, ›*La tierra que nos quitaron*«. *Reclamos indígenas en Argentina*, Copenhagen 1996.
- Rachel Carson, *Der stumme Frühling*, München 1965.
- Edward Castleton, »The Origins of ›Collectivism‹: Pierre-Joseph Proudhon's Contested Legacy and the Debate About Property in the International Workingmen's Association and the League of Peace and Freedom«, in: *Global Intellectual History* 2/2 (2017), S. 169–195.
- Dipesh Chakrabarty, »The Climate of History: Four Theses«, in: *Critical Inquiry* 35/2 (2009), S. 197–222.
- Jean-Luc Chappey, Julien Vincent, »A Republican Ecology? Citizenship, Nature and the French Revolution (1795–1799)«, in: *Past & Present* 243/1 (2019), S. 109–140.
- Pierre Charbonnier, *Überfluss und Freiheit. Eine ökologische Geschichte der politischen Ideen*, Frankfurt a. M. 2022.
- Pierre Charbonnier, *Culture écologique*, Paris 2022.
- Pierre Charbonnier, *Abondance et liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*, Paris 2020.
- Pierre Charbonnier, »Le socialisme est-il une politique de la nature? Une lecture écologique de Karl Polanyi«, in: *Incidence* 11 (2015), S. 63–84.
- Pierre Charbonnier, »La nature est-elle un fait social comme les autres?«, in: *Cahiers philosophiques* 132/1 (2013), S. 75–95.
- Henriette Chardak, *Élisée Reclus. L'homme qui aimait la terre*, Paris 1997.
- John P. Clark, *Comment un anarchiste a découvert la Terre. Elisée Reclus*, Lyon 2019.
- Richard Cleminson, *Anarchism and Eugenics. An Unlikely Convergence, 1890–1940*, Manchester 2019.
- Richard Cleminson, »Making Sense of the Body: Anarchism, Nudism and Subjective Experience«, in: *Bulletin of Spanish Studies* 8/6 (2004), S. 697–716.

- Joël Cornuault, *Élisée Reclus. Six études en géographie sensible*, Paris 2008.
- Glen Sean Coulthard, *Rote Haut, weiße Masken. Gegen die koloniale Politik der Anerkennung*, München 2020.
- William Cronon, *Nature's Metropolis. Chicago and the Great West*, New York 1992.
- Ione Crummy, »The Subversion of Gleaning in Balzac's Les Paysans and in Millet's Les Glaneuses«, in: *Neohelicon* 26/1 (1999), S. 9-18.
- Juan Pablo Dabove, *Nightmares of the Lettered City: Banditry and Literature in Latin America, 1816-1929*, Pittsburgh 2007.
- Diana K. Davis, *The Arid Lands. History, Power, Knowledge*, Cambridge, MA 2016.
- Nicolas Delalande, *La lutte et l'entraide. L'âge des solidarités ouvrières*, Paris 2019.
- Walter Mario Delrío, *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943*, Buenos Aires 2005.
- Quentin Deluermoz, *Commune(s) 1870-1871. Une traversée des mondes au XIXe siècle*, Paris 2020.
- Christiane Demeulenaere-Douyère, »Cempuis ou l'éducation libérale aux champs (1880-1894)«, in: Arnaud Baubérot, Florence Bourillon (Hg.), *Urbanophobie. La détestation de la ville aux XIXe et XXe siècles*, Pompignac 2009, S. 183-194.
- Christiane Demeulenaere-Douyère, »Un précurseur de la mixité: Paul Robin et la coéducation des sexes«, in: *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 18 (2003), S. 125-132.
- Florence Deprest, *Élisée Reclus et l'Algérie colonisée*, Paris 2012.
- Philippe Descola, *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris 2014.
- Philippe Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*, Berlin 2013.
- Philippe Descola, Alessandro Pignocchi, *Ethnographies des mondes à venir*, Paris 2022.
- Julio C. Djenderedjian, »La colonización agrícola en Argentina, 1850-1900: problemas y desafíos de un complejo proceso de cambio productivo en Santa Fe y Entre Ríos«, in: *América Latina en la historia económica* 30 (2008), S. 127-157.

- Julio Djenderedjian u. a., *Historia del capitalismo agrario pampeano, Bd. 6, Expansión agrícola y colonización en la segunda mitad del siglo XIX*, Buenos Aires 2010.
- Andreas L. Doeswijk, *Los anarco-bolcheviques rioplatenses*, Buenos Aires 2013.
- Lucas Domínguez Rubio, *El anarquismo argentino. Bibliografía, hemerografía y fondos de archivo*, Buenos Aires 2018, S. 15–74.
- Nathalie Droin, »Aux origines du socialisme municipal: César de Paepe«, in: *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 42 (2), Paris 2015, S. 167–198.
- Gary S. Dunbar, *Élisée Reclus. Historian of Nature*, Hamden 1978.
- Jean-François Dupeyron, »L'œuvre scolaire de la Commune de Paris«, in: *Nineteenth-Century French Studies* 49/3 (2021), S. 530–548.
- Anne Dymond, »A Politicized Pastoral: Signac and the Cultural Geography of Mediterranean France«, in: *The Art Bulletin* 85/2 (2003), S. 353–370.
- Florian Eitel, *Anarchistische Uhrmacher in der Schweiz. Mikrohistorische Globalgeschichte zu den Anfängen der anarchistischen Bewegung im 19. Jahrhundert*, Bielefeld 2018.
- Marianne Enckell, *La Fédération jurassienne. Les origines de l'anarchisme en Suisse*, Genève 1971.
- Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Objects*, New York 2014.
- Silvia Federici, *Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons*, Oakland 2018.
- Alexandre Fernandez, »De l'illusion ›post-mécaniste‹ à l'illusion ›post-industrielle«, in: *L'Homme et la Société* 193–194 (2014), S. 137–152.
- Laura Fernández Cordero, *Amor y anarquismo. Experiencias pioneras que pensaron y ejercieron la libertad sexual*, México, D. F. 2017.
- Laura Fernández Cordero, »The Anarchist Wager of Sexual Emancipation in Argentina, 1900–1930«, in: Geoffroy De Laforcade, Kirwin Shafer (Hg.), *In Defiance of Boundaries. Anarchism in Latin American History*, Gainesville 2015, S. 302–325.
- Laura Fernández Cordero, »Buenos Aires de la utopía«, in: Marisa González de Oleaga, Ernesto Bohoslavsky (Hg.), *El hilo rojo*.

