

Horst Stowasser

FREIHEIT PUR

**Die Idee der Anarchie,
Geschichte und Zukunft**

ursprünglich erschienen im
Eichborn-Verlag
nun downloadbar von
Mama-Anarchija.net

Paradoxerweise scheint der Zusammenbruch der kommunistischen Diktaturen das Ende der sozialen Utopien eingeläutet zu haben – obwohl der Staatssozialismus zu keiner Zeit eine wirkliche Alternative war. Der kurzatmige Triumph der westlichen Marktwirtschaft kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß gegenwärtig kein System in der Lage ist, einen Ausweg aus dem ökologischen und ökonomischen Wahnsinn zu weisen, in dem wir leben. Deshalb dürften die nächsten Jahrzehnte eine Trendwende bringen, die uns alle zu einer ernsthaften Suche nach Modellen zwingen wird.

Diese Entwicklung läßt das Interesse an sozialen Entwürfen wieder wachsen, die bisher im Schatten standen. In seinem neuen Buch stellt Horst Stowasser die bestechendste jener »vergessenen Utopien« vor: den *Anarchismus*.

Anarchie – ein Wort, das von jeher Schrecken und Gruseln ausgelöst hat, entpuppt sich bei näherem Hinsehen als faszinierende Wundertüte. Ihre im Grunde einfache Struktur beansprucht nicht weniger, als eine neue Grammatik menschlicher Struktur zu sein. Sie will das »brutale Chaos« unserer Gesellschaft durch das »sanfte Chaos« vernetzter horizontaler Gesellschaften ersetzen, in der die Herrschaft des Menschen über sich selbst und die Natur sinnlos wird.

Packend erzählt, verständlich geschrieben und umfassend angelegt, hat dieses Buch alle Aussichten, zum politischen Standardwerk zu werden. Neben einer kritischen Einführung in die freiheitliche Ideenwelt und einer Reise durch die verblüffend reiche Geschichte anarchistischer Experimente widmet sich der Autor auch Zukunftsszenarien, die in der These gipfeln: »Die Gesellschaftsform des kommenden Jahrtausends wird eine an-archische sein.«

Horst Stowasser, Jahrgang 1951, lebt als freier Autor in einem libertären Projekt in Südwestdeutschland. Abitur in Argentinien und Deutschland, Studium der Landwirtschaft und Romanistik, Weltreisen. Seit 1969 aktiv in der anarchistischen Bewegung, Teilnahme an den wichtigsten internationalen Treffen und Kongressen, Mitgliedschaft in verschiedenen Organisationen. Politische Verfolgung bis in die 80er Jahre, mehrere Gefängnisaufenthalte. 1971 begründete er das anarchistische Dokumentationszentrum »Das AnArchiv«, eine umfangreiche Sammlung von Dokumenten, Zeitschriften und Literatur zu internationalen libertären Themen mit dem Schwerpunkt deutschsprachiger Anarchismus. Herausgeber diverser Zeitschriften und Magazine, Autor zahlreicher Bücher, Aufsätze und Studien zu sozialen und politischen Themen.

Im Eichborn Verlag erschien 1986 der Titel *Leben ohne Chef und Staat – Träume und Wirklichkeit der Anarchisten*.

für Till

Dieses Dokument beruht zum größten Teil auf der Version, wie sie 1995 im Eichborn-Verlag erschien.

Originalimpressum der damaligen Ausgabe:

Stowasser, Horst:

Freiheit pur: die Idee der Anarchie, Geschichte und Zukunft/

Horst Stowasser. – Frankfurt am Main : Eichborn, 1995

ISBN 3-8218-0448-3

© Vito von Eichborn GmbH & Co Verlag KG,

Frankfurt am Main, Juli 1995

Umschlaggestaltung der Originalausgabe: Rüdiger Morgenweck

Satz: Die Letter, Neustadt

Druck: Fuldaer Verlagsanstalt, Fulda

Verlagsverzeichnis schickt gern: Eichborn Verlag, Kaiserstraße 66, D-60329 Frankfurt
eichborn.de

Die Kapitel 9 und 20 sind hier in der Form wiedergegeben, wie sie im März 2007 in der überarbeiteten und erweiterten Neuauflage der Edition Nautilus unter dem Titel „Anarchie! – Idee, Geschichte, Perspektiven“ erschienen.

Originalimpressum dieser Ausgabe:

Edition Nautilus

Verlag Lutz Schulenburg

Alte Holstenstraße 22

D - 21031 Hamburg

www.edition-nautilus.de

Alle Rechte vorbehalten

© Lutz Schulenburg, 2006

Gesetzt aus der Caslon vom Autor

Umschlaggestaltung: Maja Bechert

www.majabechert.de

Erstausgabe März 2007

Printed in Germany

1. Auflage

ISBN 978-3-89401-537-4

Inhalt

Aktualisiertes Vorwort des »Herausgebers«	8
Eine Art Einleitung: Vom Zorn und von der Freiheit	11
<i>Teil 1: Die Idee</i>	
Kapitel 1 Einiges zur Verwirrung	14
Kapitel 2 Der Begriff »Anarchie«	18
Kapitel 3 Wer ist Anarchist?	21
Kapitel 4 Was wollen die Anarchisten?	26
Kapitel 5 Was tun die Anarchisten?	30
Kapitel 6 Kritik am Staat	33
Kapitel 7 Kritik an der Demokratie	38
Kapitel 8 Kritik am Kommunismus	43
Kapitel 9 Kritik am Patriarchat	47
Kapitel 10 Freie Liebe und andere praktische Nutzenwendungen	52
Kapitel 11 Kunst, Kultur, Lebensart	59
Kapitel 12 Small is beautiful – die Idee der Vernetzung	63
Kapitel 13 Chaos, oder was ...?	73
Kapitel 14 Eine andere Ökonomie	80
Kapitel 15 Radikale Ökologie	105
Kapitel 16 Anarchismus und Organisation	118
Kapitel 17 Parteien, Räte, Selbstverwaltung	123
Kapitel 18 Avantgarde oder Hefeteig?	132
Kapitel 19 Die freie Gesellschaft – eine Utopie?	138
<i>Teil 2: Die Vergangenheit</i>	
Kapitel 20 Mama Anarchija – Vom weiblichen Urgrund der Freiheit	148
Kapitel 21 Frühformen der Anarchie	157
Kapitel 22 Die Zeit wird reif	176
Kapitel 23 »Eigentum ist Diebstahl!« – Proudhon und die Anfänge des Anarchismus	191
Kapitel 24 Das große Ich – Stirner und der Individualanarchismus	199
Kapitel 25 Empörung und Revolte – Bakunin und der kollektivistische Anarchismus	204
Kapitel 26 Ein folgenschwerer Streit: die Spaltung der Ersten Internationale	223
Kapitel 27 »Vive la Commune!«	229
Kapitel 28 »Hoch das Dynamit!« – Der Anarchismus und die Bombe	237
Kapitel 29 Gegenseitige Hilfe – Kropotkin und der kommunistische Anarchismus	248
Kapitel 30 Hoffnung und Resignation: Revolution in Rußland	262
Kapitel 31 Die Machnotschina: Bauernguerilla in der Ukraine	269
Kapitel 32 Die Kommune von Kronstadt	279

Kapitel 33	Anarchosyndikalismus – Geburtshelfer der Revolution	283
Kapitel 34	Zwischen den Kriegen	291
Kapitel 35	Der kurze Sommer der Anarchie – Revolution in Spanien	308
Kapitel 36	Das hoffnungsvolle Stiefkind: Anarchismus in Deutschland	320
Kapitel 37	Neubeginn auf Trümmern	336
Kapitel 38	Mai '68	345
Kapitel 39	Anarchismus heute: von der Organisation zum Wurzelwerk	353

Teil 3: Die Zukunft

Kapitel 40	Ist der Anarchismus noch zu retten?	372
Kapitel 41	Von der Demokratie zur Akratie	382
Kapitel 42	Ist die Zukunft an-archisch?	390

Anhang:	Fremdwörterverzeichnis	396
---------	------------------------------	-----

Bitte beachten Sie die Hinweise auf der folgenden Seite!

Hinweise zum Inhalt

Die folgenden Personen, Themen oder Begriffe werden in dem in Klammern genannten Kapitel behandelt:

+ Abolitionismus (Strafsystem/Kriminalität) (4, 19) + Alternativbewegung (38) + Anarchie in der klassischen Antike (20) + APO (37) + Asien (Anarchismus) (33) + Australien (Anarchismus) (33) + Bewegung 2. Juni (38) + Buddhismus (20) + Chaostheorie (13) + Christentum und Anarchie (20) + Darwinismus (19, 28) + Deutsche Novemberrevolution (35) + »Committee of 100« (38) + »Commune von Dortmund« (35) + direkte Aktion (32) + Etymologie (d. Wortes Anarchie) (2, 21) + FAU (38) + FAUD (35) + freie Schule (10) + freie Vereinbarung (10) + Freigeld (14) + Frühlibertäre (21) + Frühsozialisten (21) + Gandhi, Mahatma (36) + Gewaltfrage (27) + gewaltfreier Anarchismus (27, 38) + Gesell, Silvio (14) + Godwin, William (21) + Goldman, Emma (10, 33) + Graswurzelbewegung (38) + Grüne (38) + Häretiker, Ketzer, Wiedertäufer (20) + Henry, Émile (27) + italienische Fabrikräte (33) + Kabouters (38) + Kibuzzim (33) + Korea (Anarchismus) (33) + Landauer, Gustav (33, 35) + Lateinamerika (Anarchismus) (33) + Malatesta, Errico (33) + Michel, Louise (26) + Most, Johann (35) + Mühsam, Erich (35) + Münchner Räterepublik (35) + Nordamerika (Anarchismus) (33) + Projektanarchismus (33, 38) + RAF (38) + Ravachol, Claude (27) + Sozialistischer Bund (33) + Spontis (37) + Taoismus (20) + Yippies (38).

Begriffe, die sich aus den Überschriften ergeben, sind in diesem Verzeichnis nicht genannt.

Hinweise zum Buch

Dieses Buch will seine Leser gleichzeitig informieren und unterhalten. Es soll ohne Vorkenntnisse allgemein verständlich und leicht lesbar sein. Deshalb habe ich auf langatmige Fußnoten und Quellenangaben verzichtet. Stattdessen sind alle ungewöhnlichen Begriffe oder Fremdworte bei ihrer ersten Nennung mit einem * gekennzeichnet, im Anhang alphabetisch aufgeführt und erklärt. Am Ende der meisten Kapitel finden sich Literaturverweise, die zum Weiterlesen anregen sollen. Außerdem enthält das Buch im Anhang einen Adreßteil. Auf diese Weise sollte dem praktischen Nutzwert der Vorrang vor der Wissenschaftlichkeit gegeben werden.

Der erste Teil geht der Frage nach: Was ist eigentlich Anarchie? Der Zweite Teil erzählt in zeitlicher Folge die vielfältige Geschichte der An-Archisten. Im Dritten Teil geht es um die Zukunftsperspektiven an-archischer Szenarien. Die einzelnen Teile und Kapitel sind so angelegt, daß sie in der Regel in sich geschlossen und verständlich sind. Deshalb kann das Buch ebensogut als Ganzes wie auch stückweise, vorwärts, rückwärts oder an-archisch gelesen werden.

Idee und Grundstruktur des Buches bauen auf meinem 1972 veröffentlichten Titel »Was ist eigentlich Anarchismus?« auf.

H. St.

ES FÄLLT MIR SCHWER MICH ZU ERINNERN, wo und wann genau ich das erste Mal auf dieses Buch aufmerksam geworden bin, das eigentlich erst vor zehn Jahren (1995) erschien und dann schon sehr bald »vergriffen und nicht mehr lieferbar« war. Ungefähr 1996/97 kursierte »Freiheit pur« in einem Teil meines Freundeskreises und ich habe es mir damals wohl einmal ausgeliehen, vielleicht auch aus der Münchner Stadtbibliothek, wo es ein Exemplar gab (das dann allerdings irgendwann geklaut wurde ...)

Ich bin kein Materialist, aber ich war – vermutlich wie der Dieb – immer der Ansicht, dass man die wirklich guten Bücher einfach besitzen muss – sei es, um sie anderen zum Lesen geben zu können, oder um jederzeit selbst Zugriff auf die entsprechenden Informationen zu haben. (Und dann gibt es noch solche Bücher, deren Inhalt so scharf mit der Gegenwart in Kontrast steht, dass man sie besser kauft, solange sie noch nicht verboten sind.) Bereits während der ersten Lektüre war mir klar, dass »Freiheit pur« in die Kategorie der unbedingt zu besitzenden Bücher gehörte.

Wie sollte ich also an ein Exemplar dieses faszinierenden Werkes kommen? Ich rief beim Eichborn Verlag an: negativ! – natürlich waren sämtliche Bestände längst weg. Und obgleich »Freiheit Pur« sich ja gut verkauft hatte, wurde dort an eine neue Auflage aus unerfindlichen Gründen nicht gedacht.

Ich ging in Antiquariate und politische Buchläden, telephonierte stundenlang und irgendwo fand ich sogar Horst Stowassers Telefonnummer heraus. Er war sehr nett, meinte aber gleich, falls ich noch irgendwo Restbestände auftriebe, so möge ich ihn doch bitte nochmal anrufen, er habe selbst nur noch eine einzige Kopie seines Buches.

Doch es gab auch gute Nachrichten: die Druckrechte waren mittlerweile an den anarchistischen Berliner Karin-Kramer-Verlag übergegangen und Stowasser hatte zwischenzeitlich mit einer überarbeiteten Fassung mit Phototeil angefangen, die dann dort erscheinen sollte.

Beim Karin-Kramer Verlag war man natürlich auch der Meinung, dass dies ein gutes Buch sei, nur fehlten leider momentan (und sonst meist auch) die Mittel zur Vorfinanzierung neuer Bücher oder Wiederauflegungen. Als ich es ein Jahr darauf nocheinmal versuchte, erhielt ich ungefähr dieselbe Antwort: »Wir können immer nur sehr wenige Bücher pro Jahr herausbringen.« Die Enttäuschung war dieses Mal jedoch nicht ganz so groß, denn in der Zwischenzeit hatte ich zum ersten Mal praktischen Nutzen aus dem Internet gezogen und aus einem Web-Antiquariat ein Exemplar von »Freiheit pur« erstanden. Endlich!

Man sollte meinen, ich hätte zufrieden sein können.

Doch nach der abermalig begeisternden und lehrreichen Lektüre kam ich von nun an immer öfter in die Situation, dass ich nach einem guten Gespräch anderen Leuten nur allzugern dieses Buch empfohlen hätte – wenn es denn einen Sinn gemacht hätte. Und schließlich konnte ich meine heilige Kopie auch nicht jedem und jeder gleichzeitig ausleihen, zumal viele AusleiherInnen dazu tendieren, zwar erstmal gerne auszuleihen, sich dann aber bald vom Umfang eines vermeintlich »trockenen« Sachbuches abschrecken zu lassen. So kommt es dann nicht selten so, dass man nach Monaten und halben Jahren irgendwann ein ungelesenes, verstaubtes Buch zurückerobern muss ...

Es war zu traurig, denn ich war mehr denn je von der Relevanz und vom Potential von Stowassers Buch überzeugt.

Meiner Mutter (die wie die meisten Mütter eher schwerlich zu unkonventionellen Ansichten zu überreden ist) gab ich meine Kopie einmal als Reiselektüre mit. Ich erhoffte mir, dass die weisen Worte des Autors bei ihr eventuell etwas mehr Verständnis für meine eigene Weltsicht und Denkweise vermitteln könnten. Tatsächlich zeigte sie sich bei ihrer Rückkehr durchaus beeindruckt; ja sie gestand mir sogar, dass sie nach Beendigung der Lektüre noch ein zweites Mal zu lesen begonnen hatte ...

Ungefähr zu der Zeit besuchte ich an der Universität als fachfremder Gasthörer ein politisches Hauptseminar zum Thema »Anarchismus«. Neben einem friedensbewegten Punk schien ich jedoch der einzige Zuhörer zu sein, der irgendwelche Vorkenntnisse von der Materie mitbrachte. Der Rest der offiziellen Seminarteilnehmer zeigte zumeist verhaltenes Desinteresse und besonders der alte Professor, der sich des Themas zwar durchaus wohlwollend, aber auf eine recht naive Weise annahm, hatte offensichtlich keine Ahnung vom Gegenstand seiner Veranstaltungsreihe. Ich weiß nicht mehr, was mich bewog, dennoch wöchentlich dort zu erscheinen – vermutlich tat ich es aus Solidarität mit der geschundenen anarchistischen Idee – aber ich weiß doch noch ganz genau, wie gerne ich dem Dozenten eine gute Bibliographie empfohlen hätte, die ihm den libertären Geist etwas näher hätte bringen können: eben dieses Buch »Freiheit pur« !

1998 zog ich schließlich von München in eine kleine Lebensgemeinschaft in einem winzigen Dorf an der Ostsee nahe Polen. Dort berief man sich zwar nicht explizit auf anarchistische Ideen, aber trotzdem zeigte sich das Leben mit den Menschen in Klein Jasedow auf ganz selbstverständliche Art und Weise von den Prinzipien, von einer Ethik, von einer Struktur und nicht zuletzt von einem Spirit durchdrungen, die mir durch die Lektüre von »Freiheit Pur« gut vertraut erschienen. Aus Träumen und utopischer Theorie war in meinem Leben ein klein bisschen Praxis geworden.

Doch werde ich mir auch immer bewusster, auf welch privilegierter Insel ich mich da befinde, während der überwiegende Rest der Welt zunehmend in Flammen zu stehen scheint. Seit dem 11. September 2001 und den Erfolgen der globalisierungskritischen Bewegung werden nun immerhin ab und zu auch in der Öffentlichkeit die herrschenden Verhältnisse in Frage gestellt und mehr und mehr Leute beginnen, sich nach gangbaren Wegen aus der planetaren Katastrophe umzusehen.

Auch ich verspüre seitdem neue Kraft für politisches Engagement; eine Zeitlang war ich bereits fest entschlossen, notfalls durch Selbstausschöpfung und mit dem eigenen bescheidenen Sparguthaben irgendwie eine Neuauflage meines Lieblingsbuches zu bewerkstelligen. Ist es nicht so, dass die Welt förmlich nach Hinweisen auf einen neuen gesellschaftlichen Weg schreit? Überall treten die Krisen des Systems offen zutage, doch noch ist nirgendwo von einer mitreißenden politischen Vision oder gar von einer ernsthaft ausgearbeiteten Alternative zu hören – da kann ein gutes Buch über die niemals widerlegte Idee des Anarchismus eventuell die eine oder andere wertvolle Inspiration für die (hoffentlich bald auf breiterer Ebene aufkommende) allgemeine Diskussion bereithalten!

Nicht mehr, aber auch nicht weniger will ich hoffen ...

Nachdem ich also schon konkrete Pläne geschmiedet hatte, auf eigene Faust für Stowassers Buch zu kämpfen, trat am 5. Juli 2002 eine überraschende Wende ein: während einer meiner sporadischen Webrecherchen nach »Freiheit pur«-Antiquariatsexemplaren, stieß ich auf die Seiten von Olf aus Zwickau, der unter utopiel.de Online-Versionen wichtiger Bücher zum Thema »gesellschaftliche Utopien« anbietet.

Es war unglaublich: die Suchmaschine hatte mich automatisch auf die Startseite meines so lange gesuchten Lieblingsbuches geschickt und anfangs konnte ich gar nicht fassen, dass es da tatsächlich zur Gänze wiedergegeben war – bis zum letzten Buchstaben, für alle zugänglich und obendrein kostenlos! Umgehend schrieb ich Olf einen Brief, in dem ich ihm für seine gute Idee und auch für die klug gemachte Umsetzung dankte.

Dennoch muss gesagt werden, dass trotz der augenfreundlichen Schriftdarstellung auf utopiel.de wohl kein vernünftiger Mensch ein ursprünglich 400-Seiten starkes Werk am Monitor lesen wird. Die ausgedruckte Version erwies sich zudem als unleserlich und so habe ich den Text mit einigem Aufwand noch einmal in eine Form gebracht, die sich gut drucken und lesen lässt. Auf einer eigenen Website stelle ich die pdf-Datei nun der interessierten Öffentlichkeit zur Verfügung.

Ich wünsche allen Lebewesen auf der Erde ein Leben frei von unnatürlichen Zwängen!

*Jochen Schilk,
Klein Jasedow, im Oktober 2005
(Kontakt über Mama-Anarchija.net)*

Ergänzung im März 2006:

Seit Anfang des Monats liegt nun endlich die überarbeitete und um einen umfangreichen Bildteil ergänzte Neuauflage von „Freiheit Pur“ im Nautilus Verlag vor. „Anarchie! – Idee, Geschichte, Perspektiven“ heißt das Buch nun, und die neue Druckauflage basiert tatsächlich auf der digitalisierten Fassung, wie sie seit November 2005 von Mama-Anarchija.net downloadbar ist.

Seit etwa einem Jahr stehe ich mit Horst Stowasser in regem Austausch zum Thema Anarchismus und Matriarchatsforschung. Die Früchte dieses Kontakts können einerseits in den entsprechenden Kurskontakte-Artikeln nachgelesen werden, die ebenfalls auf der Website zu finden sind, oder aber in den „Anarchie!“-Kapiteln 9 („Das Patriarchat“) und 20 („Mama Anarchija – Vom weiblichen Urgrund der Freiheit“).

Ich habe mich mit Horst Stowasser und dem Nautilus-Verlag dahingehend geeinigt, dass ich die alte, um die entsprechenden Matriarchatskapitel ergänzte Fassung dieser Online-Ausgabe weiterhin zum freien Download anbieten darf. Wir gehen davon aus, dass der begeisterte Leser, die gebundene Druckausgabe des Buches im Regal stehen haben möchte, sobald sein Appetit mit dieser Onlinefassung geweckt wurde.

Tue Dir und uns allen also einen Gefallen und würdige auch die wunderbare neue Druckausgabe – Verlange „Anarchie!“ im Buchladen Deiner Wahl!

»Anarchie ist nicht eine Sache der Forderungen, sondern des Lebens.«
– Gustav Landauer –

AM ANFANG WAR DER ZORN. Der unsagbare, unzügelbare und unvorhersehbare Zorn, der den Sklaven bisweilen überkommt und ihn dazu bringt, seinem Herrn entweder den Schädel einzuschlagen oder sich davonzustehlen. Zorn darüber, daß ein Mensch dem anderen befehlen darf. Wut über Knechtschaft und Unterdrückung. Haß auf die Arroganz der Macht, die Menschen über Menschen ausüben.

Zorn, Rebellion, Flucht – eine uralte Triebkraft menschlicher Geschichte, ein Teufelskreis, dessen Grenzen schon ein rebellierender Sklave vor fünftausend Jahren kennengelernt haben mag. In dieser Sackgasse ohne Ziel hat sich ein Spartakus* genauso bewegt wie Michael Kohlhaas oder ›Che‹ Guevara*, denn alle mußten sich früher oder später die Frage nach eben diesem Ziel ihrer Rebellion stellen.

Die *Freiheit*, natürlich! Aber was genau ist das? Wo gab es sie? Konnte man irgendwohin gehen und sie finden? Bedeutete die *Flucht* vor der Herrschaft, die simple Abwesenheit des Unterdrückers automatisch die Anwesenheit der Freiheit? Und zeigt nicht alle Erfahrung, daß ›Freiheit‹ eine trügerische Hoffnung ist? Wird nicht doch immer nur eine Form der Herrschaft durch eine andere ersetzt? Vor allem aber: Ist der Mensch zur Freiheit überhaupt fähig?

Empörung, Wut, Rebellion sind negative Werte. Sie sagen nur, wie es nicht sein soll, aber nichts darüber, wie es *anders*, wie es besser sein könnte. Haß ist nicht konstruktiv*, er ist destruktiv – wie könnte es auch anders sein. Natürlich wäre es vermessen, von dem Sklaven, der in seiner höchsten Drangsal gegen seinen Herrn rebelliert, auch sogleich einen fertigen Plan für eine freie Gesellschaft zu erwarten. Befreiung war und ist immer in erster Linie eine Reaktion auf Unfreiheit. Wenn sie aber dort stehenbleibt, wird sie niemals konstruktiv. Das jedoch bedeutet, daß ›Befreiung‹ letztendlich nicht zur Freiheit führt.

In diesem Spannungsfeld zwischen Zorn und Freiheit hat die Menschheit eine Idee geboren, die ebenso alt ist wie die Geschichte der Herrschaft: den Traum von der Anarchie oder, auf gut Deutsch gesagt, der *Herrschaftsfreiheit*. Im Mittelpunkt dieser Idee steht die Frage, wie Zorn sich selbst überwinden und Freiheit hervorbringen kann. Zweifellos sind Haß und Wut schlechte Ratgeber. Und ebenso klar ist, daß Freiheit nicht mit Mitteln der Unfreiheit geschaffen werden kann. Wahr ist aber auch, daß meistens der Zorn die erste Triebfeder dafür war, über eine ›Gesellschaft der Freiheit‹ überhaupt nachzudenken und, vor allem, sie in die Tat umzusetzen. Theoretiker des modernen Anarchismus haben dies die »schöpferische Kraft der Empörung« genannt, zugleich aber unermüdlich darauf hingewiesen, daß man um den Preis des Scheiterns der Freiheit niemals an diesem Punkt verharren darf.

So ist der Anarchismus – als befreiender Kampf und Lehre von einer herrschaftsfreien Gesellschaft – von Anfang an in diesen Widerspruch hineingeboren und bis heute in ihn verstrickt: Wie läßt sich destruktiver Zorn in konstruktive Befreiung umwandeln? Denn: was nützte jedes Aufbegehren gegen Unfreiheit, wenn an ihrem Ende keine Freiheit stün-

de? Sie brächte nur neue Unterdrückung hervor, wenn – ja, wenn die Gedanken nicht über diese spontane Empörung, über Gefühle wie Rache und Wut hinausgingen.

Empörung braucht also eine Idee, die in eine positive Utopie* mündet; mit einem Wort: ein Ziel.

Dieses Ziel macht das Wesen jener Bewegung aus, die unter dem Namen »Anarchismus« seit jeher Begeisterung und Schrecken gleichermaßen auslöste. Bunt, bizarr und widersprüchlich wie Freiheit eben sein kann, verführerisch für die einen, Inbegriff des Bösen für die anderen, zieht sie sich seit Jahrhunderten wie ein bunter Faden durch die Geschichte der Menschheit. Zwischen konsequentester Friedfertigkeit und verzweifelter Gewalt entfaltet sich diese Idee der Hoffnung, die die Menschen bis heute zu beflügeln vermag und ihre wahre Zukunft noch vor sich haben dürfte.

Hiervon handelt dieses Buch.

Es geht der Frage nach, ob Anarchie ein weltfremder Traum ist oder ein noch zu realisierender Entwurf. Es versucht, das Knäuel der Ideen, die diese radikale Philosophie von der Freiheit bilden, zu entwirren und einige seiner Fäden zu verfolgen. Es berichtet von gescheiterten und erfolgreichen Versuchen, jenen Traum zu verwirklichen. Vor allem aber versucht es, einen Blick voraus zu tun – ein Szenario zu entwerfen und die These einiger zeitgenössischer Denker zu untersuchen, die behaupten, die Gesellschaftsform des kommenden Jahrtausends werde eine *an-archische** sein – oder die Menschheit gehe unter.

Die Wurzeln des modernen Anarchismus sind sehr alt. Ihre Ursprünge verlieren sich im Dunkel der Menschheitsgeschichte – schon deshalb, weil vor zwei-, dreitausend Jahren kaum ein Chronist* die »Geschichte der Empörungen« für überlieferenswert hielt. Erst etwa einhundertfünfzig Jahre jung ist hingegen das, was man den »modernen Anarchismus« nennen kann. Paradoxerweise ist er zwar ausgezeichnet dokumentiert, aber fast völlig unbekannt. Seine Suche nach einer künftigen Gesellschaft gebiert eine schier endlose Reihe von Revolten, Ideen und konkreten Experimenten. Sie alle sind voller Spannung und Aktualität, und bei fast allen ging die Auflehnung der Philosophie voraus.

Auch was die persönliche Entwicklung betrifft, dürfte bei den meisten Anarchisten irgendwann der Zorn vor der Utopie gestanden haben. Die wenigsten Menschen sind aufgrund analytischer* Überlegung oder durch philosophische Denkübungen zu dem Wunsch nach einer herrschaftsfreien Gesellschaft gelangt. Selbst Unterdrückung, Herrschaft und Ungerechtigkeit erlebt zu haben, war und ist noch immer die häufigste und kräftigste Triebfeder, sich einer solchen Idee zu verschreiben.

So gesehen ist das Potential möglicher Empörer unerschöpflich. Wohl jeder selbstbewußte Mensch kennt diesen Zorn. Vielleicht haben auch Sie sich schon einmal die Frage gestellt, wieso da eigentlich Menschen über Ihnen sind, die Ihnen Anweisungen geben und über Ihr Leben und Ihre Zukunft entscheiden dürfen: ein ganzes System der Hierarchie*, von dem wir ja schließlich wissen, daß es alles andere als gut funktioniert.

Das bedeutet indes nicht, daß alle Menschen, die unter Herrschaft leiden, automatisch »Anarchisten« wären. Zum Anarchismus gehört immer auch die Suche nach Alternativen und Zukunftsmodellen. Neue Ideen für die Zukunft aber scheinen heute dringlicher denn

je. Die weltweiten Problemketten auf unserem Planeten verurteilen uns dazu, neue Lösungen zu finden. Lösungen, die in der Lage wären, die überholten Vorstellungen von Zentralismus, Hierarchie, Konzentration und Wachstumswahn abzulösen. Bei dieser Suche kann uns der reiche Fundus anarchistischer Erfahrung interessante Anregungen geben – gute wie schlechte. Nur zu einem taugt er nicht: zum blinden Nacheifern. Ideologie*, Dogmatik* und Fanatismus* widersprechen sozusagen dem Wesensgehalt der Anarchie. Denn der besteht, salopp ausgedrückt, aus ›Freiheit pur‹.

Kapitel 1

Einiges zur Verwirrung

»Das Wort ›Utopie‹ allein genügt
zur Verurteilung einer Idee.«

– Jack London –

WAS EIN ANARCHIST IST, weiß jeder: ein gewalttätiger Mensch, ein Terrorist zu-
meist, außerdem schmutzdelig, die Unordnung liebend, Chaos verbreitend wo er
geht und steht. Seine Lieblingsbeschäftigung besteht im Werfen von Bomben, die er übli-
cherweise unter einem wallenden, schwarzen Umhang verbirgt, das Gesicht von einem aus
der Mode gekommenen Schlapput verdeckt. Notfalls greift er auch zu Dolch oder Revolver
– Hauptsache, er kann seinen Blutdurst stillen.

Oder aber er ist krank, erblich gar. Ein wissenschaftliches Standardwerk des 19. Jahrhun-
derts definiert Anarchisten schlicht als »Idioten oder angeborene Verbrecher, die noch dazu
allgemein humpeln, behindert sind und asymmetrische* Gesichtszüge tragen«. Anarchie als
Geisteskrankheit also – das erklärt und entschuldigt alles.

Sodann die Variante der Verblendung: Anarchisten seien »kleinbürgerliche Chaoten«, die
den »objektiven Gang der Geschichte« noch nicht erkannt hätten; lauter zwar in ihren Ab-
sichten, aber letztendlich doch »voluntaristische* Helfershelfer der Konterrevolution«. Des-
halb gehörten sie als »Linksabweichler« auch am besten »liquidiert«. Diese Tonart schlugen
in der Vergangenheit mit Vorliebe Marxisten aller Richtungen an, die inzwischen angesichts
des Scheiterns *ihrer* »objektiven Geschichtswahrheiten« jedoch in Schweigen verfallen sind.

Schließlich die moderne Definition – eine Mischung aus Psychoanalyse und Düsternis:
Anarchisten wären demnach frühkindlich geschädigte Psychoten*, die ihre privaten Probleme
in abgründigen Haß auf die Gesellschaft umwandeln und sich zur Rechtfertigung eine
›Philosophie des Nichts‹ schmiedeten. Sie seien ebensowenig zu bedauern wie zu bekämpfen.

Tragisch, niemand scheint sie lieb zu haben, die Anarchisten.

Sie ahnen schon, all dies ist Unsinn, und Sie ahnen richtig. Das macht die Sache allerdings
nicht einfacher, denn eine korrekte Definition ist schon deshalb schwierig, weil Anarchismus
keine einheitliche Bewegung ist, sondern eine vielfältige und damit auch widersprüchliche.
Das liegt in ihrem Wesen, denn ihr Wesen ist Freiheit, und Freiheit ist nicht uniform.

So gibt es unter Anarchisten denn auch alle möglichen Überzeugungen und Strategien der
Veränderung. Von Ökologen* über Gewerkschafter, Pädagogen*, Siedler und Alternativun-
ternehmer bis hin zu den Befürwortern revolutionärer Gewalt und Anhängern strikter Ge-
waltfreiheit ist alles vertreten. Es finden sich unter ihnen Atheisten* und Religiöse, Asketen*
und Schlemmer, Materialisten* und Esoteriker*. Für die einen ist der entscheidende Hebel
zur Überwindung der Herrschaft die Erziehung, für die anderen der zivile Ungehorsam oder
die direkte Aktion; diese wollen mit dem gleichen Ziel Gegenstrukturen aufbauen, jene die

Arbeiterschaft gewinnen; Selbstverwaltung ist das Credo* von manchen, auch Unterwanderung ist für viele angesagt und wieder andere schwören auf Propaganda, Aufklärung oder das vorgelebte Beispiel. Schließlich gibt es auch Individualisten, denen der Rest der Menschheit ziemlich schnuppe ist und last but not least noch immer welche, die davon träumen, diesem Rest der Menschheit ihre Vorstellungen lieber mit Gewalt aufzuzwingen – mehr oder minder sanft. Die Spezies der blutrünstigen Bombenwerfer allerdings, die das Anarchismusbild so nachhaltig geprägt hat und die Phantasie der Bürger so angenehm-gruselig beflügelt, ist, wie wir noch sehen werden, seit langem ausgestorben.

Nun betrachten Anarchisten diese Vielfalt keineswegs als Makel, im Gegenteil, sie sehen darin eine Chance und Bereicherung – die Vorwegnahme jener Vielfalt, die sie in einer künftigen Gesellschaft anstreben. In der Tat nimmt der Anarchismus für sich in Anspruch, die einzige Gesellschaftsstruktur zu sein, die der Tatsache Rechnung trägt, daß Menschen eben sehr unterschiedlich sind.

Was aber haben Anarchisten denn dann eigentlich gemeinsam? Gibt es überhaupt eine Berechtigung, von ›Anarchismus‹ und ›Anarchisten‹ zu sprechen, wenn alles so schön beliebig ist? Versuchen wir es der Einfachheit halber mit einer vorläufigen Kurzdefinition, die sich lediglich auf die Gemeinsamkeiten beschränkt:

Anarchisten streben eine freie Gesellschaft der Gleichberechtigung an, in der es keine Herrschaft von Menschen über Menschen mehr gibt. Die Mitglieder einer solchen Gesellschaft sollen befähigt und ermutigt werden, ihre privaten und gesellschaftlichen Bedürfnisse ohne Hierarchie und Bevormundung mit einem Minimum an Entfremdung* selbst in die Hand zu nehmen. So soll eine andere Ordnung entstehen, in der Prinzipien wie die ›freie Vereinbarung‹, ›gegenseitige Hilfe‹ und ›Solidarität‹ an die Stelle heutiger Realitäten wie Gesetze, Konkurrenz und Egoismus treten könnten. Autoritärer Zentralismus würde durch Föderalismus ersetzt: die dezentrale Vernetzung kleiner und überschaubarer gesellschaftlicher Einheiten. Menschenverachtende und umweltzerstörende Gigantomanie* wären dann absurd; an ihre Stelle träten freie Zweckzusammenschlüsse, die die Menschen auf der Basis gleicher Rechte und Pflichten direkt miteinander eingingen. Besonders originell an diesen Vorstellungen ist die Idee, daß es auf einem geografischen Gebiet nicht mehr nur eine Gesellschaft gibt, einen für alle gleichermaßen verbindlichen *Staat*, sondern eine Vielfalt parallel* existierender gesellschaftlicher Gebilde. »Anarchie ist eine Gesellschaft von Gesellschaften«, wie es der anarchistische Philosoph *Gustav Landauer* einst formulierte. Kurzum, und etwas einfacher gesagt: Anarchie ist nicht Chaos*, sondern Ordnung ohne Herrschaft.

In der praktischen Umsetzung dieser eher abstrakten Ideen sind sich wohl die meisten Anarchisten darin einig, daß gewisse Institutionen einer solchen freiheitlichen Gesellschaftsform hinderlich sind, um es einmal freundlich auszudrücken. Zunächst der Staat als Institution und autoritäres Ordnungsprinzip, ebenso aber auch der ›Staat im Kopfe‹: Herrschaftsideologie und Autoritätsgläubigkeit. Ferner die ihn tragenden Säulen wie Kapital, Polizei, Kirche, Justiz, Patriarchat, die angepaßten Massenmedien, die herkömmliche Erziehung, die klassi-

sche Kleinfamilie und dergleichen mehr, womit wir bei den »Lieblingsgegnern« angelangt sind, mit denen sich Anarchisten traditionsgemäß und vorzugsweise auseinandersetzen.

Das alles ginge aber noch nicht wesentlich über das symbolhafte Bild jenes rebellierenden Sklaven hinaus, das wir eingangs bemüht haben. Anarchisten würden in der Tat verantwortungslos handeln, wenn sie sich darauf beschränken wollten, Negatives zu zerschlagen, ohne etwas Positives an seine Stelle setzen zu können. So zeichnen sich wirkliche Anarchisten immer auch dadurch aus, daß sie an Modellen für eine neue, freiheitliche Gesellschaft arbeiten und diese in praktischen Experimenten beispielhaft zu verwirklichen versuchen – auch wenn das im Rahmen der bestehenden autoritären Wirklichkeit nur unvollkommen gelingen will.

»Nett, aber naiv«, so könnte man den Tenor aller wohlwollenden Kritiker zusammenfassen. »Das ist vielleicht ein schöner Wunschtraum, aber nicht zu verwirklichen. Der Mensch ist dazu nicht geschaffen, er ist egoistisch, er braucht Autorität und die strenge Hand von Moral, Gesetz und Ordnung. Und selbst wenn er so leben könnte – die Herrschenden würden ein solches System niemals zulassen, und da diese nicht zu besiegen sind, wird es beim Traum bleiben.«

Anarchisten behaupten natürlich das Gegenteil: für sie ist eine solche Gesellschaft nicht nur erstrebenswert, sondern auch möglich. Und sie erklären auch, warum: Gerade weil der Mensch egoistisch sei, so lautet eine ihrer Thesen, sei Anarchie eine adäquate Lebensform. Oder, daß Herrschaft und Autorität nicht dasselbe wären und erstere die Herausbildung einer wohlverstandenen und positiven, nämlich freiwilligen »Autorität« überhaupt erst verhindere. Und natürlich brauche der Mensch so etwas wie »Moral« und eine »Ordnung«, aber nicht unbedingt die, die wir heute haben. Unsere Gesetze seien das ziemliche Gegenteil von Moral – Anarchie hingegen die moralisch höchste Form der Ordnung, weil sie sich ihre Regeln und Grenzen freiwillig setze. Vor allem aber müsse es nicht *eine* Art der Ordnung und *eine* Ethik* geben – es könnten derer ruhig mehrere neben- und miteinander bestehen.