- Palabras y prácticas de la utopía en América Latina*, Buenos Aires 2009, S. 33-46.
- Federico Ferretti, *Anarchy and Geography. Reclus and Kropotkin in the UK*, Abingdon 2018.
- Federico Ferretti, «Globes, savoir situé et éducation à la beauté: Patrick Geddes géographe et sa relation avec les Reclus», in: *Annales de Géographie* 706/6 (2015), S. 681-715.
- Federico Ferretti, *Élisée Reclus. Pour une géographie nouvelle*, Paris 2014.
- Federico Ferretti, «Pioneers in the History of Cartography: the Geneva Map Collection of Élisée Reclus and Charles Perron», in: *Journal of Historical Geography* 43 (2014), S. 85-95.
- Federico Ferretti, «Un regard hétérodoxe sur le Nouveau Monde: la géographie d'Élisée Reclus et l'extermination des Amérindiens (1861-1905)», in: *Journal de la société des américanistes* 99/1 (2013), S. 141-164.
- Federico Ferretti, «The Correspondence Between Élisée Reclus and Pëtr Kropotkin as a Source for the History of Geography», in: *Journal of Historical Geography* 37/2 (2011), S. 216-222.
- Federico Ferretti, Philippe Pelletier, «Sciences impériales et discours hétérodoxes: Élisée Reclus et le colonialisme français», in: *L'Espace géographique* 42/1 (2013), S. 1-14.
- Wolf Feuerhahn, «Les »sociétés animales«: un défi à l'ordre savant», in: *Romantisme* 154 (2011), S. 35-51.
- Marie Fleming, *Geography of Freedom. The Odyssey of Élisée Reclus*, Montréal 1988.
- Fabián Claudio Flores, «Inmigración ruso-alemana y ruralidad: la colonia agrícola como forma de asentamiento», in: *Temas de historia argentina y americana* 9 (2006), S. 107-124.
- Caroline Ford, «Nature, Culture and Conservation in France and Her Colonies 1840-1940», in: *Past & Present* 183/1 (2004), S. 173-198.
- Caroline Ford, *Natural Interests. The Contest Over Environment in Modern France*, Cambridge 2016.
- John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*, New York 2000.

- Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1, *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a. M. 2017.
- Michel Foucault, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris 2004.
- Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. 2003.
- Geneviève Fraisse, *A côté du genre. Sexe et philosophie de l'égalité*, Paris 2022.
- Geneviève Fraisse, *Clémence Royer. Philosophe et femme de sciences*, Paris 2002.
- Geneviève Fraisse, *Les femmes et leur histoire*, Paris 1998.
- Robert H. Frank u. a., *Principles of Microeconomics*, New York 2019.
- Emmanuel Fureix, *Le siècle des possibles*, Paris 2014.
- Diana Fuss, *Essentially Speaking. Feminism, Nature and Difference*, New York 1989.
- Greta Gaard, »Toward a Queer Ecofeminism«, in: *Hypatia* 12/1 (1997), S. 114-137.
- Andreas Gehrlach, Stephan Zandt, Élisée Reclus, *Staat, Fortschritt, Anarchie. Politische Schriften*, Berlin 2024.
- Béatrice Giblin, »Élisée Reclus et les colonisations«, in: *Herodote* 117 (2), 2005, S. 135-152.
- Bikrum Gill, »Beyond the Premise of Conquest: Indigenous and Black Earth-Worlds in the Anthropocene Debates«, in: *Globalizations* 18/6 (2021), S. 1-17.
- Ruth Wilson Gilmore, »Abolition Geography and the Problem of Innocence«, in: *Abolition Geography. Essays Towards Liberation: Selected Essays and Interviews*, London 2022, S. 471-495.
- Amanda Jo Goldstein, »Attracting the Earth: Climate Justice for Charles Fourier«, in: *Diacritics* 47/3 (2019), S. 74-105.
- Gastón Gordillo, »The Savage Outside White Argentina«, in: Paulina L. Alberto u. a. (Hg.), *Rethinking Race in Modern Argentina*, New York 2016, S. 241-267.
- Jule Govrin, *Politische Körper. Von Sorge und Solidarität*, Berlin 2022.
- David Graeber, *Toward an Anthropological Theory of Value. The False Coin of Our Own Dreams*, New York 2001.

- David Graeber, David Wengrow, *Anfänge. Eine neue Geschichte der Menschheit*, Stuttgart 2022.
- Karl Martin Grass, Reinhart Koselleck, »Emanzipation«, in: Otto Brunner u. a. (Hg.), *Historische Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, Stuttgart 2004, S. 153–198.
- Paolo Grossi, *An Alternative to Private Property. Collective Property in the Juridical Consciousness of the Nineteenth Century*, Chicago 1981.
- Richard Grove, *Green Imperialism. Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600–1860*, Cambridge 1995.
- Bertrand Guest, *Révolutions dans le cosmos. Essais de libération géographique. Humboldt, Thoreau, Reclus*, Paris 2017.
- Dominique Guillo, »Quelle place faut-il faire aux animaux en sciences sociales?«, in: *Revue française de sociologie* 56/1 (2015), S. 135–163.
- Piers J. Hale, *Political Descent. Malthus, Mutualism, and the Politics of Evolution in Victorian England*, Chicago 2014.
- David Hamelin, »Les Bourses du travail. Entre éducation politique et formation professionnelle«, in: *Le Mouvement Social* 235/2 (2011), S. 23–37.
- Clive Hamilton, »The Theodicy of the ›Good Anthropocene‹«, in: *Environmental Humanities* 7 (2015), S. 233–283.
- Donna Haraway, *Das Manifest für Gefährten. Wenn Spezies sich begegnen – Hunde, Menschen und signifikante Andersartigkeit*, Berlin 2016.
- Donna Haraway, »Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective«, in: *Feminist Studies* 14/3 (1988), S. 575–599.
- Harry Harootunian, *Marx After Marx. History and Time in the Expansion of Capitalism*, 2015.
- Samuel Hayat, »The Construction of Proudhonism Within the IWMA«, in: Fabrice Bensimon u. a. (Hg.), *›Arise Ye Wretched of the Earth‹: The First International in a Global Perspective*, Leiden 2018, S. 313–331.
- Samuel Hayat, »Républicains, socialistes et ouvriers face à l'émancipation des travailleurs (1830–1848)«, in: *Revue du MAUSS* 48/2 (2016), S. 135–150.