So etwas klingt in den Ohren staatlich geprägter Menschen – und das sind wir alle – paradox*. Diese vermeintlichen Paradoxien sollen uns jetzt nur am Rande interessieren, denn sie sind theoretisch, bestenfalls plausibel, und haben letztlich keine Beweiskraft. Beweiskraft hat das Beispiel, das Experiment. Wußten Sie, daß es in diesem Jahrhundert bereits große, funktionierende anarchistische Gemeinwesen gab, ganze Länder umfassend, mit Großstädten, Dörfern und Industrie, in denen von der U-Bahn über die Milchwirtschaft bis hin zum Schulwesen eine moderne Massengesellschaft nach an-archischem Muster funktionierte? Oder war Ihnen bekannt, daß es anarchistischen Guerillaarmeen in den zwanziger Jahren gelang, riesige Landstriche zu befreien, um in ihnen den Aufbau einer Gesellschaft in freier Selbstverwaltung zu versuchen? Kein Mensch ahnt heute, daß das Mittel des »zivilen Ungehorsams«, das Kolonialmächte in die Knie zwang und Regierungen stürzte, voll und ganz in der Tradition des gewaltfreien Anarchismus steht. Und wer weiß schon, daß es Anarchisten waren, die vor über siebenzig Jahren bereits einen Sechstundentag in der Schwerindustrie erkämpften? Auf unseren Streifzügen durch die verzweigten Pfade anarchistischer Experimente werden wir derartigen Beispielen in solch unterschiedlichen Ländern wie Argentinien und Indien, Deutschland, der Ukraine, Spanien und der Mandschurei begegnen.

Freilich, nichts von alledem existiert mehr, und viele dieser großen und kleinen Experimente blieben in der Praxis weit hinter den hohen Idealen des Anarchismus zurück. Wahr ist aber auch, daß kein einziges von ihnen an seinen eigenen Widersprüchen zugrunde ging – sie wurden samt und sonders militärisch zerschlagen. Wahrlich ein ›schlagender‹ Beweis; allerdings keiner, der die Unmöglichkeit einer anarchistischen Gesellschaft beweisen könnte.

Heute existiert Anarchismus nur als Konzept*, als soziale Bewegung, und in bescheidenen praktischen Ansätzen. Der endgültige Beweis, ob Anarchie eine funktionsfähige Struktur ist, steht mithin noch aus; ebenso, ob sie eine wünschenswerte Lebensform ist. Das könnten schließlich nur diejenigen Menschen beantworten, die in ihr leben.

Literatur: Autorenkollektiv: *Was ist eigentlich Anarchie?* Berlin 1986 (6. Aufl.), Karin Kramer, 162 S. / Horst Stowasser: *Leben ohne Chef und Staat* Berlin 1993 (10. Aufl.), Karin Kramer, 194 S., ill. / Nicolas Walter Betrifft: *Anarchismus* Berlin 1984, Libertad, 160 S. / Daniel Guérin: *Anarchismus. Begriff und Praxis* Frankfurt 1969, Suhrkamp, 164 S. / April Caner: *Die politische Theorie des Anarchismus* Berlin 1988, Ahde, 305 S. / Paul Eltzbacher: *Der Anarchismus* Berlin o.J. [1900], Libertad, 305 S. / Justus F. Wittkop: *Unter der Schwarzen Fahne* Frankfurt 1973, Fischer, 270 S., ill.

»Warum mir aber in neuester Welt Anarchie gar so gut gefällt?
 Ein jeder lebt nach seinem Sinn, das ist nun also auch mein Gewinn!
 Ich laß' einem jeden sein Bestreben, um auch nach meinem Sinn zu leben.«

- Johann Wolfgang v. Goethe -

DAS WORT ANARCHIE ist so alt wie die abendländische Zivilisation. Seit es Herrschaft gibt, gibt es auch Ideen herrschaftsfreien Lebens, und seit den alten Griechen ist uns das Wort *an archia* [αν αρχια] überliefert. Es bedeutet »keine Herrschaft«, also die Abwesenheit von Macht und Hierarchie. Ein provokantes Wort, das in den Köpfen der Menschen augenblicklich schlimme Visionen erzeugt: Chaos, Unordnung, Verwilderung, Zerstörung. So ist die Bedeutung des Wortes heute weitgehend auf die Ängste reduziert, die den Normalbürger bei dieser Vorstellung befallen; sein eigentlicher Wortsinn ging dabei komplett verloren. Was blieb, waren griffige ›Übersetzungen‹ wie »Gesetzlosigkeit«, »Zügellosigkeit«, »Chaos«. Das ist etwa genauso korrekt, wie wenn man die Begriffe »Zahnarzt« mit »Folter«, »Liebe« mit »Sünde« oder »Ökologie« mit »Rückschrittlichkeit« übersetzen würde.

In der Umgangssprache mag dies ja noch als spontaner Ausdruck eines Angstgefühls hingenommen werden. Es geht jedoch um mehr als nur um Unwissenheit oder Ungenauigkeit. Seit Jahrhunderten wird im offiziösen Sprachgebrauch dieser negative Begriff von Anarchie verwendet; seit dem 19. Jahrhundert in der offensichtlichen Absicht, den Anarchismus als Philosophie oder politische Bewegung zu diskreditieren*. Aus diesem Grunde haben ganze Generationen von Politikern und Literaten, Kommunisten und Adligen, Pfarrern und Hausdamen *diesen* Begriff von Anarchie verbreitet. Für sie verbindet sich das Wort mit einem kalten Schauer und dem Gedanken an Weltuntergang, und diese apokalyptische* Vision gaben sie millionenfach weiter.

Selbst in seriösen Nachschlagewerken wie dem Duden wird Anarchie vorzugsweise und durchaus falsch mit »Gesetzlosigkeit« oder »Chaos im politischen Sinn« übersetzt. In der Duden-Redaktion aber sitzen gebildete Leute, die auch Liebe nicht mit Sünde übersetzen. Es handelt sich also nicht um irgendwelche unterschweligen Ängste, sondern darum, wie subtil* Sprache zur Meinungsmache benutzt werden kann. Die Formel Anarchie = Gesetzlosigkeit ist ja nicht bloß sprachlich falsch und inhaltlich schief, sie soll beim Leser etwas bewirken. Die Vorstellung nämlich, daß bei einer Verwirklichung anarchistischer Ideen die Gesellschaft zwangsweise ins Chaos stürzen müßte, und daß umgekehrt Herrschaft die einzig denkbare Form der Ordnung sei. Das aber ist Meinung, Spekulation*, vielleicht Manipulation* – mit einer korrekten Worterklärung hat es jedenfalls nichts zu tun.

»Aber wollen denn die Anarchisten nicht den Staat abschaffen, sind sie nicht Gegner von Justiz, Polizei und Gesetzbuch, und ist es da nicht richtig, ihnen ›Gesetzlosigkeit‹ vorzuwerfen?« könnte man fragen. Ersteres stimmt, und der Vorwurf wäre berechtigt, wenn der Anarchismus an die Stelle dieser *Institutionen** keine anderen *Strukturen* zu setzen wüßte. Die Ablehnung unseres heutigen Herrschafts-, Justiz- und Strafsystems heißt aber nicht, daß es keine Regeln, Vereinbarungen oder ethische Grenzen im gesellschaftlichen Zusammen-

leben mehr gäbe. Es sind schließlich auch *andere* Formen denkbar. Daß die Inhaber der Macht diese aus wohlverstandendem Eigeninteresse bekämpfen, liegt auf der Hand. Daß die Phantasie der meisten Menschen nicht ausreicht, über das heute Bestehende hinauszudenken, ist wiederum nicht Schuld der Anarchisten. Andere Denker haben da mehr visionäres Vermögen bewiesen.

Immanuel Kant definiert Anarchie kurz und bündig als »Gesetz und Freiheit ohne Gewalt«. Für ihn ist der Begriff »Gesetz« eben nicht das Bürgerliche Gesetzbuch, sondern die Gesamtheit sozialer Regeln. Ähnliches mußte *Elisée Reclus* im Sinn gehabt haben, als er postulierte*, »Anarchie ist die höchste Form der Ordnung«: Wenn Regeln unter Menschen freiwillig und ohne Gewaltanwendung eingehalten werden, so sei dies eine höhere Stufe gesellschaftlicher Entwicklung als die autoritäre, in der soziales Verhalten durch den Zwang des Staates, die Drohungen der Justiz und die Gewalt der Polizei ständig erzwungen werden müßte. *Pierre-Joseph Proudhon*, einer der Väter des modernen Anarchismus, griff das Wort »Anarchie« in seiner ursprünglichen Bedeutung wieder auf und rührte es um 1840 mittels eines witzigen Dialogs mit einem Spießbürger in die Politik ein:

»Sind Sie Republikaner?«

»Republikaner, ja; aber dieses Wort ist mir zu ungenau. *Res publica*, das sind die öffentlichen Belange . . . die Könige sind auch Republikaner.«

»Nanu, Sie sind Demokrat?«

»Nein.«

»Was, Sie wären Monarchist?«

»Nein.«

»Konstitutionalist?«

»Gott behüte!«

»Dann sind Sie Aristokrat?«

»Ganz und gar nicht.«

»Sie wollen eine gemischte Regierung?«

»Viel weniger.«

»Was sind Sie also?«

»Ich bin Anarchist.«

In den Augen Proudhons waren Staat und Regierung die eigentlichen Unruhestifter, ständige Produzenten von Chaos, Ungerechtigkeit und Armut. Folgerichtig konnte nur eine von der Regierungsgewalt befreite Gesellschaft in der Lage sein, eine »natürliche Ordnung der menschlichen Beziehungen«, die »*soziale Harmonie*«, wieder herzustellen. Hierfür suchte er nach einem passenden Begriff und verfiel auf den alten griechischen Terminus *an archia*, dem er seinen genauen etymologischen* Sinn wiedergab.

Die Doppeldeutigkeit des Wortes Anarchie wurde dadurch jedoch nicht aus der Welt geschafft. Bereits im alten Griechenland wurde der Begriff ambivalent* benutzt; seine negative Bedeutung setzte sich vollends in der Philosophensprache des katholischen Mittelalters durch. Spätestens seit der Aufklärung aber wird der Begriff differenzierter* verwendet. Wir werden diesen Wertewandel gelegentlich wieder aufgreifen. Allerdings ist es der jeweils

herrschenden Ideologie stets gelungen, den Eingang solcher Unterscheidungen in die Umgangssprache zu verhindern. Heute ist der Begriff Anarchie daher durchweg negativ besetzt. Entsprechend heftig war in Anarchistenkreisen die Diskussion um neue Namen, mit denen man sich dieses Makels entledigen wollte. Einige nannten sich später »Föderalisten« (Anhänger eines nicht-zentralen Gemeinwesens auf der Basis gleichberechtigter Kommunen), andere »Mutualisten« (genossenschaftliche Ordnung auf dem Prinzip der gegenseitigen Hilfe und Solidarität), »Kollektivist« (Ordnung auf der Grundlage der Gemeinschaftlichkeit) oder »Syndikalisten« (libertäre Gesellschaft auf gewerkschaftlicher Basis). Alle diese Begriffe geben jedoch nur jeweils einen Teilaspekt anarchistischer *Essentials** wieder, und jeder von ihnen mußte im Laufe der Zeit ähnliche Verdrehungen seiner Bedeutung erfahren, wie das Wort Anarchie selbst. Auch das griechische Kunstwort *Akratie*, dessen Bedeutung mit der von Anarchie fast identisch ist, konnte sich nie auf Dauer durchsetzen. Die meisten Anarchisten sind schließlich zu der Meinung gelangt, sie könnten sich nennen wie sie wollten, verleumdet würden sie immer – weshalb sie ebensogut bei dem problematischen Wort Anarchie bleiben und ihm einen positiven Inhalt geben könnten. Einzig der um 1860 in Frankreich entstandene Ausdruck *libertär* (›freiheitlich‹ – nicht zu verwechseln mit liberal!) konnte sich weltweit durchsetzen und gilt heute als ein etwas weiter gefaßtes, im Grunde aber gleichwertiges Synonym* für anarchistisch.

»Mir tut jeder leid,
der nicht mit zwanzig Anarchist war.«

– Clemenceau –

MIT SICHERHEIT SIND MEHR MENSCHEN »ANARCHISTEN« als nur diejenigen, die sich so nennen. Viele wissen es nur nicht. Jeder kennt diese Art ›natürlicher Anarchisten‹: Menschen, die sich nicht gerne etwas vorschreiben lassen, die das, was man ihnen sagt, kritisch hinterfragen und die sich weigern, etwas bestimmtes zu glauben oder zu tun, nur, weil es ihnen jemand, der Macht hat, so sagt. Der Widerstand gegen Herrschaft zieht sich seit altersher als stetiger Strang durch die Geschichte von Individuen* und Gruppen: mal als listige Spaßvögel, mal als rebellierende Aufführer, mal als aufmüpfige Querdenker. Ihre Taten und Figuren sind in Märchen, Liedern und Legenden überliefert, und in aller Welt erfreuen sich diese Aktionen der Kleinen gegen die Mächtigen der ungeteilten Sympathie des Publikums. Aktionen, deren Zielscheibe die Autorität und deren Wesen Freiheit und Gerechtigkeit sind.

›Natürliche‹ und ›wirkliche‹ Anarchisten

Das soll nicht heißen, daß der Anarchismus etwa alle Querdenker, kritischen Geister oder Rebellen für sich vereinnahmen wollte. Das wäre eine für Anarchisten sehr untypische Einstellung, denn es liegt ihnen fern, Menschen irgendein Etikett aufzukleben. Sie sind an *Inhalten* interessiert, nicht an *Ideologien*. Historische Bewegungen in den Sack ihrer Weltanschauung stecken zu wollen, wäre nicht nur unsinnig, es würde auch dem anarchistischen Selbstverständnis widersprechen.

Dennoch muß man diese ›natürlichen Anarchisten‹ berücksichtigen, wenn man sich die Frage stellt, wer ›Anarchist ist‹. Denn umgekehrt wäre es borniert*, nur diejenigen als Anarchisten zu bezeichnen, die sich offen und manchmal sehr lautstark so nennen und möglichst auffällig mit der schwarzen Fahne wedeln. Es kostet schließlich nichts, sich ›Anarchist‹ zu nennen, und ob alle diejenigen, die dies tun, ihren eigenen Idealen gerecht werden, ist selbstverständlich eine offene Frage.

Ähnliche Überlegungen gelten auch für fremde Kulturen oder sogenannte ›primitive‹ Gesellschaften, von denen einige ohne Regierung leben und in ihren Gemeinwesen die eine oder andere ›utopische‹ Forderung des klassischen Anarchismus seit jeher verwirklicht haben: Niemandem wäre damit gedient, diesem sozialen Alltag den Stempel ›anarchistisch‹ aufzudrücken. Soziologen und Völkerkundler ziehen hier den Begriff »regulierte Anarchie« vor. Die Schlüsse aber, die wir aus solchen Gesellschaften ziehen können, sind für Anarchisten wichtig und oft fruchtbarer und lehrreicher als so mancher gelehrte Disput*.

So interessant die Folgerungen sein mögen, die wir aus der millionenfachen Existenz von Menschen ziehen dürfen, die ›Anarchisten‹ sind, ohne es zu ahnen, wollen wir uns hier denjenigen zuwenden, die sich selber Anarchisten nennen und als Teil einer anarchistischen

Bewegung verstehen. Interessanterweise waren viele dieser ›wirklichen‹ Anarchisten zuvor ›natürliche‹ Anarchisten, die irgendwann einmal ganz erstaunt entdeckten, daß das, was sie schon immer dachten, einen Namen hat und tatsächlich als Philosophie und Bewegung bereits existierte.

Wer also ist ›wirklicher‹ Anarchist?

Zunächst einmal jeder, der sich so nennt, denn niemand könnte es ihm ›verbieten‹. Nun sind Anarchisten aber für ihre Meinungsverschiedenheiten berüchtigt. Glücklicherweise gibt es jedoch eine Reihe von Übereinstimmungen, die auf die meisten Überzeugungsanarchisten zutreffen. Was also ist der ›gemeinsame Nenner‹?

Checkliste der Gemeinsamkeiten

Im Zentrum anarchistischen Handelns steht ein globaler* Freiheitsbegriff. Freiheit soll Ziel sein und gleichzeitig Mittel zur Erreichung dieses Ziels. Was aber ist ›Freiheit? Für Anarchisten ist dieses Wort mehr als ein liberaler Wischiwaschi-Begriff; sie haben daher stets versucht, ihn mit konkreten Inhalten, Forderungen und Modellen zu füllen. Dem Anarchismus genügen dabei keine *Teilfreiheiten* wie etwa den Liberalen die Freiheit des Handels, den Nationalisten die Freiheit des Vaterlandes oder den Aufklärern die Freiheit des Geistes. Freiheit sollte allumfassend und unteilbar sein, ein *Prinzip**, das das menschliche Leben von den persönlichsten und alltäglichsten Aspekten bis hin zu weltweiten Organisationsstrukturen bestimmt. Freiheit sei aber ein leeres Wort und wertlos, wenn es nicht mit *sozialer Gerechtigkeit* gekoppelt wäre. Und soziale Gerechtigkeit sei ohne *soziale Gleichheit* nicht denkbar. Anarchisten sehen das so: Auf der Erde sind theoretisch alle Menschen gleich frei, Millionär zu werden, aber wir alle wissen, daß diese ›Freiheit‹ ein inhaltsleerer Unsinn ist: Schließlich können wir nicht *alle* auf Kosten anderer reich werden. Andererseits ist es in unseren Gesellschaften einem Millionär ebenso verboten, unter einer Brücke zu schlafen wie einem Stadtstreicher – auch hier herrscht Gleichheit, aber es ist offensichtlich, daß diese Art von ›Gleichheit‹ ohne soziale Gerechtigkeit wertlos ist.

Darum ist Anarchismus, vereinfacht gesagt, die Verbindung von *Freiheit und Sozialismus*; für Freunde griffiger Formeln könnten wir die Gleichung $A = F + S$ aufstellen. Dabei werden wir noch sehen, daß der Anarchismus unter »S« etwas völlig anderes definiert als das, was man gängigerweise unter »Sozialismus« versteht und bisher nur aus den kläglichen Modellen des Marxismus oder der Sozialdemokratie kennenlernen konnte.

Michail Bakunin, die charismatische* Urgestalt des Anarchismus, hat dieses Spannungsfeld zwischen sozialem und freiheitlichem Ansatz auf den Punkt gebracht: »Freiheit ohne Sozialismus ist Privilegium und Ungerechtigkeit – und Sozialismus ohne Freiheit ist Sklaverei und Brutalität«. Wenn man bedenkt, daß er diesen Satz um 1870 niederschrieb, könnte man seine Sicht für geradezu prophetisch* halten – wer konnte damals schon voraussehen, welche Wege der ›unfreie Sozialismus‹ etwa in Rußland, Rumänien, Kambodscha oder Ostdeutschland gehen würde!

Wir können sagen, daß die meisten aktiven Anarchisten in *freiheitlich-sozialen Bewegungen* engagiert sind; man nennt dies den ›sozialen Anarchismus‹. Hierbei gibt es die verschiedensten Ansätze, Taktiken* und Vorgehensweisen, die in der Regel eine konstruktive Zielrich-

tung haben. Die meisten wollen die bestehende Gesellschaft im freiheitlich-sozialen Sinne verändern, die unfreien Institutionen nach Kräften zersetzen und gleichzeitig neue Modelle ausprobieren und heranwachsen lassen, die an die Stelle der alten Strukturen treten sollen.

Leider aber lassen es unsere Gesellschaften nur selten zu, daß der Anarchismus konstruktiv tätig ist. Oft genug muß er sich auf reine Verteidigung beschränken. In der Tat sind heute die meisten Anarchisten vollauf damit beschäftigt, auf die zunehmende Einengung von Freiheit und Lebensgrundlagen zu *reagieren*. Solche ›reaktiven Kämpfe‹ – seien sie nun gegen Rüstung, Atomkraftwerke, Umweltzerstörung, Wohnungsnot, Armut, Behördensumpf, Polizeiwillkür, Justizarroganz, Entlassungen, soziale und geschlechtliche Diskriminierung*, tarifpolitische Erpressung oder rechtsradikale Angriffe gerichtet – kennen wir alle aus Gegenwart und jüngster Vergangenheit. Gewiß sind sie notwendig und politisch wichtig, aber sie machen ›den Anarchisten‹ nicht aus: Nur allzuoft nämlich geht den pausenlos Handelnden das Ziel verloren. Die Aktionen lösen sich meist, wenn der Anlaß nicht mehr existiert, in Nichts auf. Sie bieten wenig Raum für konstruktive Ansätze, die auf eine neue Gesellschaft abzielen. Häufig benutzt sie das klug herrschende System auch als ein Mittel, um die Kräfte ihrer Gegner in jahrelangen, aufreibenden Kämpfen zu binden.

Kein aufrechter Anarchist würde sich solchen Kämpfen entziehen wollen und teilnahmslos Unterdrückung und Unrecht zusehen. Es kommt dem Anarchismus aber entscheidend darauf an, die Verbindung zwischen bloßer *Reaktion* und dem *konstruktiven* libertären Element herzustellen. Mit anderen Worten: Aus dem Kampf gegen Atomkraftwerke müßte ein Kampf für Ökologie werden und aus dem Kampf gegen Rüstung ein Kampf für eine friedliche Gesellschaft, aus gewerkschaftlicher Aktion müßten neue Wirtschafts- und Arbeitsmodelle entstehen und so weiter. Denn all das ergäbe für Anarchisten nur dann wirklich einen Sinn, wenn sich schließlich alle diese *Teilbereiche* zum Gesamtkonzept einer anderen *Gesellschaft* verbinden. Kurz: der Kampf gegen die alten Verhältnisse darf nicht zum Ritual* werden – er muß Ansätze für Neues hervorbringen: Widerstand gebiert Modelle.

Das ist leichter gesagt als getan. Die Inhaber der Macht tun natürlich alles – bis hin zum Einsatz direkter Gewalt –, um eine freiheitliche Konkurrenz niederzudrücken, die ihnen diese Macht nehmen will. Deshalb hat es auch zu allen Zeiten Anarchisten gegeben, die das konstruktive Element des Anarchismus irgendwann völlig aus den Augen verloren. Voller Haß und Verzweiflung gingen sie dazu über, das System, wo immer sie konnten, direkt und frontal – also ›militärisch‹ – anzugreifen. *Terror*, bis dahin ein Monopol des Staates und der Kirche, wurde zeitweise das vorherrschende Mittel einiger anarchistischer Strömungen. Der Höhepunkt dieser Gewaltphase des Anarchismus lag zwischen 1891 und 1894; heute spielt Terror in der libertären Bewegung keine Rolle mehr. Tatsächlich gibt es im modernen Anarchismus weit mehr Pazifisten als Befürworter irgendwelcher Formen von Gewalt. Dennoch hat jene kurze, historische Phase von Attentaten, Überfällen und Tyrannenmorden bis heute das Bild vom Anarchisten nachhaltig beeinflusst: Ebensooft, wie Anarchismus mit ›Chaos‹ und ›Gesetzlosigkeit‹ gleichgesetzt wird, bringt man ihn auch mit ›Gewalt‹ und ›Terror‹ in Verbindung. Das ist allerdings Unfug, denn die Frage der Gewalt ist für den Anarchismus weder typisch noch prägend.

Wie wir gesehen haben, ist das Aktionsfeld des *sozialen Anarchismus* breit gefächert und entfaltet sich zwischen den Polen Widerstand, Aktion, Konstruktivität, Aufklärung und

experimentellen Modellen. Die allermeisten Anarchisten sind auf diesem breiten sozialen Terrain* irgendwo in irgendeiner Weise engagiert.

Es gibt indes auch Anarchisten, die den Anarchismus mehr als private Lebensphilosophie verstehen und – aus welchen Gründen auch immer – keinen Sinn darin sehen, unsere Welt tatsächlich verändern zu wollen. Diese ›philosophischen Anarchisten‹ pflegen entweder einen entsprechenden Lebensstil – zum Beispiel den des Bohemiens* oder Nonkonformisten –, schreiben bisweilen kluge Bücher oder sind derart individualistisch, daß ihr ›Anarchismus‹ überhaupt keine praktischen Konsequenzen hat. Bis etwa 1840 war der ›philosophische Anarchismus‹ die am meisten verbreitete Strömung und brachte eine eher folgenlose Literatur hervor, in der Überlegungen über die Anarchie und den Gang der Welt angestellt wurden. Die meisten ›philosophischen Anarchisten‹ unserer Tage sind in keinerlei Bewegungen organisiert und werden deshalb auch nicht zum ›sozialen Anarchismus‹ gerechnet. Die sozial aktiven Anarchisten neigen dazu, ihre rein philosophischen Gesinnungsgenossen zu verachten. Das ist verständlich, wenn auch unklug, denn immerhin trägt auch eine an-archische Attitüde* zur Schaffung eines gesellschaftlichen Klimas bei, das dem sozialen Anarchismus nur dienlich sein kann.

Persönliche Konsequenzen

Bisher haben wir uns nur mit der ›Außenwirkung‹ des anarchistischen Menschen befaßt. Wie aber steht es mit den persönlichen Konsequenzen im eigenen Leben? Auch hier ist der Anspruch in der Regel groß: Anarchisten streben an, ihre Ideale nicht nur für eine ferne Zukunft zu konzipieren*. Sie möchten nach Möglichkeit schon hier und heute damit beginnen, sie zu verwirklichen und vorzuleben – und sei es auch nur in kleinen Ansätzen und so unzulänglich, wie dies inmitten einer autoritären Umgebung auch immer sein mag. Das bedeutet natürlich, daß sie die Meßlatte anarchistischer Ansprüche auch an sich selbst legen müssen, was wiederum zu Konsequenzen führt, die nicht immer leicht einzuhalten sind – besonders innerhalb einer Gesellschaft, die in fast allen Punkten das Gegenteil predigt und belohnt. Anarchistische Toleranz, Verzicht auf Herrschaft, andere Umgangsformen zwischen Frauen und Männern, Kindern und Erwachsenen, Mehrheiten und Minderheiten, eine souveräne* Einstellung zu Eigentum, Sexualität und Arbeit – all das und vieles mehr sind Dinge, an denen eine *anarchistische Ethik* mit privaten Konsequenzen entwickelt und eingeübt werden will. Nach Tausenden von Jahren staatlich-autoritärer Ethik ist dies kein leichtes Unterfangen, und etliche scheitern an ihren eigenen Ansprüchen. Andererseits ist der Anarchismus kein Modell für Heilige, sondern für Menschen. Das schließt das Recht mit ein, unvollkommen zu sein und Fehler machen zu dürfen. Vor allem aber – und das entpuppt sich oft als das Schwierigste – gibt es darüber, was ›richtig‹ und ›falsch‹ ist naturgemäß viele Meinungen. Der Anarchismus würde sich in dem Moment selbst verraten, wo er diese Unterschiede zwangsweise weghobeln wollte. Die Tatsache aber, daß die meisten Anarchisten ihre Ansprüche zum Prüfstein ihres eigenen Lebens machen, zeigt, daß sie keine Doktrin* der Zwangsbeglückung vertreten, in der die Menschen irgendwelchen Idealen einer Avantgarde gehorchen sollen, die diese selbst nicht einzuhalten gewillt ist.

Der Anarchismus ist ein großes Dach, ein Basar der Vielfalt, ein Feld des Experiments. Im Grunde kann sich jeder unter dieses Dach stellen und sagen »Ich bin Anarchist!«. Darüber, ob das stimmt und was der einzelne unter »Anarchismus« versteht, gibt es keine endgültige Antwort. Anarchismus ist Suche und Experiment unter dem Vorzeichen der Vielfalt. Im Grunde ist jeder Anarchist, der ernsthaft sucht.

Literatur: Christian Sigrist: *Regulierte Anarchie* Frankfurt/M. 1979, Syndikat, 270 S. / Harold Barclay: *Völker ohne Regierung – eine Anthropologie der Anarchie* Berlin 1985, Libertad, 315 S., ill.

»Keine Macht für niemand!«

- Die deutsche Rockband Ton-Steine-Scherben -

ES GIBT VIELE GUTE GRÜNDE, weshalb Anarchisten es immer vermieden haben, verbindliche Programme für eine künftige Gesellschaft aufzustellen; der Mangel an Ideen gehört mit Sicherheit nicht dazu. Eher das Gegenteil: die Überzeugung, daß eine *an-archische* Gesellschaft sich aus vielen unterschiedlichen Gesellschaften, Formen und sozialen Organismen zusammensetzen wird, hat sie seit jeher davon abgehalten, schon jetzt die Utopie von morgen in das Korsett programmatischer Vorschriften zu zwingen.

Kein starres Programm

Eine Gesellschaft nach dem Geschmack der Anarchisten ist kein starres Gebilde, Anarchie wird nicht eines schönen Tages ›erreicht‹ sein. Niemand anderes als die an ihm beteiligten Menschen werden festlegen, wie sie leben und sich organisieren wollen, und deren Vorstellungen werden vermutlich unterschiedlich sein. Deshalb müssen wir uns ›die Anarchie‹ als ein Gebilde vorstellen, das in einem bestimmten geografischen Raum nicht etwa nur *eine* Lebensform, *eine* Ethik, *eine* Art sozialer Organisation kennt, sondern zur gleichen Zeit viele verschiedene nebeneinander, die sich je nach Interessen, Neigung, Notwendigkeiten und Bedürfnissen frei verbinden. Zugegebenermaßen eine schwierige Vorstellung für uns, die wir gewohnt sind, daß der Staat auf seinem exakt definierten Territorium eifersüchtig darüber wacht, daß alle seine Bürger einer Norm – der staatlichen – gleichermaßen unterworfen sind. Wir kennen nichts anderes; entsprechend exotisch kommt uns die anarchistische *Gesellschafts- und Organisationstheorie* vor. Ihre Struktur wird oft als ein Netzwerk beschrieben, und aus der Biologie wird das Bild des *Mycels* bemüht – jener chaotischen Pilzgeflechte, die extrem vital und überlebensfähig sind. All das mag an dieser Stelle eher verwirrend als erklärend wirken – wir werden darauf noch eingehen.

Im Augenblick soll uns genügen, daß auch bei der Frage nach der anarchistischen Zielvorstellung der Wunsch nach *Vielfalt* eine eindeutige oder gar eine dogmatische Antwort verhindert.

Ein weiterer Grund gegen eine anarchistische Programmatik sei noch genannt, auf den besonders Bakunin hingewiesen hat. Für ihn kann eine völlig neue Gesellschaft nur aus der völligen Überwindung der alten Gesellschaft entstehen. Heutige Menschen, autoritär geprägt und staatlich geformt, seien kaum in der Lage, wirklich neue Ideen hervorzubringen; in all ihren Entwürfen schlummere der Keim des Alten, der früher oder später wieder hervorbrechen müßte. Eine neue Gesellschaft, so Bakunin, könne nur aus *Amorphismus* entstehen, das heißt, aus der Zerstörung der alten. Der Vorwurf, Bakunin wolle erst alles ›kaputt schlagen‹, um etwas Neues aufbauen zu können, tut ihm sicherlich unrecht. Mit dem Begriff ›Zerstörung‹ verband er nicht, Städte oder Fabriken in die Luft zu sprengen – ihm ging es um die Zerschlagung von Institutionen und Herrschaftsmechanismen. Andererseits bleibt der radikale Denker eine plausible Antwort darauf schuldig, wie er die Lücke zwischen

Amorphie und neuer Gesellschaft zu schließen gedenkt – wann und wo also neue ›Tugenden‹ und Einrichtungen entstehen sollen. Spontaneität und Phantasie allein dürften dazu kaum ausreichen. Spätere anarchistische Denker haben diese Frage schlüssiger beantwortet; hier soll im Moment nur interessieren, daß der von Bakunin eingebrachte Vorbehalt nicht einfach abgetan werden kann: daß nämlich Konzepte und Programme, die der unfreien Atmosphäre einer autoritären Gesellschaft entstammen, mit Sicherheit nicht so frei, kühn, souverän und visionär* sein können wie die Ideen, die Menschen womöglich in einer befreiten Gesellschaft entwickeln könnten. Daher braucht der Anarchismus weniger Programme und Regeln einer künftigen Gesellschaft, als vielmehr ein allgemeines Modell wandelbarer Strukturen.

Ideen und Positionen

»Ja, zum Kuckuck, wollen die Anarchisten denn überhaupt irgendetwas Konkretes, oder verstecken sie sich nur hinter Ausflüchten, warum sie dieses oder jenes *nicht* wollen – –?«

Doch, es gibt konkrete Vorstellungen; die Anarchisten haben nur kein starres Programm daraus gemacht.

Das Ziel des Anarchismus ist die Abschaffung der Herrschaft von Menschen über Menschen; im Zentrum seiner politischen Aktivität steht ein sozial geprägter Freiheitsgedanke. Hieraus leitet er die Notwendigkeit ab, den Staat abzuschaffen. Der Staat sei schließlich kein Phantom, sondern ein Ausdruck ganz bestimmter – vor allem wirtschaftlich bedingter – Macht- und Herrschaftsverhältnisse. Es geht also nicht um die Feindschaft zu dieser Regierung oder jenem Tyrannen, sondern darum, den Staat an sich zu *bekämpfen* und zugleich *Alternativen zur Staatlichkeit* zu entwickeln.

Aus diesem allgemeinen Ziel ergibt sich eine Reihe praktischer Forderungen, Ideen und Ziele, die sich die anarchistische Bewegung im Laufe ihrer Geschichte zu eigen gemacht hat:

Gleiche Freiheit für alle Menschen einer Gesellschaft. Niemand soll herrschen, das Leben soll gemeinschaftlich von den betroffenen Menschen selbst organisiert werden. Daraus ergeben sich soziale Systeme, in denen soviel *Kollektivität** wie nötig und soviel *Individualität** wie möglich nebeneinander bestehen. Den Grad von ›nötig‹ und ›möglich‹ entscheidet der einzelne Mensch nach seinen Bedürfnissen, insofern er sich ›seine‹ Gesellschaft aussuchen oder schaffen kann. Keine Gleichmacherei, aber gleiche Chancen und Rechte.

Diese Forderung scheidet in erster Linie an *wirtschaftlicher Ungerechtigkeit*. Deshalb treten die Anarchisten für die *Abschaffung der kapitalistischen Produktionsweise* ein, die sie als menschenverachtend, umweltzerstörend und in ihrem Wachstumszwang als irrational* ansehen. An ihre Stelle wollen sie nicht etwa die sozialistische Planwirtschaft setzen, sondern eine dezentrale und föderierte *solidarische Bedarfswirtschaft*, in der die Ökologie über der Ökonomie* und die Bedürfnisse der Menschen über denen des Profits stehen.

Eng mit der sozialen Gleichheit verknüpft ist die Forderung nach *Überwindung von Klassen, Schichten und Machthierarchien*. Menschen sind nach anarchistischer Auffassung durchaus unterschiedlich und sollen es auch bleiben, aber keine soziale Schicht soll kraft ihrer Geburt oder aus wirtschaftlichen, religiösen, rassischen oder geschlechtlichen Gründen Privilegien* genießen. Hieraus ergibt sich ein ganzer Katalog einzelner Forderungen, der

von der ›direkten Demokratie‹ über die Kritik an Religion, Patriarchat* und Familie bis hin zum Besitz- und Erbrecht reicht.

Mit der Überwindung des Staates werden auch sein *Apparat* und seine *Institutionen* in Frage gestellt: Regierung, Bürokratie, Armee, Grenzen, Justiz, Polizei, Medienhoheit, Erziehungsmonopol* und dergleichen. Für diejenigen Funktionen des Staates, die ihrem Wesen nach notwendig sind, bemüht sich der Anarchismus um die Schaffung alternativer Modelle. Ihre Basis sind gemeinsame Bedürfnisse, ihre Elemente* Selbstorganisation, freie Vereinbarung, dezentrale Vernetzung und autonome Föderation. Aus den als überflüssig verstandenen Staatsfunktionen erwachsen typisch anarchistische Aktionsfelder wie beispielsweise der *Antimilitarismus*, die *freie Erziehung* oder die bürokratiefeindliche *Selbstverwaltung*.

Direkt nach dem Staat rangiert die *Kirche* als klassische freiheitshemmende Institution. Die meisten Anarchisten sind Atheisten und lehnen Religion ab. Sie unterwerfen sich nicht gerne höheren Wesen oder Mächten; die Kirche betrachten sie als eine gigantische* Einrichtung der Verdummung. Dabei wollen Anarchisten niemandem das Recht auf *Glauben* absprechen, solange dieser anderen Menschen nicht die Freiheit einschränkt. Tatsächlich gibt es zwischen der *Ethik* einiger Religionen und der des Anarchismus zahlreiche Übereinstimmungen. Der Anarchismus ist deshalb eher *antiklerikal** als antireligiös.

In freien Gesellschaften darf es kein *Eigentum an Menschen* mehr geben. Anarchisten wenden sich deshalb gegen die alltäglichen Abhängigkeits- und Unterdrückungsverhältnisse – speziell die von Frauen und Kindern. Die meisten Libertären lehnen daher auch die Institution der Ehe und der ›bürgerlichen Kleinfamilie‹ ab. In ihr sehen sie eine wichtige Stütze des Staates. Sie ziehen freiwillige Zusammenschlüsse nach dem Prinzip der Wahlverwandtschaft vor, etwa in Großfamilien, Wohngemeinschaften oder Kommunen, deren Zusammensetzung wechseln kann. Das bedeutet übrigens nicht, daß alle Menschen so leben *müßten*, oder daß sich zwei Menschen nicht etwa lebenslang lieben und ›treu‹ sein dürften – vorausgesetzt, sie tun dies freiwillig und ohne den erpresserischen Zwang des Eherechts. Vielmehr geht es darum, auch andere Formen zuzulassen, und die in normalen Familien übliche Hierarchie zu überwinden: Frauen und Kinder sollen als gleichberechtigte Menschen akzeptiert sein, und die religiös gefärbte Sexualmoral soll einer lustvollen Gleichberechtigung weichen. Das *Patriarchat* als die bei uns gängige Form der Herrschaft steht damit automatisch im Zielkreuz anarchistischer Kritik.

Eine noch so schöne Utopie kann nicht in einer sterbenden Welt gedeihen. Der Mensch kann nur im Einklang mit seiner Umwelt überleben. Anarchisten gehen davon aus, daß die dringend nötigen *ökologischen Veränderungen* so radikal sein müssen, daß sie im Rahmen einer kapitalistischen Wachstumswirtschaft kaum möglich sind. Sie meinen, daß eine dezentrale Organisation kleiner Einheiten mit einer ›Bedürfniswirtschaft nach menschlichem Maß‹ die einzig wirklich ökologische Gesellschaftsstruktur ist und deshalb das Modell der Zukunft sein wird.

Kein Paradies

Anarchisten räumen ein, daß es auch in einer libertären Gesellschaft *Ungerechtigkeit, Kriminalität und Aggression* geben wird. Anarchistische Modelle versprechen kein Paradies, sondern versuchen, Strukturen zu entwickeln, in denen sich soziales Fehlverhalten soweit

reduziert, daß man mit dem verbleibenden Rest anders verfahren kann. Kriminelle etwa sollten nicht als Delinquenten* angesehen und bestraft werden, ihnen müsse *Hilfe* erwachsen. Psychisch kranke Menschen dürften nicht isoliert, sondern sollten in die Gesellschaft aufgenommen werden. Gefängnisse, psychiatrische Anstalten, Erziehungsheime und Strafen seien Bankrotterklärungen eines hierarchischen Systems vor Problemen, die es überwiegend selbst hervorbringe.

Für einen Anarchisten ist Freiheit ein unteilbares Gut. In unseren Gesellschaften sind wenige Menschen ›frei‹ auf Kosten der Unfreiheit vieler – das gilt ökonomisch, politisch und psychisch. Mit Leichtigkeit gelingt es den Massenmedien, die ›Freiheit‹, die sich reiche Menschen dadurch erkaufen können, daß sie ärmere Menschen ausbeuten, als das Ideal des ›freien Westens‹ zu verkaufen. Diese Ungerechtigkeit existiert nicht nur in den Ländern, in denen wir leben, sondern in großem Maßstab auch weltweit zwischen armen und reichen Nationen, in dem Verhältnis zwischen »Erster«, »Zweiter« und »Dritter Welt«. Anarchisten treten deshalb für weltweite Modelle der Vernetzung ein, die die wirtschaftliche und kulturelle Versklavung überwinden und allen Menschen ein Leben in Würde und ohne Mangel bieten können. Dann würden Massenfluchten aus Armut vom Süden in den Norden, vom Osten in den Westen von selbst aufhören; eine Gesellschaft ohne Grenzen müßte nicht länger eine Utopie bleiben. Das ist einer der Gründe, weshalb sich der Anarchismus gegen Imperialismus*, Rassismus* und Kolonialismus* in all seinen alten und neuen Formen wendet.