- Charles Heimberg, »L'expérience de l'école Ferrer: déboires pratiques et modernité pédagogique«, in: *Cahiers d'histoire du mouvement ouvrier* 16 (2000), S. 27–42.
- Agnes Heller, *The Theory of Need in Marx*, New York [1974] 2018.
- Yogi Hale Hendlin, »From Terra Nullius to Terra Communis: Reconsidering Wild Land in an Era of Conservation and Indigenous Rights«, in: *Environmental Philosophy* 11/2 (2014), S. 141–174.
- Wolfgang Hien, *Die Arbeit des Körpers. Eine kritische Arbeitsgeschichte von der Hochindustrialisierung in Deutschland und Österreich bis zur neoliberalen Gegenwart*, Wien 2018.
- Steven J. Hirsch, »Anarchism, the Subaltern, and Repertories of Resistance in Northern Peru, 1898–1922«, in: Barry Maxwell u. a. (Hg.): *No Gods, No Masters, No Peripheries. Global Anarchisms*, Oakland 2015, S. 215–232.
- Steven Hirsch, Lucien van der Walt (Hg.), *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870–1940. The Praxis of National Liberation, Internationalism, and Social Revolution*, Boston 2010.
- Martin Holbraad, Morten Axel Pedersen, *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*, Cambridge 2017.
- Katharina Hoppe, *Die Kraft der Revision. Epistemologie, Politik und Ethik bei Donna Haraway*, Frankfurt a. M. 2021.
- Alf Hornborg, »Footprints in the Cotton Fields: The Industrial Revolution As Time–Space Appropriation and Environmental Load Displacement«, in: *Ecological Economics* 59/1 (2006), S. 74–81.
- Charles Hussy, »Un Reclus qui habite et exalte, tout à la fois, Gaïa, Prométhée et le labyrinthe«, in: Philippe Pelletier u. a. (Hg.), *Elisée Reclus et nos géographies: textes et prétextes: textes du colloque de Lyon 2005*, Paris 2013, S. 375–384.
- Tim Ingold, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London 2000.
- François Jacob, *La logique du vivant*, Paris 1976.
- Friedrich Jaeger, »Einleitung. Die Human-Animal Studies als Herausforderung der Kulturwissenschaften«, in: ders. (Hg.), *Menschen und Tiere: Grundlagen und Herausforderungen der Human-Animal Studies*, Stuttgart 2020, S. 1–21.

- François Jarrige, »The IWMA and the Machinery Question (1864-1874)«, in: Fabrice Bensimon u. a. (Hg.). »*Arise Ye Wretched of the Earth*«. *The First International in a Global Perspective*, Leiden 2018, S. 89-106.
- François Jarrige, »Essai introductif. Machines et socialismes à l'ère industrielle«, in: ders., *Dompter Prométhée. Technologies et socialismes à l'âge romantique (1820-1870)*, Besançon 2016, S. 7-53.
- François Jarrige, *Technocritiques. Du refus des machines à la contestation des technosciences*, Paris <sup>2</sup>2016.
- François Jarrige, »Une invention de Jaurès? La grève de Graulhet entre hygiénisme et machinisme au début du XXe siècle«, in: *Cahiers Jaurès* 199 (2011), S. 9-26.
- François Jarrige, Alex Vrignon, *Face à la puissance. Une histoire des énergies alternatives à l'âge industriel*, Paris 2020.
- Nathalie Jas, »Déqualifier le paysan, introniser l'agronome, France 1840-1914«, in: *Ecologie & politique* 31 (2011), S. 45-55.
- Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M. 1984.
- Fredrik Albritton Jonsson, *Scarcity. A History From the Origins of Capitalism to the Climate Crisis*, Cambridge 2023.
- Fredrik Albritton Jonsson, »The Origins of Cornucopianism: A Preliminary Genealogy«, in: *Critical Historical Studies* 1/1 (2014), S. 151-168.
- Olaf Kaltmeier, »Auf der Suche nach Anarchie. Poststrukturalistische Perspektiven auf herrschaftsfreie Gesellschaften und widerständige Gemeinschaften«, in: Jürgen Mümke (Hg.), *Anarchismus in der Postmoderne. Beiträge zur anarchistischen Theorie und Praxis*, Frankfurt a. M. 2005, S. 97-122.
- Denise Karnaouch, »Féminisme et coéducation en Europe avant 1914«, in: *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 18 (2003), S. 21-41.
- Ashley Kerr, »From Savagery to Sovereignty: Identity, Politics, and International Expositions of Argentine Anthropology (1878-1892)«, in: *Isis* 108 (2017), S. 62-81.
- Alan Kimball, »The First International and the Russian Obschina«, in: *Slavic Review* 32 (3), 1973, S. 491-514.
- Ruth Kinna, *Kropotkin. Reviewing the Classical Anarchist Tradition*, Edinburgh 2016.

- Eduardo Kohn, *Wie Wälder denken. Eine Anthropologie jenseits des Menschlichen*, Berlin 2023.
- Wolfgang König, »Friedrich Engels und ›Die elektrotechnische Revolution‹. Technikutopie und Technikeuphorie im Sozialismus in den 1880er Jahren«, in: *Technikgeschichte. Beiträge zur Geschichte der Technik und Industrie* 56 (1989), S. 9–36.
- Sho Konishi, »Reopening the ›Opening of Japan‹: A Russian-Japanese Revolutionary Encounter and the Vision of Anarchist Progress«, in: *The American Historical Review* 112/1 (2007), S. 101–130.
- Reinhart Koselleck, »Grenzverschiebungen der Emanzipation. Eine begriffsgeschichtliche Skizze«, in: ders., *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt a. M. 2006, S. 182–202.
- Geoffroy de Laforcade, »Federative Futures: Waterways, Resistance Societies, and the Subversion of Nationalism in the Early 20th-Century Anarchism of the Río de la Plata Region«, in: *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 22/2 (2013), S. 71–96.
- Michel Lallement, »Le travail, en Harmonie et au Texas«, in: *Critique* 812–813 (2015), S. 89–100.
- Catherine Larrère, »Malebranche revisité: l'économie naturelle des physiocrates«, in: *Dix-Huitième Siècle* 26/1 (1994), S. 117–138.
- Bruno Latour, *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*, Berlin 2017.
- Bruno Latour, »Fifty Shades of Green«, in: *Environmental Humanities* 7 (2015), S. 219–225.
- Manfred D. Laubichler, »Organismus«, in: Philipp Sarasin, Marianne Sommer (Hg.), *Evolution. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2010, S. 42–44.
- Christian Laval, »›Commun‹ et ›communauté‹: un essai de clarification sociologique«, in: *SociologieS [online]*, 2016, online: {journals.openedition.org/sociologies/5677}, letzter Zugriff 20.11.2019.
- Pascal Lebrun, »La critique de la propriété chez les anarchistes du dix-neuvième siècle: une comparaison des propositions de Proudhon et de Déjacque«, in: *Politique et Sociétés* 34 (2), 2015, S. 39–59.
- Claude Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, Frankfurt a. M. 1973.

- Marcel van der Linden, *Workers of the World. Essays Toward a Global Labor History*, Leiden 2011.
- Peter Linebaugh, *The Magna Carta manifesto. Liberties and commons for all*, Berkeley 2008.
- Fabien Locher, Jean-Baptiste Fressoz, »Modernity's Frail Climate: A Climate History of Environmental Reflexivity«, in: *Critical Inquiry* 38/3 (2012), S. 579–598.
- Daniel Loick, *Anarchismus zur Einführung*, Hamburg 2017.
- Nicole Loraux, »Éloge de l'anachronisme en histoire«, in: *Espaces Temps* 87/1 (2005), S. 127–139.
- Rémi Luglia, *Des savants pour protéger la nature. La Société d'acclimatation (1854–1960)*, Rennes 2015.
- Timo Luks, *Die Ökonomie der Anderen. Der Kapitalismus der Ethnologen – eine transnationale Wissensgeschichte seit 1880*, Tübingen 2019.
- Crawford B. Macpherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*, Frankfurt a. M. 31990.
- Nuno Luis Madureira, »The Anxiety of Abundance: William Stanley Jevons and Coal Scarcity in the Nineteenth Century«, in: *Environment and History* 18/3 (2012), S. 395–421.
- Jean Maitron, *Le mouvement anarchiste en France*, Bd. 1, Paris 1975.
- Andreas Malm, *Fossil Capital. The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, London 2016.
- Raúl Mandrini, *La Argentina aborigen. De los primeros pobladores a 1910*, Buenos Aires 2008.
- Gaetano Manfredonia, *Anarchisme et changement social. Insurrectionnalisme, syndicalisme, éducationnisme-réalisateur*, Lyon 2007.
- Gaetano Manfredonia, »L'anarchisme«, in: Jean-Jacques Becker, Gilles Candar (Hg.), *Histoire des Gauches en France*, Bd. 1, *L'héritage du XIXe siècle*, Paris 2004, S. 444–462.
- Pablo Marimán Quemenedo, »Los Mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina«, in: José Millalén Paillal u. a.: *!... Escucha, Winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago 2006, S. 53–127.
- Peter Marshall, *Demanding the Impossible. A History of Anarchism*, Oakland 2010.

- Nastassja Martin, *Im Osten der Träume. Antworten der Even auf die systemischen Krisen*, Berlin 2024.
- Nastassja Martin, *Les âmes sauvages. Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, Paris 2022.
- Christoph Menke, »Die Lücke in der Natur. Die Lehre der Anthropologie«, in: *Merkur* 68/787 (2014), S. 1091–1096.
- Carolyn Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, New York 1982.
- Walter D. Mignolo, Catherine E. Walsh, *On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis*, Durham 2018.
- Timothy Mitchell, *Rule of Experts. Egypt, Techno-Politics, Modernity*, Berkeley 2002.
- Dimitri Mohrenschildt, *Toward a United States of Russia. Plans and Projects of Federal Reconstruction of Russia in the Nineteenth Century*, Rutherford 1981.
- Maxine Molyneux, »No God, No Boss, No Husband: Anarchist Feminism in Nineteenth-Century Argentina«, in: *Latin American Perspectives* 13/1 (1986), S. 119–145.
- Jason W. Moore, *Kapitalismus im Lebensnetz. Ökologie und die Akkumulation des Kapitals*, Berlin 2019.
- Jason W. Moore, »The Capitalocene Part II: Accumulation by Appropriation and the Centrality of Unpaid Work/Energy«, in: *The Journal of Peasant Studies* 45/2 (2018), S. 237–279.
- Baptiste Morizot, *Arten des Lebendigseins. Annäherung an das verwobene Leben*, 2024.
- Baptiste Morizot, »Nouvelles alliances avec la terre. Une cohabitation diplomatique avec le vivant«, in: *Tracés. Revue de Sciences humaines* 33 (2017), S. 73–96, online: {doi.org/10.4000/traces.7001}, letzter Zugriff 10.07.2024.
- David Morland, *Demanding the Impossible? Human Nature and Politics in Nineteenth-Century Social Anarchism*, London 1998.
- Brian Morris, Kropotkin. *The Politics of Community*, Oakland <sup>2</sup>2004.
- Catriona Mortimer-Sandilands, Bruce Erickson (Hg.), *Queer Ecologies. Sex, Nature, Politics, Desire*, Bloomington 2010.