Die Liste solcher anarchistischen *Essentials** könnte man noch lange fortsetzen und sich dabei in Details verlieren. Sie alle sind indes nichts anderes, als die *praktische Nutzenanwendung* des umfassenden anarchistischen Freiheitsprinzips auf die soziale Realität, die uns umgibt. Auf diese Weise ist nun doch so etwas wie ein *programmatischer Katalog* libertärer Forderungen entstanden. Aber auch für diesen ›Katalog‹ gilt: Anarchie ist ständig der Veränderung unterworfen. Sobald sie erstarrt und Dogmen gebiert, ist sie nicht mehr Anarchie. Phrasenhafter Antiimperialismus, gebetsmühlenhafter Klassenkampf oder blinder Geschlechterkrieg werden nicht etwa dadurch gescheitert, daß sie sich mit anarchistischer Globalität garnieren. Leider sind auch Anarchisten nicht immer so undogmatisch wie sie behaupten und keineswegs gegen doktrinäres Schwarzweißdenken immun.

Für einen Anarchisten kann sich alles ändern: die Wahrnehmung, die Erfahrungen, die Prioritäten*, die persönlichen Einsichten und die eigene Kraft – nur nicht das Ziel. Das Ziel ist eine wahrhaft freie Gesellschaft. Alles weitere sind Mittel, dieses Ziel zu erreichen, und die richten sich nach den Bedürfnissen der beteiligten Menschen.

Literatur: Errico Malatesta: *Ein anarchistisches Programm* Karlsruhe o.J., ABF, 15 S. / Alexander Berkman: *ABC des Anarchismus* Meppen 1971, AVN, 23 S. / Nestor Machno: *Das ABC des revolutionären Anarchisten* Osnabrück o.J., Packpapier, 40 S. / Herbert Read: *Philosophie des Anarchismus* Berlin 1982, AHDE, 34 S. / Paul Goodman: *Anarchistisches Manifest* Westbevern 1977, Büchse der Pandora, 64 S. / Gruppi Anarchie Federati: *Ein anarchistisches Programm* Berlin 1984, Libertad, 55 S.

»Anarchisten bekämpfen keine Menschen, sondern Institutionen.«

- Buenaventura Durruti -

IHREN KAMPF GEGEN staatliche Strukturen und für eine freie Gesellschaft führen Anarchisten mit den unterschiedlichsten Mitteln: durch Aufklärung und Medien, den Aufbau von Gegenkultur und Selbstverwaltungsmodellen ebenso wie durch Provokation, direkte Aktion, Streiks und Demonstrationen. All das ebensogut als Einzelkämpfer wie in losen Gruppen, Gewerkschaften oder spezifischen Organisationen. In ihrer Geschichte versuchten sie alle Arten von Protest und Widerstand bis hin zur Schaffung befreiter Gebiete, in denen soziale Experimente gedeihen konnten. Eine Eroberung der Macht im Staate jedoch, schrittweise politische Reformen im Rahmen des Systems, die Beteiligung an Wahlen, politischen Parteien und Regierungen lehnen sie in der Regel ab. Früh haben sie die Erfahrung gemacht, daß staatliche Systeme eine große Integrationskraft* besitzen, und Macht korrumpiert*.

Natürlich bewegen auch Anarchisten sich meist in kleinen Schritten auf ihr großes Ziel zu. Sie machen sich dabei aber nicht zum Teil des Staates und seines Systems; ihre Modelle sind vielmehr so angelegt, daß sie tendenziell *gegen* staatliche Institutionen gerichtet sind und Herrschaftsstrukturen zersetzen, um so in ihrem Schöße die Keime einer neuen, herrschaftsfreien Gesellschaft entstehen zu lassen.

Destruktiver und konstruktiver Anarchismus

Im Grunde gibt es zwei verschiedene Vorgehensweisen der Anarchisten. Die eine sieht in erster Linie den *Gegner* und versucht, ihn anzugreifen und seine Macht zu zerstören. Hier reduziert sich Anarchismus zumeist auf bloße Staatsfeindlichkeit; die Frage nach dem Aufbau einer anderen Gesellschaft ist zweitrangig. Gedacht wird überwiegend in militärischem Kategorien*: Verteidigung, Angriff, Vernichtung des Gegners. Solches Verhalten erschöpft sich fast immer in einer Geste der Herausforderung.

Die andere sieht das *Ziel* als vorrangig an. Für sie ist der Staat ein Hindernis auf dem Weg zu diesem Ziel, aber nicht der indirekte Daseinszweck des Anarchismus. Sowenig sie darum herumkommt, gegen dieses Hindernis zu opponieren und es zu bekämpfen, so sehr steht für sie doch die Frage nach konkreten und gangbaren *Modellen* im Vordergrund – Wege, die zu einer an-archischen Gesellschaft führen können.

Etwas überspitzt könnten wir die eine Richtung den *destruktiven* Anarchismus nennen, die anderen den *konstruktiven*. Die eine geht den Gegner direkt und frontal an, die andere versucht, ihn zu zermürben und überflüssig zu machen. Kampf oder List, offene Feldschlacht oder Katalysator* – das sind die extremen Pole anarchistischer Aktivitäten.

Natürlich ist das grob vereinfacht, aber beide Formen lassen sich nachweisen: Zwischen dem bombenwerfenden Schlapphut-Anarchisten und dem körneressenden Einsiedler, der Liebe und Gewaltfreiheit predigt, gab es in der anarchistischen Bewegung so ziemlich jeden denkbaren Typus. Eines allerdings läßt sich klar sagen: Der berühmte Typ des Verschwö-

reranarchos, der sich voll Haß aufmachte, einen König in die Luft zu sprengen und glaubte, der Staat würde dadurch zusammenbrechen und die Anarchie kraftvoll erblühen, starb praktisch schon im vorigen Jahrhundert aus.

Diese sogenannte *Propaganda der Tat* war nur eine unter den zahllosen Aktionsformen, die der Anarchismus hervorgebracht hat – eine relativ kurzlebige obendrein. Zuvor haben Anarchisten an Volksaufständen teilgenommen und Geheimgesellschaften gegründet, Arbeitervereine aufgebaut, Bibliotheken und Schulen eingerichtet. Tauschbanken und Konsumgenossenschaften gehörten genauso zu ihrem Repertoire* wie Zeitschriften, Theater und Gesangsvereine – ebenso Bankräuber, die sich stolz *Expropriateure** nannten und brav jeden Pfennig bei ihren politischen Organisationen ablieferten oder Volksaufklärer, die mit dem Esel von Dorf zu Dorf zogen, den Menschen das Alphabet beibrachten und ihnen das Nahen der Anarchie verkündeten.

In späteren Jahren kamen unter dem Namen *Anarchosyndikalismus** verstärkt die Gewerkschaften ins Spiel, mit deren Hilfe Anarchisten eine freie Gesellschaft mit libertärer Wirtschaft aufbauen wollten – was sie für kurze Zeit auch tatsächlich schafften. Aus Volksaufständen entstand in anderen Ländern die Taktik der *Guerilla*, die auch von Anarchisten genutzt wurde und vorübergehend in der Lage war, die Staatsgewalt zu besiegen und große Gebiete zu befreien. Erst Jahrzehnte später sollte die Guerillabewegung, unter kommunistischem Vorzeichen zur reinen Taktik der Machteroberung degradiert, als Mittel der Befreiung grandios scheitern. Seit den Tagen Tolstojs und den Taten *Gandhis* setzte sich in anarchistischen Kreisen vermehrt die Form des *zivilen Ungehorsams* durch, die eine besonders scharfe Waffe im Fundus des *gewaltfreien Aktions-Anarchismus* darstellt. Nach Studentenrevolten, autonomen Arbeiterkämpfen und heftigem Widerstand gegen Atomstaat, Militarismus und Wohnungsspekulation beginnen Anarchisten in unseren Tagen verstärkt mit dem Aufbau praktischer und lebendiger »Projekte«. Diese Modelle allgemeiner *Selbstverwaltung* sollen im sozialen Alltag der Menschen verankert sein und sich vom herrschenden System nicht vereinnahmen lassen. Solche »*vorweggenommenen Utopien*« versuchen, indem sie sich gegen Staatsgesellschaft wenden, zugleich Experimentierfeld für eine nichtstaatliche Gesellschaft zu sein.

Grundzüge anarchistischer Aktion

Ein typisches Kennzeichen anarchistischen Vorgehens ist die *direkte Aktion*. Anarchisten lieben gerade Wege und mißtrauen Winkelzügen. Die Betroffenen wenden sich mit Vorliebe direkt gegen die Verursacher ihres Problems, meist mit sehr wirkungsvollen Aktionen. Wo die einen Unterschriften gegen Wohnungsnot sammeln, würden Anarchisten eher ein leerstehendes Haus besetzen – der Prototyp* einer direkten Aktion. Die Frage, ob ein solches Handeln legal oder illegal ist, pflegen Anarchisten mit unbekümmertem Lachen zu ignorieren: ihnen steht menschliche Ethik über formalem Recht. Wenn jemand nichts zu essen hat, muß er sich Brot nehmen, auch wenn das Gesetz das Eigentum vor dem Hunger schützt. Direkte Aktionen können gewaltfrei oder militant sein, lustig, symbolisch oder unerhört praktisch; sie können von einem Menschen durchgeführt werden oder von hunderttausend – immer

haben sie zwei entscheidende Vorteile: sie führen in der Regel ohne Umschweife zum Ziel und werden von den meisten Menschen sofort verstanden, eben *weil* sie direkt sind.

*Spontaneität** ist ein weiteres Merkmal anarchistischer Aktion. Sie ergibt sich aus der Direktheit der Betroffenen, der dynamischen* Kraft der Empörung und der Lust an ungewöhnlichen Formen fast von selbst. Das Fehlen von Institutionen, Apparat und Bürokratie erleichtert spontanes Handeln. Langweilige Entscheidungsfindung durch viele Instanzen oder biedere Vereinsmeierei sind in anarchistischen Kreisen sehr ungewöhnlich. Viel lieber wird einer spontanen und originellen Idee der Vorzug vor verkrusteter Routine gegeben. Spontan sein kann man alleine ebensogut wie in der Gruppe, und letztendlich ist jeder Mensch frei, so zu handeln, wie er es gegenüber seinen Überzeugungen und seinen Mitmenschen vertreten kann.

Das ist natürlich ein heikler Punkt. Was ist, wenn Schüler mal ›ganz spontan‹ ihre Schule anzünden? Möglich, daß bei diesem Gedanken so manches Pennälerherz höher schlägt, aber das wäre weder eine direkte noch eine spontane Aktion im anarchistischen Sinne – dem steht ein dritter libertärer Grundsatz entgegen: die *Anwesenheit des Ziels in den Mitteln*: Das, was man erreichen will, muß auch in der Wahl der Mittel zum Ausdruck kommen. Freiheit kann nicht mit unfreien Methoden erreicht werden, Wahrheit nicht durch Folter, Glück nicht durch Zwang und Friede nicht durch Krieg. Das ist ein hoher moralischer Anspruch, und Anarchisten haben in der rauhen sozialen Wirklichkeit damit auch zu allen Zeiten ihre Schwierigkeiten gehabt. Kann man seinen Gegner besiegen, ohne ihm weh zu tun? Wie sollte ein anarchistischer Milizionär im spanischen Bürgerkrieg gegen die Faschisten kämpfen, wenn nicht mit dem Gewehr? Mit schönen Worten und einem Blümchen in der Hand? Wohl kaum – obwohl die Idee *so* absurd nicht ist, denn daß mit gewaltfreien Mitteln Revolutionen gewonnen wurden und Armeen besiegt, dafür gibt es in der Geschichte ebensogut Beispiele wie für den Sieg durch das Gewehr. Trotzdem haben die Anarchisten in der Spanischen Revolution richtig gehandelt, als sie kämpften. Das Problem liegt woanders. In der Tragik nämlich, daß anarchistische Bewegungen sich meistens die Form ihrer Aktion nicht aussuchen können – sie wird ihnen aufgezwungen. In Spanien begann die Revolution mit einem Putsch der Faschisten, und nicht der Anarchisten ...

Nichts ist unanarchistischer als eine Armee, Krieg und Töten. Aber meist ließ die Geschichte den Anarchisten nicht die ›Wahl der Waffen‹. Um so mehr Grund für sie, auf diesem schwierigen Prinzip der *Anwesenheit des Ziels in den Mitteln* zu beharren und es immer dort, wo sie die Formen der Aktion bestimmen können, zu beherzigen.

Zwischen Empörung, direkter Aktion, Spontaneität und der Vision einer freien, menschlichen und gewaltfreien Gesellschaft gibt es kein besseres Regulativ*.

»Der Staat ist eine Abstraktion, die das Leben des Volkes verschlingt – ein unermesslicher Friedhof, auf dem alle Lebenskräfte eines Landes großzügig und andächtig sich haben hinschlachten lassen.«

- Michail Bakunin –

WAS SOLL AM STAAT denn schon so schlimm sein, daß die Anarchisten sich derart in ihn verbeißen? Sicher, der Staat engt mich irgendwie ein, Politiker lügen, korrupte Beamte gibt es auch; das Finanzamt ist ein Raubritternest und die Armeen verpulvern unsere Steuergelder. Aber der Staat baut auch Straßen, unterhält Schulen, und wenn ich alt bin, hält er für mich meine Rente bereit. Leiden die Anarchisten vielleicht unter einer Staatspsychose*, daß sie ihn für die Ursache allen Übels halten?«

Solche Argumente sind jedem Anarchisten geläufig. Kaum jemand liebt den Staat, viele schimpfen über ihn, und leicht stimmt der Normalbürger auch mal einem Anarcho zu, wenn er gegen diese oder jene Schweinerei wettet. Doch dann kommt stets das große »Aber ...« und das bedeutet meist nichts anderes als: »Es könnte ja alles noch viel schlimmer sein«. Die glühenden Patrioten sind ausgestorben; moderne Staatsbürger haben eine *negative Identifikation** mit dem Staat, und diese Haßliebe ist zäh und schwerer zu erschüttern als der hohle Nationalismus vergangener Epochen – ein Phänomen, das Anarchisten übrigens oft unterschätzen.

Nun ist ja die unbestreitbare Tatsache, daß alles *noch* schlimmer sein könnte, kein Grund, nicht dafür einzutreten, daß alles *noch besser* werden sollte. Eben das versuchen Anarchisten, wobei sie ständig an Grenzen stoßen, die der Staat setzt. Sie haben dabei oft festgestellt, daß es auch mit seinen positiven Seiten nicht immer weit her ist. In der Tat gibt es keine einzige Dienstleistung des modernen Staates, die spezifisch* staatlich wäre. Angefangen von der Post über die Eisenbahn, Krankenhäuser, Straßen- und Brückenbau, Universitäten und Schulen bis hin zu Rentenversorgung, Altersversicherung und Arbeitslosenunterstützung hat sich der Staat im Laufe der Jahrhunderte eine ganze Latte positiver gesellschaftlicher Errungenschaften schlicht unter den Nagel gerissen. Alle diese Einrichtungen entstanden unabhängig von Regierungen aus der *Gesellschaft*, und Gesellschaft ist nicht gleich Staat. Ihre Ursprüngeliegen in Dorfgemeinden, Klöstern, Handwerkerzünften, Privatfirmen, Einzelinitiativen oder der kollektiven Selbsthilfe Betroffener. Erst nach langer Zeit, oft unter Druck von Sozialreformern und gegen den Widerstand von Regierungen, haben sich Staaten solche Einrichtungen *angeeignet*. Ob unsere modernen »Sozialstaaten« mit ihrem bürokratischen Apparat diese Aufgaben optimal, human, gerecht und effektiv erfüllen, ist eine Frage, die selbst Politiker zunehmend bezweifeln. Die Tatsache, daß immer mehr dieser Bereiche in die Privatwirtschaft zurückgegeben werden – was natürlich kaum eine bessere Alternative ist –, läßt eher auf das Gegenteil schließen.

Soziale Aufgaben machen den Staat nicht aus. Was den Staat tatsächlich ausmacht – und was er auch nie privatisieren würde, sind seine *spezifischen* Institutionen wie Regierung,

Parlament, Bürokratie, Staatsbeamtentum, Steuerhoheit, Geld- und Erziehungsmonopol, Justiz, Polizei, Armee, Geheimdienste, Zoll, Fernseh- und Rundfunkhoheit und nicht zuletzt das Recht, jeden zu bestrafen und notfalls zu töten, der gegen eines dieser Dinge aufbegehrt. *Dies* sind die eigentlichen Funktionen von Herrschaft – sie sind genuin* staatlich. Alles andere ist usurpiert*.

Der moderne ›demokratische‹ Staat ist noch kaum hundert Jahre alt, aber schon tut er so, als läge ausgerechnet im Sozialen sein *Wesen*.

Arroganz der Macht

Wie anmaßend all diese spezifisch staatlichen ›Rechte‹ sind, wird ohne weiteres klar, wenn Jemand anderes als der Staat sie in Anspruch nehmen wollte. Versuchen Sie einmal, von Ihren Mitmenschen unter der Androhung von Strafe und Verfolgung regelmäßig Gelder einzutreiben. Was wäre, wenn Sie auf die Idee verfielen, einen Menschen, der gegen Ihre Grundsätze verstößt, jahrelang in einen kleinen Käfig zu sperren oder sich das Recht herausnehmen zu entscheiden, daß er nicht länger leben darf und ihn umbrächten? Oder bezahlen Sie ein paar Männer, geben ihnen Helm, Knüppel und Pistole und lassen sie auf all diejenigen los, die anderer Meinung sind oder andere Interessen verfolgen! Und wenn Sie gar in der Lage wären, technische Einrichtungen zu schaffen, mit denen Sie auf einen Schlag Millionen von Menschen töten und ganze Städte vernichten könnten – wie würde man das wohl finden?

Kein normaler Mensch würde von sich aus zu einem solchen Horrorszenario greifen und schon gar nicht versuchen, das auch noch ethisch zu rechtfertigen. Im Gegenteil: solche Dinge sind bei uns mit Fug und Recht geächtet und verboten. Es wäre schlicht ›räuberische Erpressung‹, ›Freiheitsberaubung‹, ›Körperverletzung‹, ›Mord‹, ›Bildung einer kriminellen Vereinigung‹, ›Terrorismus‹ oder ›Völkermord‹. Tut der Staat jedoch die gleichen Dinge, bekommen sie die Aura* ethischer Notwendigkeit und wohlklingendere Namen: ›Steuerrecht‹, ›Justiz‹, ›Todesstrafe‹, ›Polizei‹, ›Armee‹, ›Verteidigung‹ oder ›moderne Waffensysteme‹. Wir alle kennen diesen Widerspruch: Töte ich einen Menschen als Bürger, bin ich ein Mörder – tue ich es für den Staat als Soldat, bin ich ein Held.

Natürlich gibt es unzählige Rechtfertigungen für staatliche Privilegien: »Ohne die harte Hand des Staates würden die Menschen sich gegenseitig zerfleischen«. »Die Alternative zu staatlicher Unterdrückung wäre Chaos«. Und die dreisteste von allen: »Der Staat, das sind wir ja selber, und er tut das alles nur, weil wir es wollen – zu unserem Besten und mit beachtlichem Erfolg.«

Bilanz des Versagens

Daß *wir* der Staat seien, ist ein frommes Märchen, an dem eigentlich nur erstaunt, daß so viele Menschen daran glauben – wir werden uns dieser Frage im nächsten Kapitel zuwenden. Daß er uns zu unserem Besten unterdrücke, ist ein groteskes* Argument, das uns selbst jegliche Mündigkeit abspricht. Aber es soll ja auch Kinder geben, die nach einer Tracht Prügel von Eltern oder Lehrer noch obendrein ein schlechtes Gewissen haben, sich bedanken und meinen, es geschähe ihnen recht.

Ist aber trotz allem das staatliche System nicht recht erfolgreich?

Wenn wir unter ›Anarchie‹ einmal die landläufige negative Bedeutung verstehen wollen, nämlich Chaos, so haben wir sie heute: weltweit und flächendeckend. Ein System, in dem genug Nahrung produziert wird und wo dennoch täglich Zigtausende Menschen verhungern, ist ein Irrsinn. Ein System, das periodisch organisierte Massenmorde anordnet, ist unmenschlich. Ein System, das diesen Planeten zunehmend ausplündert und unbewohnbar macht, ist selbstmörderisch. Ein System, das zehn Prozent der Menschheit Reichtum beschert und die große Mehrheit der Ärmsten immer weiter ausplündert, ist niederträchtig. Ein System, das seine Bürger nur dadurch davon abhalten kann, sich gegenseitig umzubringen, indem es sie wiederum selbst mit dem Tod bedroht, ist eine moralische Bankrotterklärung.

Wenn Anarchisten in einer Diskussion ein *solches* System ernsthaft vorschlägen, würden sie mit Recht ausgelacht. Man müßte sie Zyniker* nennen. Aber dieses System haben wir heute überall, es herrscht auf jedem Stückchen Land dieser Erde, und wir leben mittendrin. Es ist das *staatliche System*, das unterm Strich völlig versagt und weltweit ein Chaos von unvorstellbarem Ausmaß hervorbringt. Wir nehmen es nur nicht wahr, denn wir sind gewohnt, in zweierlei Maß zu denken. Vergessen wir nicht: *Staat* existiert nicht nur in unseren liberalen, westlichen Demokratien, in denen es sich zugegebenermaßen besser leben läßt – Staat, das ist auch Bangladesch und Burkina Faso, Haiti und Laos, Ruanda und Kambodscha. Idi Amin und Helmut Kohl, Saddam Hussein und Boris Jelzin, Hitler und Kennedy sind letztlich Vertreter derselben *Struktur*. Die Unterschiede zwischen verschiedenen Regimen sind keine prinzipiellen Unterschiede, sie sind andere Erscheinungsformen ein und derselben Idee: der Staatlichkeit.

Der Staat als Interessengeflecht

Derartige Kritik am Staat und seinen Organen ist typisch für den Anarchismus. Für ihn ist der Staat nicht zufällig in die eine oder andere Unzulänglichkeit unserer Gesellschaft verwickelt, sondern von vornherein der falsche Denkansatz, eine untaugliche Organisationsstruktur. Er ist gewiß nicht die ›Ursache *allen* Übels‹, aber er bündelt viele Übel, repräsentiert und verstärkt sie, erzeugt viele der Probleme erst, die er dann zu bekämpfen vorgibt. Vor allem aber stehen Staaten jeder tiefgreifenden sozialen Änderung als Hindernis entgegen, denn der Staat ist ein *Selbstzweck*. Er will um jeden Preis überleben und darin ist er zäh und anpassungsfähig. Das Beispiel zahlloser Revolutionen, die mit freiheitlichen Ansprüchen angetreten waren, eine bessere Gesellschaft aufzubauen und zu neuer Diktatur wurden, zeigt, wie hartnäckig sich Staatlichkeit, Zentralismus, Hierarchie und Bürokratie einnisten. Sie kämpfen äußerst erfolgreich um ihr Überleben und überwuchern alles Positive, fressen und verdauen es. *Gustav Landauer* hat dieses Dilemma in den drastischen Satz gebracht: »Wer vom Staat ißt, stirbt daran.« Allerdings ist der ›der Staat‹ weder ein Phantom* noch ein gefräßiges Fabeltier. Er ist ein ausgesprochen komplexes* Gebilde aus *Interessen*, von denen die jeweilige Regierung eigentlich nur eine Riege relativ machtloser Repräsentanten ist. Wirtschaftliche Interessen und politische Macht sind ebenso Bestandteile des ›Gebildes Staat‹ wie psychologische, ideologische, nationalistische, religiöse oder militärische Komponenten. Alle sind miteinander verflochten und voneinander abhängig. Anarchisten haben

deshalb nicht bestimmte Regierungen, Präsidenten oder Könige bekämpft; ihr Gegner war immer ›der Staat an sich‹ in allen seinen Facetten*.
Der Staat im Kopf

Da viele Menschen den Staat ebenfalls als alltäglichen Unterdrücker erleben, stellt sich die Frage, warum sie trotzdem so staatstreu bleiben. Zum einen gelingt es hervorragend, Zorn zu kanalisieren. Die Medien spielen hierbei eine entscheidende Rolle. Meinung wird bei uns täglich produziert, millionenfach und sehr erfolgreich. Schuld wird dabei im Detail gesucht, in Pannen, bei Minderheiten oder irgendwelchen ›schlechten Menschen‹. Die öffentliche Meinung‹ redet uns ein, eine Nation sei eine ›Gemeinschaft‹, wir alle seien gleich, und der Staat spiele lediglich den unparteiischen Schiedsrichter. So werden die ungeheuren sozialen Unterschiede in einem jeden Staat vertuscht, und die Privilegien der wirklich Mächtigen verdeckt. Andererseits tragen wir aber alle mehr oder weniger auch einen ›Staat im Kopf‹ mit uns herum. Es ist, als hätten wir die Staatlichkeit mit Löffeln gefressen: der Glaube an die Allmacht der Obrigkeit steht im umgekehrten Verhältnis zum Vertrauen in unsere eigenen Fähigkeiten. Der Staat hält uns in dem Glauben, daß er und nur er in der Lage wäre, mit seinem Apparat, seinen Spezialisten und Fachleuten die komplexen Probleme der Menschheit in den Griff zu bekommen. Immer mehr Menschen erkennen zwar, daß das nicht stimmt, aber es fehlt die Alternative, und das macht mutlos. Und es mangelt an Freiräumen zum Experimentieren, an Modellen zum Anregen, Erfahrungen, die aus dem Experiment neue Gesellschaften entstehen lassen – Gesellschaften ohne Staat.

Anarchistische Staatskritik ist sehr alt und in vielem geradezu prophetisch. Es ist, als hätten Anarchisten die staatlichen Abscheulichkeiten des zwanzigsten Jahrhunderts von Auschwitz über Hiroshima bis Kambodscha vorausgesehen. In einer Zeit, als alle Welt glühenden Patriotismus pflegte, und die Nation das Höchste war, schrieb Pierre-Joseph Proudhon die folgenden bissigen Worte, die bis heute nichts an Aktualität verloren haben:

»Regiert sein, das heißt unter polizeilicher Überwachung stehen, inspiert, spioniert, dirigiert, mit Gesetzen überschüttet, reglementiert, eingepfercht, belehrt, bepredigt, kontrolliert, eingeschätzt, abgeschätzt, zensiert, kommandiert zu werden durch Leute, die weder das Recht noch das Wissen noch die Kraft dazu haben ... Regiert sein heißt, bei jeder Handlung, bei jedem Geschäft, bei jeder Bewegung notiert, registriert, erfaßt, taxiert, gestempelt, vermessen, bewertet, versteuert, patentiert, lizenziert, autorisiert, befürwortet, ermahnt, behindert, reformiert, ausgerichtet, bestraft zu werden. Es heißt, unter dem Vorwand der öffentlichen Nützlichkeit und im Namen des Allgemeininteresses ausgenutzt, verwaltet, geprellt, ausgebeutet, monopolisiert, hintergangen, ausgepreßt, getäuscht, bestohlen zu werden; schließlich bei dem geringsten Wort der Klage unterdrückt, bestraft, heruntergemacht, beleidigt, verfolgt, mißhandelt, niedergeschlagen, entwaffnet, geknebelt, eingesperrt, füsiliert, beschossen, verurteilt, verdammt, deportiert, geopfert, verkauft, verraten und obendrein verhöhnt, verspottet, beschimpft und entehrt zu werden. Das ist die Regierung, das ist ihre Gerechtigkeit, das ist ihre Moral. [...] Die Regierung des Menschen über den Menschen ist die Sklaverei. Wer immer die Hand auf mich legt, um über mich zu herrschen, ist ein Usurpator und ein Tyrann. Ich erkläre ihn zu meinem Feinde.«

Proudhon war einer, der wissen mußte wovon er sprach: Im Frankreich des 19. Jahrhunderts war er sowohl Abgeordneter der Nationalversammlung als auch Gefängnisinsasse

...

Literatur: Pierre-Joseph Proudhon: *Ausgewählte Werke* (Hrsg. v. Thilo Ramm), Stuttgart 1963, K. F. Koehler, 363 S. / Michail Bakunin: *Staatlichkeit und Anarchie* (u.a. Schriften) Frankfurt 1972, Ullstein, 884 S. / ders.: *Gott und der Staat* Reinbek 1969, Rowohlt, 245 S. / Peter Kropotkin: *Der moderne Staat* in: *Der Staat* (Aufsatzsammlung), Frankfurt/M. o.J., Freie Gesellschaft, 125 S. / Gustav Landauer: *Entstaatlichung* Wetzlar 1976, Büchse der Pandora, 58 S. / Stefan Blankertz, Paul Goodman: *Staatlichkeitswahn* Wetzlar 1980, Büchse der Pandora, 160 S. / Franz Oppenheimer: *Der Staat* Berlin 1991, Libertad, 160 S.

»Nur die allerdümmsten Kälber wählen ihre Metzger selber«

– Volksweisheit –

EIGENTLICH IST SCHON DAS WORT DEMOKRATIE eine Zumutung. ›Demokratie‹ heißt ›Volksherrschaft‹. Herrscht irgendwo ›das Volk‹? Natürlich nicht, bestenfalls darf das Volk Menschen wählen, von denen es sich beherrschen läßt. Und selbst die bekommt es vorsortiert angeboten.

Eine wirkliche Demokratie wäre, wenn das ganze Volk über das ganze Volk herrschte, also jeder Mensch jedem anderen genausoviel zu sagen hätte, wie er sich von anderen zu sagen lassen hat. Das ist entweder Unsinn oder das Ende der Herrschaft von Menschen über Menschen. Denn wenn jeder jeden ›beherrscht‹, ist das genau dasselbe, wie wenn niemand herrscht. Da Menschen aber unterschiedliche Meinungen haben, kann solch eine Demokratie in einem Staat nicht funktionieren, es sei denn, eine Meinung setzte sich durch und unterdrückte viele andere. Genau das aber ist in unseren ›Demokratien‹ der Fall. Der Unterschied zwischen Diktaturen und Demokratien besteht genau besehen darin, daß in ersteren eine Minderheit die Mehrheit und in letzteren eine Mehrheit zahlreiche Minderheiten unterdrückt. Beides aber ist eine Herrschaft einiger über viele, also eine *Oligarchie** und keine Demokratie – auch, wenn sich die Herrschenden ihre Herrschaft von einer Mehrheit *legitimieren** lassen.

Weil aber Menschen verschiedene Meinungen haben, die sich eben nicht in einer Gesellschaft unter einen Hut bringen lassen, ist Demokratie – die Herrschaft aller über alle – entweder nur in kleineren Gruppen möglich oder gar nicht. Ein Netz kleiner Gruppen, eine *Föderation verschiedener Gesellschaften* aber ist nichts anderes als Anarchie. Wirkliche Demokratie ist also entweder an-archisch oder unsinnig.

Nun wissen wir ja alle, daß man bei uns unter ›Demokratie‹ etwas ganz anderes versteht, nämlich das *parlamentarische System*. Die meisten Menschen halten es für das beste aller Systeme. Zugegeben, es gibt schlechtere. Aber hier geht es nicht um die Frage, wie viele Menschen sich in der ›parlamentarischen Demokratie‹ ziemlich wohl fühlen weil nichts besseres zur Hand ist, sondern darum, ob der Parlamentarismus überhaupt eine Demokratie ist.

Natürlich gibt es auch hier einen Herrscher – statt des Königs, Kaisers oder Diktators eben einen Präsidenten, Kanzler oder Premierminister. Sie alle – die ›Diktatoren‹ wie die ›Demokraten‹ – sind Repräsentanten jener grundlegenden staatlich wirtschaftlichen Interessen, die wir bereits betrachtet haben. Deshalb macht es für Anarchisten keinen Unterschied, ob sie diesen oder jenen wählen oder ob sie überhaupt wählen, denn ihrer Meinung nach unterscheiden sie sich nur in ziemlich unwesentlichen Punkten. Im wesentlichen, in ihrer Einstellung zum Staat und dessen Interessen, sind sie sich gleich. Der Anarchismus geht davon aus, daß Staatlichkeit im Grunde immer anti-freiheitlich eingestellt sein muß. Durch die Verlockungen der ihr eigenen Hierarchie wird sie immer einen Repräsentanten* finden, der *ihre* Interessen vertritt. Egal, ob ein bißchen linker oder rechter, Hauptsache, es geht

nicht ans Eingemachte – und dafür sorgen Grundgesetz und ›parlamentarische Spielregeln‹. Schlußendlich ist es auch egal, ob gewählt oder nicht; aber gewählt ist im Zweifelsfalle besser, denn jede Unterdrückung legitimiert sich am liebsten dadurch, daß die Unterdrückten sich ihre Unterdrücker selbst ausgesucht haben: die Regierung. Die wahren Mächtigen bleiben dezent im Hintergrund.

Aber haben wir eigentlich eine Wahl?

Wahlen ohne Alternative

Eine Wahl ist eine Entscheidung zwischen zwei oder mehreren Alternativen. Nehmen wir einmal an, Sie gingen in einen Supermarkt, in der Absicht, Schokolade zu kaufen und dort fänden Sie sich vor der Möglichkeit, zwischen einundzwanzig verschiedenen Waschmitteln ›wählen‹ zu dürfen – und sonst nichts. Sie könnten sicher eine ›Wahl‹ treffen, aber nicht das wählen, was Sie wollen. Es wäre keine Wahl zwischen wirklichen Alternativen.

Natürlich kann man sagen, die Partei X ist ein wenig liberaler, sozialer und freiheitlicher als die Partei Y. Wenn aber das Ziel Freiheit ist, und Freiheit nur ohne Staat und Regierung geht, alle Parteien aber Staat und Regierung *sind*, so kann ich eben nicht das wählen, was ich will. Ich muß es schon selber herstellen, erreichen, aufbauen. Wenn ich ein Leben *ohne* Regierung will, ist es absurd, mir die Leute auszuwählen, die mich *regieren* sollen.

Anarchisten sehen dies alles aus einer sehr radikalen Perspektive: Wenn ich Gefängnisinsasse bin und freikommen möchte – so argumentieren sie – werde ich diese Freiheit nicht erreichen, indem mir die Gefängnisverwaltung die Wahl des Wachpersonals ermöglicht. Da mag es zwar Wärter geben, die nicht prügeln und mir den Alltag erträglicher machen. Vielleicht ist es gut, wenn ich die wähle, dann geht es mir besser. Aber im Gefängnis sitze ich nach wie vor. Womöglich gewöhne ich mich sogar an den Knast, ebenso wie meine Mitgefangenen: wir lassen uns in das System einspannen, genießen kleine Verbesserungen und vergessen das Ziel. Am Ende beteiligen wir uns gar an einer Häftlingssselbstverwaltung und bewachen uns selbst.

Ersetzt man die Begriffe ›Gefängnis‹ durch ›Kapitalismus‹ und ›Bewacher‹ durch ›Staat‹, so wird dieser Vergleich zum drastischen* Gleichnis der jüngeren politischen Geschichte:

Anarchisten haben seit jeher dafür plädiert, das Gefängnis niederzureißen und ein neues Leben zu beginnen. Kommunisten haben ein Loch in die Mauer gesprengt, sind ausgebrochen und haben an anderer Stelle ein noch größeres Gefängnis gebaut. Sozialdemokraten haben gemeint, man könne der Gefangenschaft auch entinnen, indem man zunächst die netteren Bewacher wählt und sich dann selber wählen läßt. Heute sind sie ab und zu Gefängnisdirektoren und mühen sich nach Kräften, daß es den Insassen dann etwas besser geht.

Betrachten wir statt des Zielbegriffs ›Freiheit‹ einmal das reale Problem der Umweltzerstörung, so wird die Absurdität parlamentarischer Wahlen noch augenfälliger: Stellen wir uns die Gesellschaft als einen Zug vor, der auf den Abgrund einer ökologischen Katastrophe zufährt. Ein Gleis zweigt rechts ab und führt direkt ins Verderben, die mittlere Schiene ist etwas länger, und der linke Abzweig fährt noch einen kleinen Umweg, landet am Ende aber auch im selben Loch. Wahlen zwischen diesen drei Weichenstellungen sind keine Wahlen zwischen wirklichen Alternativen. Die wirkliche Alternative wäre, eine neue Gleisanlage zu bauen. Dafür sind die Anarchisten und dafür waren vor nicht allzulanger Zeit auch noch die

Grünen. Inzwischen haben sie sich für das linke Gleis entschieden, unter der Bedingung, während der Fahrt ein bißchen an der Bremse ziehen zu dürfen.

So stellt sich den Libertären die Spielwiese der parlamentarischen Demokratie dar: sie läßt den Menschen die Illusion, etwas zu entscheiden, wo doch längst alles Wesentliche entschieden ist und von uns gar nicht entschieden werden darf. Genau das ist der Grund, warum sich Anarchisten in der Regel nicht an Wahlen beteiligen.

Die meisten Menschen glauben an Wahlen oder meinen zumindest, die Unterschiede zwischen den einzelnen Parteien seien Grund genug, wenigstens das kleinere Übel zu wählen. Die Frage aber bleibt, ob sie dabei *wirklich* wählen. Zum Beispiel den Bundeskanzler. Wählen wir ihn? Stellen wir die Kandidaten auf? Wir wählen allenfalls zwischen zwei längst gewählten Ähnlichkeiten. In Wahrheit hat kein einfacher Bürger einen tatsächlichen Einfluß auf das politische Geschehen seines Landes – das Vorrecht, das uns die parlamentarische Demokratie gewährt, ist, alle vier Jahre ein Kreuz auf einer Liste schon lange zuvor ausgewählter Menschen zu machen. Sind diese erst einmal gewählt, haben wir keinerlei Einfluß mehr auf ihr Handeln. Im Prinzip können sie machen, was ihnen beliebt. Viele Politiker scheren sich schon am Tag nach der Wahl nicht mehr um ihre Zusagen und den Willen ihrer Wähler. Das steht, etwas feiner ausgedrückt, auch im Grundgesetz: Politiker sind nur ihrem *Gewissen* verantwortlich.

Hierarchie entfremdet

Das ist interessant. Eigentlich wird ein Mensch ja in ein Amt berufen, um dort den Willen derer zu vertreten, die ihn gewählt haben und ihn für diese Arbeit bezahlen. Keiner Firma würde es einfallen, einen Prokuristen einzustellen und ihm dann zu überlassen, was er auf diesem Posten tun will. In der Politik aber verstößt die Bindung an ein Mandat gegen die Eigeninteressen der Politiker. Sie dürfen das Prinzip des *Regierens* niemals zugunsten einer *direkten Demokratie* oder gar der *Selbstverwaltung* in Frage stellen. Warum wohl wehren sich unsere Politiker so wortreich gegen die einfachsten Formen unmittelbarer Demokratie wie Volksbegehren oder Volksentscheid? Vor allem, weil der Staat ein Selbstzweck ist und seine Existenz gegen jede Konkurrenz verteidigen muß.

Je höher die Ebene politischer Macht angesiedelt ist, desto größer ist dieser Grad der politischen *Entfremdung* zwischen Wähler und Gewähltem. Gibt es in der Lokalpolitik bisweilen noch Möglichkeiten direkten Kontaktes, persönlicher Einflußnahme und unmittelbarer Kontrolle, so sind diese Möglichkeiten in der Landespolitik schon bedeutend eingeeengt. Wer aber jemals versucht hat, an ›seinen‹ Bundestagsabgeordneten ein Problem heranzutragen und sich davon eine Lösung erhoffte, weiß, wie aussichtslos solch ein Anliegen ist. Dies mag eine Erklärung dafür sein, daß manche Anarchisten an Kommunalwahlen teilnehmen, während sie die Landtags- oder Bundestagswahl boykottieren.

Anarchie ist nicht wählbar

Warum aber gründen Anarchisten keine Partei? Sie könnten ihre Ziele doch in ein Programm schreiben, sich wählen lassen und, falls eine Mehrheit hinter ihnen steht, die Anarchie einführen.