- Marcello Musto, »La Première Internationale et son histoire«, in: *La Pensée* 380/4 (2014), S. 129–143.
- Christel Neusüß, *Die Kopfgeburten der Arbeiterbewegung, oder, Die Genossin Luxemburg bringt alles durcheinander*, Stuttgart <sup>2</sup>2013.
- Julia Nicholls, *Revolutionary Thought After the Paris Commune, 1871–1885*, Cambridge 2019.
- Robert Nichols, *Theft Is Property! Dispossession and Critical Theory*, Durham 2019.
- Gérard Noiriel, *Les ouvriers dans la société française. XIXe–XXe siècle*, Paris 1986.
- Mary O'Brien, *The politics of reproduction*, Boston 1981.
- António Ferraz de Oliveira, »Kropotkin's Commune and the Politics of History«, in: *Global Intellectual History* 3/2 (2018), S. 156–177.
- Maria Osietzki, »Körpermaschinen und Dampfmaschinen. Vom Wandel der Physiologie und des Körpers unter dem Einfluß von Industrialisierung und Thermodynamik«, in: Philipp Sarasin, Jakob Tanner (Hg.), *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1998, S. 313–346.
- Ya'Acov Oved, »The Future Society According to Kropotkin«, in: *Cahiers du Monde russe et soviétique* 33 (1992), S. 308–312.
- Carole Pateman, »Sexual Contract«, in: Nancy A. Naples (Hg.), *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Gender and Sexuality Studies* [online], Bd. 5, Chichester 2016, S. 1–3, online: {doi.org/10.1002/9781118663219.wbegss468}, letzter Zugriff 11.03.2021.
- Carole Pateman, Charles Wade Mills, *Contract and Domination*, Cambridge 2007.
- Philippe Pelletier, *Élisée Reclus, géographie et anarchie*, Paris 2009.
- Michelle Perrot, »Femmes et machines au XIXe siècle«, in: dies., *Les femmes ou les silences de l'histoire*, Paris 1998, S. 177–189.
- Michelle Perrot, »La ménagère dans l'espace parisien au XIXe siècle«, in: *Les Annales de la Recherche Urbaine* 9/1 (1980), S. 3–22.
- Rosalind Pollack Petchesky, »The Body as Property: A Feminist Revision«, in: Faye Ginsburg, Rayna Rapp (Hg.), *Conceiving the New*

*World Order. The Global Politics of Reproduction*, Berkeley 1995, S. 387–406.

Adriana Petra, »¿Sueñan los anarquistas con mansiones eléctricas? Ciencia y utopía en las ciudades ideales de Pierre Quiroule«, in: Marisa González de Oleaga, Ernesto Bohoslavsky (Hg.), *El hilo rojo. Palabras y prácticas de la utopía en América Latina*, Buenos Aires 2009, S. 55–70.

Niklas Plaetzer, »Decolonizing the ›Universal Republic‹: The Paris Commune and French Empire«, in: *Nineteenth-Century French Studies* 49/3 (2021), S. 585–603.

Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Frankfurt a. M. <sup>13</sup>2017.

Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy*, Princeton 2012.

Thomas Potthast, »Umwelt«, in: Philipp Sarasin, Marianne Sommer (Hg.), *Evolution. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2010, S. 50–52.

Lucas Poy, *Los orígenes de la clase obrera argentina*, Buenos Aires 2014.

Milo Probst, *Für einen Umweltschutz der 99 %. Eine historische Spurensuche*, Hamburg 2021.

Milo Probst, »Mit Klassenkämpfen ins Anthropozän. Naturverhältnisse im französischsprachigen Anarchismus, circa 1870–1914«, in: *Geschichte und Gesellschaft* 46/4 (2020), S. 606–633.

Milo Probst, »Nichts ist verloren zu geben. Für eine symmetrische und ausgangsoffene Geschichte gesellschaftlicher Naturverhältnisse«, in: *Historische Anthropologie* 28/1 (2020), S. 78–94.

Milo Probst, »Eine heterogene Arbeiterklasse. Rebellische Subjekte in der anarchistischen Literatur Argentiniens am Anfang des 20. Jahrhunderts«, in: *Schweizerisches Jahrbuch für Wirtschafts- und Sozialgeschichte* 35 (2020), S. 111–135.

Milo Probst, »Une politisation des rapports à l'environnement: la critique écologique de Jean Wintch au début du XXe siècle«, in: *Cahiers d'histoire du mouvement ouvrier* 35 (2019), S. 15–27.

Milo Probst, »Freiheit im Einklang mit der Natur. Fortschritt und Naturbeziehung bei Elisée Reclus (1830–1905)«, in: *Historische Anthropologie* 27/1 (2019), S. 125–143.

- Mónica Quijada, «Nación y territorio: la dimensión simbólica del espacio en la construcción nacional argentina. Siglo XIX», in: *Revista de Indias* 60/219 (2000), S. 373-394.
- Mónica Quijada, «La ciudadanización del «indio bárbaro». Políticas oficiales y oficiosas hacia la población indígena de la Pampa y la Patagonia, 1870-1920», in: *Revista de Indias* 59/217 (1999), S. 675-704.
- Aníbal Quijano, «Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America», in: *International Sociology* 15/2 (2000), S. 215-232.
- Joachim Radkau, *Natur und Macht. Eine Weltgeschichte der Umwelt*, München 2012.
- Joachim Radkau, *Die Ära der Ökologie. Eine Weltgeschichte*, München 2011.
- Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Madrid 2009.
- Jacques Rancière, «Off to the Exhibition: The Worker, His Wife and the Machines», in: ders., *Staging the People. The Proletarian and his Double*, London 2011, S. 64-88.
- Jussi Rauminen, «L'homme et la destruction des ressources naturelles: La Raubwirtschaft au tournant du siècle», in: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 39/4 (1984), S. 798-819.
- Eva von Redecker, *Bleibefreiheit*, Frankfurt a. M. 2023.
- Eva von Redecker, *Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen*, Frankfurt a. M. 2020.
- Eva von Redecker, *Praxis und Revolution. Eine Sozialtheorie radikalen Wandels*, Frankfurt a. M. 2018.
- Julie Reuben, «Education», in: Dorothy Ross Theodore, Porter (Hg.), *The Cambridge History of Science*, Bd. 7, *The Modern Social Sciences*, Cambridge 2003, S. 621-634.
- Loïc Rignol, «Alphonse Toussenel et l'éclair analogique de la science des races», in: *Romantisme* 130/4 (2005), S. 39-53.
- Michèle Riot-Sarcey, *L'émancipation entravée*, Paris 2023.
- Robyn Roslak, *Neo-impressionism and Anarchism in Fin-de-siècle France. Painting, Politics and Landscape*, Aldershot 2007.
- Kristin Ross, *La forme-Commune. La lutte comme manière d'habiter*, Paris 2023.