Die Gründe, das nicht zu tun, lassen sich in einem Satz zusammenfassen: Anarchie läßt sich nicht »einführen«. Man kann sie nicht einfach wählen – an einer solchen Gesellschaftsform muß man *teilnehmen*. Sie braucht Menschen, die selbst mitdenken und mithandeln sowie eine Struktur, in der Macht nicht mehr *delegiert**, sondern selbst ausgeübt wird. Selbstverständlich kennt auch das anarchistische System die Delegation von Entscheidung, Ausführung und Funktion. Sie beruht jedoch auf Vertrauen – Macht verbleibt beim einzelnen Menschen, der sich nach wie vor selbst »regiert«. Eine Regierung wählen, die mich nicht regiert, ist indes ein Unding – und in Wahlen werden nun einmal Regierungen gewählt. Anarchie ist nicht Politik, sondern das gesamte Leben. Und damit eine an-archische Gesellschaft funktioniert, müssen sich viele Dinge ändern, und die ändern sich nicht, indem man eine politische Elite* wählt, sondern indem sich die Menschen mit ihrer Gesellschaft verändern.

Jede Wahl aber trägt dazu bei, *Illusionen* zu festigen. Die Illusion etwa, wir würden tatsächlich über unser Leben bestimmen, unser Schicksal aktiv gestalten. Die Illusion, wir hätten unsere Herrschaft selbst legitimiert, und die Herrscher handelten in unserem Sinne. Vor allem aber die Illusion, daß über den Weg parlamentarischer Wahlen wirkliche, grundlegende Änderungen möglich seien. Das ist jedoch so gut wie unmöglich. Wir brauchen uns nur anzuschauen was passiert, wenn Menschen, die tiefgreifende Änderungen durchsetzen wollen, durch Wahlen an die Macht kommen. In Chile siegte 1972 eine linke Volksfront. Ihr Präsident *Salvador Allende*, ein Marxist, wollte soziale Gleichheit durchsetzen, aber das ist verboten. Gesetze und Verfassungen geben nur einen sehr engen Rahmen vor, in dem Änderungen erlaubt sind. Dieselben Gesetze schützen genau die Dinge, die zu verändern wären, allem voran die Fragen von Eigentum, Hierarchie, Ungleichheit und Macht. Das Tragische an dem chilenischen Beispiel war, daß der biedere Allende von den Mächtigen nach nur einem Jahr durch einen Militärputsch gestürzt und getötet wurde, *obwohl* er, einmal an der Macht, gar keine radikalen Veränderungen mehr versuchte, sondern sich strikt an die Gesetze hielt. Die Lehre hieraus ist einfach: Selbst wenn eine Mehrheit den radikalen Wandel *wählt*, werden die wirklich Mächtigen keine Veränderung tolerieren und notfalls ihre eigenen Gesetze mit Füßen treten. *Radikaler Wandel muß in der Wirklichkeit wachsen*. Je breiter, stabiler und vernetzter dies geschieht, desto schwerer ist er aufzuhalten.

Im Bann des Parlamentarismus

Europa wurde in den letzten Jahrzehnten Zeuge zahlreicher Regierungswechsel, die Sozialisten oder Sozialdemokraten an die Macht brachten: In Griechenland und Frankreich, Deutschland, Großbritannien, Spanien, Italien, Portugal oder Schweden gaben sie mehr oder weniger lange »Gastspiele«. Schon kleinste soziale Eingriffe führten sofort zu Reaktionen: Börseneinbrüche, Kapitalflucht, Unternehmerstreiks und -boykotte*, Verweigerung und passiver Widerstand bis hin zu Verleumdungen und Verschwörungen. Am Ende reduzierte sich der Unterschied zwischen »sozialistischer« und »konservativer« Politik auf die Frage, ob die Mehrwertsteuer oder die Sozialhilfe um ein Prozent verschoben wird oder nicht. Setzen wir gegen alle Zweifel einmal voraus, daß diese Parteien tatsächlich eine sozialere und freiere Gesellschaft wollten, so muß man die Bilanz* all dieser Regierungen ganz nüchtern so interpretieren: Im Rahmen staatlicher Gesetze und kapitalistischer Normen ist selbst die

zaghafte Veränderung, die die Privilegien von Staat und Kapital gefährdet, nicht möglich. Entweder schickt man Panzer oder entzieht das Geld. Mitterand als ›Sozialist‹ mußte sich genauso an die Gesetze halten wie Kohl als Konservativer, und beide taten es vermutlich mit derselben inneren Überzeugung, weil Sozialisten heute zu ebenso zuverlässigen Säulen staatlich-kapitalistischer Ordnung geworden sind wie Konservative.

Nach Meinung der Anarchisten kommt das daher, daß sie sich vor mehr als hundert Jahren auf das Spiel des Parlamentarismus eingelassen haben. Sie hatten geglaubt, sie könnten die Spielleitung austricksen, aber die Spielregeln sind klug ausgedacht. Sein Räderwerk mahlt stetig, arbeitet zäh und hat eine ungeahnte Kraft, Menschen in seinen Bann zu ziehen, zu korrumpieren und zu integrieren. Auch die nobelste Idee, jede noch so integre* Persönlichkeit bleibt da am Ende auf der Strecke.

Literatur: Errico Malatesta: *In Wahlzeiten* Meppen 1988, Ems Kopp, 30 S. / Rudolf Rocker: *Wozu noch in die Parlamente?* Reutlingen 1987, Trotzdem, 82 S. / Roben P. Wolff: *Eine Verteidigung des Anarchismus* Wetzlar 1979, Büchse der Pandora, 88 S. / ders.: *Das Elend des Liberalismus* Frankfurt 1969, Edition Suhrkamp, 261 S.

»Ich verabscheue den Kommunismus, weil er die Negation der Freiheit ist, und weil ich mir nichts Menschenwürdiges ohne Freiheit vorstellen kann«

– Michail Bakunin –

AUCH KOMMUNISTEN REDEN VOM ABSTERBEN DES STAATES. *Karl Marx* sah darin sogar das Endziel des Kommunismus. Sind Anarchisten und Kommunisten also fast dasselbe? Bitten wir die rebellierenden Sklaven aus der Einleitung um eine Antwort: Stellen wir uns vor, zwei Leibeigene, die ein und demselben Herrn gehören, sinnen auf Abhilfe, denken an Befreiung und erträumen eine neue Gesellschaft. Der eine repräsentiert die kommunistische Idee, der andere die anarchistische. Seien wir außerdem ruhig ein wenig witzig und nennen aus gutem Grund den ersten Karl, den zweiten Michail.

Karl, der Kommunist, träumt davon, daß alle Sklaven sich zusammenschließen und das Landgut seines Herrn gewaltsam übernehmen. Er ist ein grüblerischer Denker und entwickelt in seinen freien Stunden komplizierte Begründungen dafür, warum die Sklaven und nur die Sklaven dazu ausersehen sind, die führende Schicht der neuen Gesellschaft zu bilden. Hierzu wäre es nötig, zunächst eine Diktatur der Sklaven zu errichten, die alles bis ins Kleinste kontrolliert, plant und leitet. Alle Menschen müßten gleich sein, gleich leben und gleich denken. Nur Sklaven und deren Nachkommen hätten, so Karl, das richtige ›sklavische Bewußtsein‹ und nur sie wären dazu befähigt, diszipliniert, fleißig und anspruchslos zu arbeiten, um diese neue Gesellschaft aufzubauen. Dummerweise wollen die Sklaven davon aber nicht viel wissen, so daß Karl und seine Anhänger sie nach weiterem Grübeln für ›noch nicht reif‹ erklären. Sie gründen daraufhin eine ›Partei der Sklaven‹ mit dem Ziel, deren *Avantgarde* zu sein und ihnen so zu ihrem Glück zu verhelfen. Karl und seine Freunde gehören zwar zu jenen Leibeigenen, die im Herrenhaus bessere Arbeiten verrichten und nicht auf den Feldern schwitzen müssen, sind aber dennoch zutiefst davon überzeugt, daß nur sie wirklich wissen, was die Arbeitssklaven wollen und was ihnen gut tut. Ebensowenig zweifeln sie daran, daß sie viel besser als der Herr des Landgutes in der Lage sein werden, den Laden zu schmeißen. »Wenn *wir* erst an der Macht sind und somit den Sklaven das Landgut ja gehört«, wird Karl nicht müde zu predigen, »dann werden die befreiten Sklaven freiwillig und begeistert arbeiten und die Partei wird die Wirtschaft nach den Bedürfnissen der Sklaven hervorragend managen, denn die Partei kennt ja diese Bedürfnisse besser als irgendwer sonst ...«

Da kann Michail nur lachen. Er ist mehr als skeptisch. »Mein guter Karl ...« sagt er und klopf ihm kopfschüttelnd auf die Schulter, »was du da vorhast, funktioniert so nicht! Du gibst uns Sklaven keine Freiheit, sondern einen neuen Herrn: deine Partei. Und ob die den Laden besser schmeißt als unser alter Herr, bezweifle ich. Ich fürchte eher, ihr werdet die Sklaven genauso auspressen wie der Alte, und obendrein versteht ihr noch weniger vom Geschäft.« Und dann erklärt er ihm *seine* Idee:

»Mir geht es nicht darum, diesen Laden zu übernehmen und ihn in Schwung zu bringen, damit er besser funktioniert. Ich will etwas ganz Neues schaffen, ein Leben, in dem die

Freiheit obenan steht und nicht die Wirtschaft oder die Arbeit an sich. Das Dasein soll auch Spaß machen. Alles, was auf dem Gut getan werden muß, sollen die Menschen – und zwar alle Menschen! – selbst organisieren. Das, was sie zum Leben brauchen, können sie sehr gut selbst entscheiden. Nicht der Herr, nicht die Partei der Sklaven, nicht die Wissenschaft oder die Wirtschaft dürfen ihnen ihr Leben vorschreiben – sie selbst sollen es bestimmen.«

Wenn die Sklaven sich befreien wollen, so Michail, dürften sie nicht die alte Form der Sklaverei durch eine neue ersetzen. Es bestehe auch keine Notwendigkeit, den riesigen Betrieb unbedingt zentral zu managen. Warum sollten nicht verschiedene kleine, gut funktionierende Betriebe daraus entstehen? Dann könnten sich Menschen mit unterschiedlichen Auffassungen und Neigungen mit Gleichgesinnten zusammenschließen.

»Vor allem aber«, sagt Michail und hebt beschwörend die Arme, »kannst Du die Menschen niemals zu ihrem Glück zwingen! Auch unser Herr behauptet ständig, er tue alles nur zu unserem Besten und eigentlich ginge es uns Sklaven ja gut. Als ob wir nicht selbst wüßten, was wir wünschen und wie unser Glück aussehen könnte! Was wir vor allem erstmal brauchen, ist Freiheit und Brot. In deinem System, lieber Karl, kriegen wir garantiert keine Freiheit, und ob wir dafür dann Brot haben werden, ist sehr fraglich. Laß uns lieber überlegen, wie wir unsere Herrschaften überlisten, und wie wir dann eine ganz andere Gesellschaft nach *unseren* Bedürfnissen schaffen. Du weißt so gut wie ich, daß wir Sklaven hinter dem Rücken unseres Herrn ja schon ganz anders miteinander verkehren. Im Alltag hilft doch jeder jedem, so gut er kann. Niemand will, daß sich einer zum neuen Chef aufspielt. Das sind die Ideen, aus denen eine *neue Gesellschaft* entstehen muß und nicht die Diktatur deiner merkwürdigen Partei, die doch nur den Herren nachhäft. Ich meine, wir sollten die Herrschaft *abschaffen*, nicht *austauschen* ...!«

»Ja, ja ... das will ich letztendlich ja irgendwie auch«, wirft Karl nun ungeduldig ein. »Aber du bist und bleibst halt ein Spinner. Wir hingegen sind Wissenschaftler, und wir haben erkannt, daß der Gang der Geschichte die Sklaven zur herrschenden Klasse bestimmt hat. Erst muß diese Klasse einmal eine knallharte Diktatur errichten, um ihre Feinde zu zerstören. Später dann stirbt die Herrschaft ganz von alleine ab ...«

»Und warum ...?«

»Ganz einfach: weil keine objektiven Gründe mehr für ihre Existenz da sein werden, denn wir sind ja alle gleich!«

»So ein Quatsch! Und die Bonzen deiner Partei, sind die auch so gleich wie die Sklaven? Werden sie dann einfach aufhören den Chef zu spielen und wieder arbeiten wie die anderen? Das kannst du deiner Großmutter erzählen!«

»Ich wußte ja, daß man mit dir nicht reden kann. Euch Anarchisten sollte man in der Diktatur der Sklaven am besten gleich mit umbringen ...«

Wie schon so oft zuvor stampft Karl zornig mit dem Fuß auf, Michail rauft sich die Haare, und beide gehen zornig auseinander ...

Eine alte Polemik

Dieser fiktive* Dialog entspricht in groben Zügen der alten Polemik* zwischen Anarchisten und Kommunisten; wir brauchen nur die Wörter ›Sklaven‹ durch ›Proletarier‹* zu ersetzen, ›Herr‹ durch ›Kapitalist‹ und ›Landgut‹ durch ›Staat‹.

Wir sehen: Anarchisten und Kommunisten sind nicht ›fast dasselbe‹. Beide kommen zwar aus derselben geschichtlichen Epoche, beide begannen ihr Wirken im Schoß der ›Arbeiterklasse‹, beide wollten Unrecht und Ungleichheit bekämpfen und beide waren gegen das ›kapitalistische System‹. Zwischen ihrem Menschenbild, ihrer Vision einer neuen Gesellschaft und den Methoden, diese zu erreichen, lagen jedoch von Anfang an Welten.

In der Tat geht der Marxismus* und später insbesondere der *Leninismus** davon aus, die Macht im Staate zu erobern, eine Diktatur des Proletariats mittels der Kommunistischen Partei zu errichten und diesen ›proletarischen Staat‹ zu einem starken, zentralen, alles kontrollierenden Gebilde zu machen, der dann – wie durch ein Wunder – irgendwann einmal ›absterben‹ soll. Dieser autoritäre Sozialismus konnte selbstverständlich die Konkurrenz einer antiautoritären Alternative niemals neben sich dulden.

In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, als die Arbeiterbewegung noch in den Kinderschuhen steckte und all das nichts weiter als vage Ideen und graue Theorie war, waren Kommunisten und Anarchisten in einer gemeinsamen Organisation zusammengeschlossen, der ›*Ersten Internationale*‹. Schon damals haben Anarchisten mit erstaunlicher Klarheit vorausgesehen, wohin die diktatorischen Vorstellungen der Kommunisten führen würden, sollten sie je an die Macht gelangen. Unser erfunder Dialog zwischen ›Karl‹ und ›Michail‹ hat in jenen Jahren in zahllosen Varianten zwischen Marxisten und Anarchisten immer wieder stattgefunden. Wortführer dieses Streits waren Karl Marx und Michail Bakunin. Während Marx den Anarchisten die ›Wissenschaftlichkeit‹ absprach und sie als ›Kleinbürger‹ brandmarkte, warf Bakunin ihm vor, sich zum »Chefingenieur der Weltrevolution« aufzuspielen. Diese Polemik führte letztlich nicht zu besserer Einsicht, sondern zur Spaltung der *Internationale*. Seit 1872 gehen Kommunisten und Anarchisten getrennte Wege. Wohin der erstere geführt hat, ist bekannt. Was die Anarchisten angeht, so haben sie mit ihrer Kritik recht behalten, ohne indes ihre Alternative durchsetzen zu können.

Natürlich stecken auch im Marxismus freiheitliche Elemente, und man hat oft darauf hingewiesen, daß der Leninismus eigentlich eine Vergewaltigung des Marxismus sei und der Stalinismus* seine endgültige Pervertierung*. Das stimmt. Genauso richtig ist es aber, daß schon bei Marx die freiheitlichen Elemente eher kümmerlich und beliebig eingestreut waren, während das Zentralistische, Diktatorische und Autoritäre seine Lehre schlüssig durchzog und prägte. Nicht umsonst hat Bakunin ihn als einen »Preußen« charakterisiert. Wenn der Marxismus also von späteren Generationen pervertiert wurde, so konnte dies nur allzu leicht geschehen, denn die ›Perversion‹ war von vornherein angelegt.

Überhaupt ist es problematisch, ›Kommunismus‹ zu sagen, wenn eigentlich ›Marxismus‹ oder ›Leninismus‹ gemeint ist. ›Kommunismus‹ bezeichnet genau genommen eine Gesellschaft der Gleichheit. Eben das ist auch gemeint, wenn wir später vom »*anarchistischen Kommunismus*« etwa bei Peter Kropotkin hören werden. Das alles hat nichts mit der tausendfältigen Sektenbewegung ›kommunistischer‹ Parteien zu tun, die dafür sorgten, daß dieser Begriff für die meisten Menschen zu einer ungenießbaren Abscheulichkeit wurde.

Aber zurück zum Marxismus:

Viele Anarchisten haben durchaus Marxens wirtschaftliche Analysen und seine Kritik am Kapitalismus begrüßt. Einige seiner Thesen wurden vorbehaltlos geteilt, was nicht verwundert, wenn man weiß, daß Marx auf wichtigen Vorarbeiten aufbaute, die der Anarchist

Proudhon geliefert hatte. Bakunin übersetzte das »Kommunistische Manifest« und Teile von Marx' Hauptwerk »Das Kapital« ins Russische. Die bisher einzige für den Normalmenschen verständliche Zusammenfassung dieses komplizierten Buches schrieb der radikale Sozialdemokrat und spätere Anarchist *Johann Most* und machte es so den Arbeitern erstmals verständlich, für die es eigentlich hätte geschrieben sein sollen. Was aber Marxens *Schlussfolgerungen* angeht, so fanden er und seine Nachfolger in den Libertären immer engagierte Kritiker. Vor allem konnten sie nicht begreifen, wie er sich die überdrehte Theorie des *historischen und dialektischen Materialismus** ausdenken konnte, die den Gang der Geschichte gewissen »objektiven Wahrheiten« unterordnet und mit fast religiöser Überzeugung vorauszusagen wagt, was, wann, wie und warum passieren muß: Alles sei wissenschaftlich beweisbar vorbestimmt. Handelnde Menschen passen nicht in dieses Konzept.

Die Geschichte hat gezeigt, daß sich Marxisten immer wieder und sehr gründlich geirrt haben, bis hin zu ihrem eigenen Scheitern. Wenngleich es auch in der anarchistischen Bewegung zeitweise bedeutende Tendenzen gab, die mit dem Marxismus sympathisierten – namentlich nach der russischen Oktoberrevolution von 1917 und in der westeuropäischen Studentenrevolte nach 1968 –, so haben sie doch in einem Punkt dem Marxismus nie über den Weg getraut: in der Schizophrenie* nämlich, daß aus einer Diktatur irgendwann einmal Freiheit erwachsen könne.

Ein gutes halbes Jahrhundert vor den stalinistischen Greueln in der Sowjetunion schrieb Michail Bakunin: »Vorzugeben, daß eine Gruppe von Individuen, seien es die intelligentesten und mit den besten Absichten, in der Lage sind, die Seele, der leitende und vereinigende Wille der revolutionären Bewegung und der Wirtschaftsorganisation des Proletariats zu sein, ist eine solche Ketzerei gegen den Gemeinsinn, daß man mit Erstaunen fragt, wie ein so intelligenter Mensch wie Herr Marx das hat denken können. Die Einrichtung einer universellen Diktatur (...) würde genügen, die Revolution zu töten, alle Volksbewegungen zu lähmen und zu verfälschen (...). Man kann das Etikett wechseln, das unser Staat trägt, seine Form – aber im Grunde bleibt er immer der gleiche. Entweder muß man diesen Staat zerstören, oder sich mit der schändlichsten und fürchterlichsten Lüge, die unser Zeitalter hervorgebracht hat, versöhnen: der *roten Bürokratie*.«

Literatur: Michail Bakunin: *Freiheit und Sozialismus* Berlin o.J. (1980?), Libertad, 28 S. / Rudolf Rocker: *Absolutistische Gedankengänge im Sozialismus* Darmstadt o.J. (1951?), *Die freie Gesellschaft*, 47 S. / Luigi Fabbri, Ch. Cornelissen: *Historische und sachliche Zusammenhänge zwischen Marxismus und Anarchismus* Berlin o.J. (1971?), 75 S. / Johann Most: *Marxereien, Eseeleien und der sanfte Heinrich* Wetzlar 1985, Büchse der Pandora, 192 S., ill. / F. Amilie, H.D.Bahr, A.Kresic, R.Rocker: *Anarchismus und Marxismus* Berlin 1973, Karin Kramer, 132 S. / Fritz Brupbacher: *Marx und Bakunin* Berlin 1976, Karin Kramer, 222 S. / Pierre Ramus: *Die Irrlehre des Marxismus* Wien 1927, R. Löwit, 208 S. / Benjamin R. Tucker: *Staatssozialismus und Anarchismus* Berlin 1908, B. Zack, 14 S. / Maurice Cransion: *Ein Dialog über Sozialismus und Anarchismus* Berlin 1979, Libertad, 125 S. / Daniel Guerin: *Anarchismus und Marxismus* Frankfurt a.M. 1975, Freie Gesellschaft, 25 S. / Bernd E. Elsner: *Was ich Dir noch sagen wollte, Kommunist* Karlsruhe o.J. (1978?), Laubfrosch, 18 S. / Murray Bookchin: *Hör zu, Marxist!* Wilsdorf o.J. (1978?), Winddruck, 64 S.