- Kristin Ross, *Luxus für alle. Die politische Gedankenwelt der Pariser Kommune*, Berlin 2021.
- Daniela Russ, »Energetika: Gleb Krzhizhanovskii's Conception of the Nature-Society Metabolism«, in: *Historical Materialism* 29/2 (2021), S. 188–218.
- Charles F. Sabel, Jonathan Zeitlin (Hg.), *World of Possibilities. Flexibility and Mass Production in Western Industrialization*, Cambridge 2002.
- Charles Sabel, Jonathan Zeitlin, »Historical Alternatives to Mass Production: Politics, Markets and Technology in Nineteenth-Century Industrialization«, in: *Past & Present* 108/1 (1985), S. 133–176.
- Kohei Saito, *Natur gegen Kapital: Marx' Ökologie in seiner unvollendeten Kritik des Kapitalismus*, Frankfurt a. M. 2016.
- Philipp Sarasin, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers, 1765–1914*, Frankfurt a. M. 2001.
- Philipp Sarasin, Jakob Tanner, »Einleitung«, in: dies. (Hg.), *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1998, S. 12–43.
- Margaret Schabas, »John Stuart Mill and Concepts of Nature«, in: *Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de philosophie* 34/3 (1995), S. 447–466.
- Bernhard C. Schär, *Tropenliebe. Schweizer Naturforscher und niederländischer Imperialismus in Südostasien um 1900*, Frankfurt a. M. 2015.
- Wolfgang Schivelbusch, *Lichtblicke. Zur Geschichte der künstlichen Helligkeit im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2004, S. 67–78.
- Friedemann Schmoll, *Erinnerung an die Natur. Die Geschichte des Naturschutzes im deutschen Kaiserreich*, Frankfurt a. M. 2004.
- Antje Schrupp, *Nicht Marxistin und auch nicht Anarchistin. Frauen in der Ersten Internationale*, Königstein 1999.
- Dieter Schwab, »Eigentum«, in: Otto Brunner, Reinhart Koselleck (Hg.), *Historische Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-theoretischen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, Stuttgart 2004, S. 65–115.
- James R. Scobie, »Una Revolución Agrícola en la Argentina«, in: *Desarrollo Económico* 3 (1963), S. 111–141.

- Rolf Peter Sieferle, *Der unterirdische Wald. Energiekrise und Industrielle Revolution*, München 1982.
- Dana Simmons, »Waste Not, Want Not: Excrement and Economy in Nineteenth-Century France«, in: *Representations* 96/1 (2006), S. 73–98.
- Leanne Betasamosake Simpson, *As We Have Always Done. Indigenous Freedom Through Radical Resistance*, Minneapolis 2017.
- Christiane Sinding, »Vitalismus oder Mechanismus? Die Auseinandersetzungen um die forschungsleitenden Paradigmata in der Physiologie«, in: Philipp Sarasin, Jakob Tanner (Hg.), *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1998, S. 76–98.
- Richard W. Slatta, »The Gaucho in Argentina's Quest for National Identity«, in: David J. Weber, Jane M. Rauch (Hg.), *Where Cultures Meet. Frontiers in Latin American History*, Lanham 1994, S. 151–164.
- Vaclav Smil, *Creating the Twentieth Century. Technical Innovations of 1867–1914 and their Lasting Impact*, New York 2004.
- Shannon Speed, »Structures of Settler Capitalism in Abya Yala«, in: *American Quarterly* 69/4 (2017), S. 783–790.
- Florian Sprenger, *Epistemologien des Umgebens. Zur Geschichte, Ökologie und Biopolitik künstlicher environments*, Bielefeld 2019.
- Charles Stépanoff, »L'archéologue et l'anthropologue«, in: *La Vie des idées* (9.5.2022), online unter: {laviedesidees.fr/L-archeologue-et-l-anthropologue}, letzter Zugriff 28.06.2023.
- Charles Stépanoff, *L'animal et la mort. Chasse, modernité et crise du sauvage*, Paris 2021.
- Michael Stolberg, *Ein Recht auf saubere Luft? Umweltkonflikte am Beginn des Industriezeitalters*, Erlangen 1994.
- Noel Sturgeon, *Ecofeminist Natures. Race, Gender, Feminist Theory and Political Action*, New York 1997.
- Juan Suriano, *Paradoxes of Utopia: Anarchist Culture and Politics in Buenos Aires, 1890–1910*, Oakland 2010.
- Maristella Svampa, »Neo-desarrollistischer Extraktivismus und soziale Bewegungen: Eine öko-territoriale Wende in Richtung neuer

- Alternativen?«, in: Hans-Jürgen Burchardt u. a. (Hg.), *Umwelt und Entwicklung im 21. Jahrhundert. Impulse und Analysen aus Lateinamerika*, Baden-Baden 2013, S. 79–92.
- Maristella Svampa, *El dilema argentino. Civilización o barbarie*, Buenos Aires 2010.
- Carlos Taibo, *Anarquistas de ultramar. Anarquismo, indigenismo, descolonización*, Madrid 2018.
- Horacio Tarcus, *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Buenos Aires 2013.
- Horacio Tarcus, »Alexis Peyret: un utopiste pragmatique«, in: Adrian Blázquez (Hg.), *Un intellectuel émigrant. Du Béarn à l'Argentine, Actes du 1er colloque international consacré à Peyret en 2002*, Serres Castet 2008.
- Horacio Tarcus (Hg.), *Diccionario biográfico de la izquierda argentina. De los anarquistas a la «nueva izquierda»: 1870–1976*, Buenos Aires 2007.
- Federico Tarragoni, *Émancipation*, Paris 2021.
- Keith Thomas, *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England 1500–1800*, London 1983.
- Edward Palmer Thompson, *Customs in common*, London 1993.
- Daniel Philip Todes, *Darwin without Malthus. The Struggle for Existence in Russian Evolutionary Thought*, New York 1989.
- Massimiliano Tomba, »Multilayer History: Journeying on the Roads Not Taken: The Possessive Individual and Other Trajectories«, in: *Graduate Faculty Philosophy Journal* 37/2 (2016), S. 377–398.
- John Tresch, *The Romantic Machine. Utopian Science and Technology after Napoleon*, Chicago 2012.
- Davide Turcato, *Making Sense of Anarchism. Errico Malatesta's Experiments with Revolution, 1889–1900*, Basingstoke 2012.
- Davide Turcato, »Italian Anarchism as a Transnational Movement, 1885–1915«, in: *International Review of Social History* 52/3 (2007), S. 407–444.
- Eric Valière, *La place du corps dans l'éducation libertaire (1880–1912)*, *Sciences de l'éducation*, Dissertation Université de Lyon, Lyon 2016.
- Lucien Van der Walt, Michael Schmidt, Schwarze Flamme. *Revolutionäre Klassenpolitik im Anarchismus und Syndikalismus*, Hamburg 2013.

- Hans Rudolf Velten u. a., »Utopie«, in: *Enzyklopädie der Neuzeit Online* (2019), online. {referenceworks.brillonline.com/entries/enzyklopaedie-der-neuzeit/\*-COM\_371284}, letzter Zugriff 04.05.2021.
- Béatrice Veyrassat, »Manufacturing Flexibility in Nineteenth-Century Switzerland: Social and Institutional Foundations of Decline and Revival in Calico-Printing and Watchmaking«, in: Charles F. Sabel, Jonathan Zeitlin (Hg.), *World of Possibilities. Flexibility and Mass Production in Western Industrialization*, Cambridge 2002, S. 188–237.
- Jean-Didier Vincent, *Elisée Reclus. Géographe, anarchiste, écologiste*, Paris 2014.
- Eduardo Viveiros de Castro, *Kannibalische Metaphysiken. Elemente einer post-strukturalen Anthropologie*, Leipzig 2019.
- Eduardo Viveiros de Castro, »Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation«, in: *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2/1 (2004), S. 3–22.
- Ursula Vogel, »The Land-Question: A Liberal Theory of Communal Property«, in: *History Workshop Journal* 27/1 (1989), S. 106–135.
- Marc Vuilleumier, »Bakounine, l'Alliance internationale de la Démocratie socialiste et la première Internationale à Genève, 1868–1869«, in: ders., *Histoire et combats. Mouvement ouvrier et socialisme en Suisse 1864–1960*, Lausanne 2012, S. 131–186.
- Mario Vuilleumier, *Horlogers de l'anarchisme. Emergence d'un mouvement: la Fédération jurassienne*, Lausanne 1988.
- John C. Weaver, *The Great Land Rush and the Making of the Modern World, 1650–1900*, Montréal 2003.
- James D. White, »Despotism and Anarchy: The Sociological Thought of L. I. Mechnikov«, in: *The Slavonic and East European Review* 54/3 (1976), S. 395–411.
- Tamara L. Whited, *Forests and Peasant Politics in Modern France*, New Haven 2001.
- William Whitham, »César de Paepe and the Ideas of the First International«, in: *Modern Intellectual History* 16/3 (2019), S. 897–925.
- Shawn P. Wilbur, »Mutualism«, in: Carl Levy, Matthew Adams (Hg.), *The Palgrave Handbook of Anarchism*, Cham 2019, S. 213–224.

- Mathew Wilson, Ruth Kinna, »Key Terms«, in: Ruth Kinna (Hg.), *The Continuum Companion to Anarchism*, London 2012, S. 329-352.
- George Woodcock, *Anarchism. A History of Libertarian Ideas and Movements*, Harmondsworth 1971.
- Edward A. Wrigley, *Energy and the English Industrial Revolution*, Cambridge 2010.
- Gonzalo Zaragoza Rovira, *Anarquismo argentino, 1876-1902*, Madrid 1996.
- Adrián Zarrilli, »Argentina, tierra de promisión. Una interpretación historiográfica de las relaciones entre la historia rural y la historia ambiental«, in: *Revista de Historia Iberoamericana* 7/1 (2014), S. 107-132.

## BILDNACHWEIS

Jean-François Millet, *Les Glaneuse*, 1857, GgHsT2RumWxbtw at Google Arts & Culture, Domaine public, {commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=20111149}, letzter Zugriff 24.09.2024.

Maximilien Luce, abgedruckt in: Jean Grave, *Le machinisme*, Paris 1898, International Institute of Social History.

Paul Signac, *Au temps d'harmonie: l'âge d'or n'est pas dans le passé, il est dans l'avenir*, 1895, riha-journal, Domaine public, {commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=42423822}, letzter Zugriff 24.09.2024.

Unbekannt, abgedruckt in: *La Protesta. Supplemento Mensual* 1/4 (1922), S. 6, International Institute of Social History.



Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über [www.matthes-seitz-berlin.de](http://www.matthes-seitz-berlin.de) und steht unter der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0. (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>), die die Nutzung, Weitergabe, Bearbeitung, Verbreitung und Wiederveröffentlichung in jedem Medium oder Format erlaubt, sofern der Originalautor und die Quelle angemessen gewürdigt, die Creative Commons Lizenz mitgeteilt und die Veränderungen angegeben werden.

Die Bilder oder sonstiges Material Dritter in diesem Buch sind in der Creative-Commons-Lizenz des Buches enthalten, es sei denn, in der Quellenangabe ist etwas anderes vermerkt. Wenn das Material nicht in der Creative-Commons-Lizenz des Buches enthalten ist und die beabsichtigte Nutzung die zulässige Nutzung überschreitet, müssen die Genehmigung direkt beim Urheberrechtshaber eingeholt werden.

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds  
zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Erste Auflage Berlin 2025

Copyright© 2025 MSB Matthes & Seitz Berlin Verlagsgesellschaft mbH

Großbeerenstraße 57A | 10965 Berlin

info@matthes-seitz-berlin.de

Umschlaggestaltung: Dirk Lebahn, Berlin

Layout und Satz: Tom Mrazauskas, Berlin

Druck und Bindung: GGP Media GmbH, Pößneck

ISBN 978-3-7518-2044-8

www.matthes-seitz-berlin.de

Kristin Ross

## **Luxus für alle**

*Die politische Gedankenwelt der Pariser Kommune*

200 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag

Aus dem Englischen von Felix Kurz

ISBN 978-3-7518-0324-3

Ein Experiment, wie es die Welt noch nicht gesehen hat: eine Gesellschaft, errichtet von sich befreienden Arbeitenden. 72 Tage trotzten die Aufständischen der Pariser Kommune nach dem Abzug der preußischen Truppen, die die Stadt im Winter 1870/71 eingekesselt hatten, der nationalen Restauration. Die Pariser Geschehnisse vom 18. März bis zum 28. Mai sind seitdem oft erzählt worden. In ihrem bahnbrechenden Essay *Luxus für alle* löst Kristin Ross sie aus ihrer ereignis- oder sozialgeschichtlichen Beschreibung und geht dem Unabgeholten des Pariser Aufstandes nach: dem Vorstellungshorizont seiner Akteure und Akteurinnen und damit auch all jenem, das in der kurzen Dauer des Bestehens der Kommune keine Möglichkeit auf Verwirklichung bekam. Indem Ross den Blick weg von Revolte und blutiger Niederlage hin zur Reform des Bildungswesens, den Plänen zur Umgestaltung von Kunst und Handwerk und der Neuerfindung der politischen Willensbildung in Klubs und Volksversammlungen lenkt, wird die erstaunliche Modernität der Gedankenwelt der Kommunarden sichtbar: die Idee einer Weltrepublik, das Bemühen, die hierarchische Trennung von Kopf- und Handarbeit ebenso zu überwinden wie die Unterdrückung der Frau und nicht zuletzt die Vorstellung eines *luxu communal* als eines Luxus für alle.

Élisée Reclus, Andreas Gehrlach (Hg.),  
Stephan Zandt (Hg.)

# **Staat, Fortschritt, Anarchie**

*Politische Schriften*

173 Seiten, Klappenbroschur

Aus dem Französischen von Rainer G. Schmidt

ISBN 978-3-7518-3000-3

Im Leben wie im Denken so radikal wie kaum ein zweiter, sind Élisée Reclus' politische, anthropologische und ökologische Schriften aktueller denn je. Nach der Freiheit des Menschen strebend, lehnt er alle Autoritäten außer derjenigen der Vernunft ab und wusste schon vor 150 Jahren, dass die Menschheit auf Gedeih und Verderb ein Ganzes mit dem Planeten bildet. Mitten in der Entstehungsphase der Moderne sieht er ihre ökologische Krise voraus und regt zur Erfindung neuer solidarischer Beziehungsformen an, die über die Menschen hinaus auch die Tiere und Pflanzen einschließen. Während Reclus dabei die ökologischen und sozialen Verheerungen seiner Gegenwart anprangert, feiert er im gleichen Atemzug und allen Widerständen zum Trotz die Fortschritte der Freiheit und die Entstehung neuer Lebens- und Sozialmodelle. Für ihn ist jede Generation die »Letzte Generation«, die aber immer auch die erste einer erlösten Erde sein kann: »Menschen des Wunsches«, wie er sie nannte, Menschen, die daran arbeiten, das Ideal einer anderen Welt und einer anderen Erde zu verwirklichen.

Judith Kasper

# Land und Streit

*Spuren der Nachlese*

239 Seiten, gebunden

ISBN 978-3-7518-2025-7

Die letzten Ähren, die nach der Ernte noch übrig waren, wurden bei der sogenannten Nachlese von denjenigen aufgesammelt, die über keinen Besitz verfügten. Dieser vormoderne Gewohnheitsbrauch stiftet Judith Kasper zu einer Spurensuche in gebückter Haltung an, in der sie sammelt und zusammenfügt, was andere haben fallen lassen: Die alttestamentarische Geschichte Ruts wird zum Anlass einer etymologischen Suche nach der Bedeutung des Wortes »leer«. Aus der harschen Verurteilung des Gewohnheitsrechts des Holzraffens nach der Französischen Revolution entwickelt sie eine genaue Lektüre eines bisher kaum besprochenen Kommentars von Karl Marx. Anhand von Balzacs unvollendetem Roman *Die Bauern* zeichnet Judith Kasper die Parzellierung der Landwirtschaft und die damit verbundene Kriminalisierung der Nachlese nach. In der französischen Malerei zeigen sich ihr die *glaneuse* genannten Ährensammlerinnen als beinahe revolutionäre Subjekte. Und in der Philologie des 19. Jahrhunderts wird klar: »Ährenlesen ist Ohrenlesen: mit den Ohren lesen«.

Philippe Descola

# Die Ökologie der Anderen

*Die Anthropologie und die Frage der Natur*

131 Seiten, Broschur

Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer

ISBN 978-3-7518-4510-6

Wie lassen sich Natur und Gesellschaft, Menschen und Nichtmenschen, Individuen und Kollektive zu einem neuen Gefüge zusammensetzen?

Philippe Descola skizziert in diesem dichten Essay die Möglichkeiten einer neuen Ökologie der Beziehungen zwischen den Entitäten. Darin kämpft er dafür, dass Organismen, Werkzeuge, Artefakte oder Gottheiten nicht mehr nur als ein Umfeld des Menschen aufgefasst werden, nicht mehr nur als Ressourcen, Arbeitsmittel oder einschränkende Faktoren betrachtet werden, sondern als Akteure, die in jeder gegebenen Situation mit den Menschen interagieren. Mit sprachlicher Ruhe und leiser Eleganz beschreibt Descola, dass der Verzicht auf den westlichen Anthropozentrismus unabdingbar ist, um dieses neue Verhältnis denken zu können, dessen Dringlichkeit er vermittelt, ohne in panische Dystopien abzugleiten.