»Wir Frauen tragen schwer unter der Last der Macht,
die die Männer seit vielen Generationen der Barbarei
auf uns gebracht haben. Der Feminismus ist darauf aus,
sich von dieser Last zu befreien und nicht darauf,
die Domänen des ›starken Geschlechts‹ zu erobern.
Wir wollen uns nicht vermännlichen.«
– Soledad Gustavo –

ES GIBT EN VERBINDENDES ELEMENT, das wie Kitt eine Einheit zwischen all den bisher kritisierten Strukturen – Staat, Demokratie, Kommunismus – herzustellen scheint, und das ist der Mann. Besser gesagt: Das ›Prinzip des Männlichen‹. Für viele Anarchisten beiderlei Geschlechts ist es augenfällig und kaum ein Zufall, dass es Männer waren und sind, die autoritäre Strukturen erdachten, durchsetzten und mit ihnen herrschten: Männer setzen Werte und schaffen entsprechende Tatsachen.

In der Tat leben wir weltweit in einer Männerherrschaft, dem Patriarchat. Das Patriarchat hat eigene Strukturen, die alle Menschen prägen – Männer und Frauen gleichermaßen. Diese Strukturen sind zäh, vereinnahmend und haben sich in der Menschheitsgeschichte rücksichtslos durchgesetzt. Genau diese Qualitäten spielen in der Patriarchatskritik eine zentrale Rolle: Die männliche Art zu denken, zu handeln und zu herrschen, die fast die Gesamtheit des Lebens beansprucht und auf diese Weise das Geschick der Menschheit bestimmt – und damit unseres Planeten.

Frauen wollen nicht die »besseren Männer« sein

An dieser Tatsache ändert sich auch dann nichts, wenn Frauen sich mehr Rechte erkämpfen oder ihnen diese ›zugestanden‹ werden; der Rahmen bleibt derselbe. Hat zu Beginn der Frauenbewegung eine ›Befreiung der Frau‹ im Vordergrund gestanden, die darauf abzielte, Frauen den Männern rechtlich gleichzustellen und Zugänge zu Wahlrecht, Arbeit und Bildung zu erstreiten, so ist dieser Ansatz mehr und mehr einer globalen, allumfassenden Kritik an den männlichen Werten an sich gewichen. Frauen wollten immer weniger so sein wie die privilegierten Männer, sondern anders. Bei dieser Suche stießen sie folgerichtig auf *weibliche Werte*. Auf diese Weise hat die Diskussion um Freiheit und menschenwürdiges Leben neue Aspekte und Inhalte bekommen, die in den letzten Jahrzehnten zu einer Änderung des Denkansatzes geführt haben – zumindest in jenen Kreisen, die sich überhaupt kritischen Gedanken aussetzen.

Jahrzehntelang war die Ökonomie *das* zentrale Thema kritischer Menschen, der Dreh- und Angelpunkt für die Frage nach sozialer Freiheit. Die Unterdrückung der Frau war dabei ein sogenannter »Nebenwiderspruch«. Sie würde sich mit gerechteren wirtschaftlichen Verhältnissen, sobald die Frau nur einen angemessenen Platz in der Arbeitswelt hätte, in Nichts auflösen... Nun kamen plötzlich zornige Frauen daher und wiesen mit verblüffender Einfachheit darauf hin, dass die praktizierte Ökonomie ja wohl eine reine ›Männerwirtschaft‹ sei, und dass diese Art, wirtschaftend zu unterdrücken, männliche

Qualität habe. Gleiches ließe sich unterm Strich über die Ursachen der weltweiten ökologischen Katastrophe sagen, wie über die Art, mit der die (Männer-) Gesellschaft glaubt, ihrer Herr zu werden. Oder über die sattsam bekannten Formen, auf *mannhafte* Art und Weise Konflikte zu lösen... Hierarchie und Kirche, Justiz und Wissenschaft, Politik und Erziehung – all das wurde nun unter dem Aspekt der Patriarchatskritik betrachtet und führte prompt zu der Erkenntnis, dass es spezifisch männliche Formen und Strukturen seien, die sich durchgesetzt haben. Es handelt sich dabei übrigens um dieselben Strukturen, die auch der Anarchismus mit Vorliebe kritisiert.

Exkurs — Frauen in der anarchistischen Bewegung

Es verwundert daher nicht, dass Frauen und feministische Themen von Anfang an in der anarchistischen Philosophie und Bewegung eine große Rolle gespielt haben: Seit Mary Wollstonecraft im Jahre 1792 mit Schriften wie *Das Unrecht an den Frauen* oder *Ein Plädoyer für die Rechte der Frau* den Reigen dessen eröffnete, was zwei Jahrhunderte später der »anarchafeministische Diskurs« heißen sollte, ist diese von starken, selbstbewussten und kämpferischen Frauen getragene Stömung niemals abgerissen. Legendäre Gestalten wie Louise Michel, Emma Goldman oder Federica Montseny zählen dazu, aber auch eher unbekannt gebliebene Persönlichkeiten wie Voltairine de Cleyre, Soledad Gustavo oder Milly Wittkop-Rocker. Schon früh entstanden in anarchistischen und syndikalistischen Milieus spezifische Frauengruppen und -verbände, die ihre Rechte nicht nur formulierten und einforderten, sondern um Anerkennung und gesellschaftliche Veränderung auch militant zu kämpfen wussten.

Bei unserer Verfolgung der vielfältigen Stränge aus dem bunten Knäuel anarchistischer Kämpfe, Ideen und Experimente werden wir solchen Frauen und ihren wegweisenden Beispielen auf den Seiten dieses Buches immer wieder begegnen.

Im historischen Anarchismus gipfelte diese Entwicklung in einigen ungemein populären Bewegungen wie etwa den *Mujeres Libres*, jener Organisation der »freien Frauen«, die während der spanischen Revolution von 1936 mehr als 20.000 organisierte Anhängerinnen zählte. Frauen, die vom *machsimo* der spanischen Gesellschaft die Nase gestrichen voll hatten. Hier nahm der Kampf gegen das Patriarchat äußerst konkrete – und bisweilen auch sehr handfeste – Formen an: angefangen von der Selbstorganisation der Bedürfnisse von Arbeiterfrauen im tristen Alltag der Industriemetropolen über den Versuch, völlige Gleichberechtigung in juristischer und gesellschaftlicher Hinsicht durchzusetzen, bis hin zum Kampf mit dem Gewehr in der Hand. Denn in dieser tiefgreifenden Revolution nahmen sich die Frauen einfach das unerhörte Recht heraus, in den »antifaschistischen Milizen« mit eigenen Frauenbataillonen gegen die Faschisten zu kämpfen – eine erzreaktionäre und machtrunkene Allianz eitler und herrschaftsgeiler Männer, die in Spanien gerade einen Militärputsch angezettelt hatten. Selbst viele glühende männliche Anhänger des anarchistischen Gleichheitsideals bekamen es damals mit der Angst zu tun: Frauen mit Gewehr – ob *das* nicht zu weit ginge? Und ob es nicht viel besser wäre, wenn die Genossinnen ihren Beitrag zum Kampf an der »Heimatfront« verrichteten? In Nähstuben vielleicht, in Krankenhäusern oder Wäschereien.

Die an sich positive Entwicklung der Frauenbewegung im anarchistischen Lager darf nämlich nicht darüber hinwegtäuschen, dass emanzipierte Frauen schon damals ihre Forderungen nicht nur gegenüber der reaktionär-patriarchalen Gesellschaft durchzusetzen hatten, sondern zunehmend gezwungen waren, sich in ihrem eigenen politischen Milieu Gehör, Verständnis und Respekt zu verschaffen. Denn zwischen theoretischer Erkenntnis und praktischer Veränderung klaffte – und klafft – bei vielen anarchistisch bewegten Männern ein tiefer, dunkler und angstbesetzter Abgrund. Und so mancher mutige, militante und freiheitsliebende spanische Anarchist der dreißiger Jahre dürfte es als selbstverständlich angesehen haben, dass er Abend für Abend auf anarchistische Meetings, Streikversammlungen oder in libertäre Debattierclubs gehen konnte, während seine compañera daheim Küche und Kinder zu hüten hatte. Um so angefressener dürfte er reagiert haben, als ihm ebendiese Lebensgefährtin eines schönen Abends einfach das Baby und den Wischlappen in die Hand drückte, um ihrerseits kommentarlos auf das Treffen der Mujeres Libres zu entschwinden...

Ob sich in dieser Hinsicht die Zeiten wirklich so sehr geändert haben, wie manche behaupten, möchte ich dem Urteil meiner anarchistischen Leserinnen und Leser anheimstellen.

Auf der Suche nach den weiblichen Werten

Der Kritik an typisch männlichen Werten folgte natürlich die spannende Frage nach der Qualität typisch weiblicher Werte, was wiederum zahllose weitere Fragen aufwarf, die sich daraus ableiten. Etwa, ob solche Werte unabänderlich und angeboren oder gesellschaftlich bedingt und somit veränderbar seien. Sind Frauen die besseren Menschen? Sollen Frauen gegen die Männer ihren eigenen Weg gehen und Männer ignorieren? Sollen sie statt des Patriarchats ein Matriarchat anstreben – und was wäre das genau? Oder wäre es womöglich gescheiter, mit den Männern einen anderen, einen neuen und vielleicht gemeinsamen Weg zu suchen?

Auch bei Frauen gibt es auf viele Fragen viele Antworten, und so gehen Meinungen und Überzeugungen in diesen Punkten auseinander. Und zweifellos gibt es auch dogmatische Fraktionen in der Frauenbewegung, ebenso wie es in ihr phantastische und erschreckende, kluge und dumme Ansätze gibt, aufgesetzte Attitüden und vergängliche Moden. Gerade diejenigen Männer, die sich von selbstbewussten Frauen verunsichert fühlen, weisen gerne und mit Häme auf solche ›Schwachpunkte‹ hin, wobei sie natürlich verschweigen, dass dies ausnahmslos auf alle Bewegungen zutrifft, einschließlich der anarchistischen. Worte wie dumm, erschreckend, aufgesetzt und modisch passen ebensogut oder sogar besser auf Vieles, was die Männergesellschaft an Typischem hervorgebracht hat.

In Wirklichkeit sind die »Feministinnen«, jene Frauen, die sich auf die Suche nach ihrer Identität begeben und diese mit der Frage der Menschheit verknüpft haben, erst am Beginn eines langen Weges. Das ist nicht erstaunlich.

Vor allem deshalb, weil all das, was einst an weiblichen Traditionen existiert haben mag, heute weitestgehend verschüttet ist, um es milde auszudrücken. Auch Geschichtsschreibung und Archäologie, Philosophie und Moral, Anthropologie und Kirche sind bis auf wenige Ausnahmen männliche Domänen, und Männer haben alles nur Erdenkliche getan,

um jene Bereiche, in denen einstmals Frauen die Gesellschaft prägten, zu verschleiern. Matriachale Tradition und die mit ihr verbundenen Erfahrungen müssen heute – unabhängig von der Frage, ob das nun alles gut war oder nicht – erst einmal mühsam rekonstruiert und erforscht werden: vom mystischen Kultus der einstigen Weltengöttin Gaia über die großen, viele tausend Jahre zurückliegenden matriachalen Kulturen Kleinasiens¹⁾ bis hin zur ausgerotteten Welt der letzten ›wissenden Frauen‹, die man vor noch nicht allzulanger Zeit in einem perfekt organisierten Femizid als ›Hexen‹ verbrannte. Dabei fördert die unermüdliche Frauen- und Matriachatsforschung ständig neue archäologische Artefakte und faszinierende Erkenntnisse zu Tage – Bruchstücke, die zu Zeugen einer untergegangenen Kultur werden, die so anders war als unsere.

Mit Erstaunen entdecken wir, dass ›die Zivilisation‹ weder in den mesopotamischen Stadtstaaten noch in der klassischen Antike begann, und dass es vor dem Patriarchat auch schon ein hochentwickeltes gesellschaftliches Leben gab... In ihm waren überwiegend Frauen tonangebend, und nach allem was wir wissen, scheint es da durchaus humaner und sehr viel weniger hierarchisch zugegangen zu sein als bei allem, was folgte. Dieses Mosaik verschiedener Gesellschaften, in denen nicht ›der Mann‹ die Macht besaß, wird heute unter dem Begriff Matriarchat zusammengefasst.

Nun bestehen natürlich viele Anarchisten darauf, dass sie ein Matri-archat ebensowenig wünschten wie Patri-archat; was sie wollten, sei ein An-archat: Niemand solle herrschen, auch keine Frauen – selbst, wenn sie es ›besser‹ könnten!

Das mag richtig sein, aber in diesem Sinne aber wird das frühgeschichtliche »Matriarchat« von den meisten Feministinnen gar nicht verstanden, ebensowenig wie die zahlreichen späteren Beispiele weiblich geprägter Kulturen, Traditionen und Bewegungen, die überall auf der Welt bestanden uns bis heute bestehen. Hinzu kommt, dass der einst von der Wissenschaft gewählte Begriff »Matriarchat« im Grunde genommen ein äußerst unglücklicher Missgriff war – zumindestens in Bezug auf die archaischen ›egalitären Kulturen‹ Kleinasiens ist er jedenfalls völlig unpassend. Denn da ging es überhaupt nicht um ›Herrschaft‹ in dem Sinne, wie wir sie heute verstehen. So etwas hat es in jenen weit zurückliegenden Epochen der Menschheit allem Anschein nach überhaupt nicht gegeben, und die Leute hätten über die Idee einer Frauen-*Herrschaft* vermutlich verständnislos gelacht.

Im Grunde umschreiben wir hier etwas, was wir nicht verstehen (weil wir es nicht kennen), recht hilflos mit unzureichenden Worten aus unserer partriarchal-hierarchischen Welt. Das griechische Stammwort *arché* lässt sich in unseren Wertekategorien kaum anders als mit Herrschaft ›übersetzen‹ und ist schon deshalb ein problematischer Begriff, denn sein Wortstamm ist bedeutend komplexer und vieldeutiger; nur kennt unsere Sprache dafür keinen passenden Begriff – wir werden auf dieses Problem noch zurückkommen.

Wie dem auch sei – die Angst, dass der Feminismus an Stelle des Patriarchats eine Art »Weiberherrschaft« inthronisieren wolle, entspringt eher der Welt diffuser Männerängste als der Realität. Weibliche Machtphantasien solcher Art werden höchstens in den Winkeln etwas überspannter feministischer Randgruppen gepflegt. Der Frauenbewegung unserer Tage, insbesondere den Anarcha-Feministinnen, die das Thema ›Frau‹ mit dem der ›Freiheit‹ zu einem eigenen politischen Diskurs verknüpft haben, geht es nicht um die Inthroni-

sierung von Maggie Thatcher oder Angela Merkel. Sie betrachten all diese geschichtlichen Erkenntnisse inzwischen eher als eine Quelle der Inspiration und Kritik, als Trümmerfeld verschütteter femininer Tugenden, von denen wir einige heute vielleicht bitter nötig hätten.

Die Kritik am Patriarchat ist deshalb mehr als nur ein ›interessanter Aspekt‹ oder eine ›anregende Bereicherung‹ des anarchistischen Standpunktes. Sie ist radikal und global; dass sie dabei bisweilen auch einseitig sein muss, ist klar – aber das muss eine psychologische oder ökonomische Kritik der bestehenden Zustände ebenso wie eine ökologische oder ethische. ›Einseitig‹ ist schließlich auch der Anarchismus selbst, aber bisweilen gibt es nichts, was Zusammenhänge klarer macht, als eine gewisse Einseitigkeit. So wie der Blick durch eine Lupe oder ein Mikroskop. Der feministische Blick auf die Welt ist fraglos ein leistungsfähiges Mikroskop. Mit seinen Bildern können wir im unverkrampften Diskurs um die großen Fragen der Freiheit nicht alles, aber einiges sehr treffend interpretieren, was bislang mit Erfolg verdrängt wurde.

Wohlverstandene Patriarchatskritik sollte deshalb keine ›Frauensache‹ sein, ist es aber ganz überwiegend. Das wird wohl auch so bleiben, solange Männer nicht begreifen, dass ›spezifisch weibliche‹ Werte und Sichtweisen für sie nicht unbedingt eine Bedrohung sind, sondern auch eine Bereicherung sein können – wenn nicht gar eine Hoffnung.

Literatur: Mary Wollstonecraft: *Verteidigung der Menschenrechte* Freiburg i.Br. 1996, Haufe, 256 S., ill. / dies.: *Ein Plädoyer für die Rechte der Frau* Weimar 1999, Böhlau, 310 S. / dies.: *Das Unrecht an den Frauen oder Maria* Frankfurt am Main und Berlin 1993, Ullstein, 315 S., ill. / Eileen Power: *Als Adam grub und Eva spann, wo war da der Edelmann? – Das Leben der Frau im Mittelalter*, Berlin 1984, Karin Kramer, 142 S. / Peggy Kornegger, Carol Ehrlich: *Anarcha-Feminismus* Berlin 1979, Libertad, 120 S. / Silke Lohschelder: *AnarchaFeminismus – auf den Spuren einer Utopie* Münster 2000, Unrast, 196 S. / Emma Goldman: *La Tragédie de l'Emancipation Féminine* Orléans o.J. (1907?), 14 S. / dies.: *Das Tragische an der Emanzipation der Frau* Berlin 1987, Karin Kramer, 137 S. / Victor Yarros, Sarah E. Holmes: *Die Frauenfrage* Berlin o.J. (1908?), B. Zack, 22 S. / Berta Lask: *Unsere Aufgabe an der Menschheit* Berlin 1923, Der Syndikalist, 60 S. / Cornelia Regin: *Anarchismus und Frauenemanzipation in historischer Perspektive* in: Horst Stowasser (Hrsg): *Frauen der Anarchie* (Anarchistischer Wandkalender 1991), Neustadt/Wstr. 1990 / Marie-Theres Knapper: *Feminismus, Autonomie, Subjektivität* Bochum 1984, Germinal Verlag, 155 S.

Freie Liebe und andere praktische Nutzenwendungen

»Die Liebe ist eine Verächterin aller Gesetze, aller Vorschriften (...)
Wenn die Welt jemals Gleichheit und Einigkeit hervorbringen wird,
wird es nicht mehr die Ehe, sondern nur noch Liebe geben!«

- Emma Goldman -

GENUG KRITISIERT! MECKERN IST KEINE ANTWORT und notorische Besserwisser sind nirgends beliebt. Anarchisten geht es ja nicht um Rechthaberei, sondern um *alternative Modelle* – Lebensentwürfe, die sich von den Standards* heutiger Gesellschaftsformen unterscheiden. Sie sollen *alle Lebensbereiche* umfassen, von größtmöglicher *Freiheit* geprägt sein und auf menschlicher Gegenseitigkeit beruhen. Jede anarchistische Alternative ist daher im Grunde nichts weiter als die *praktische Nutzenwendung* dieses Prinzips auf eine konkrete Situation. Deshalb ist die Zahl der Themen, zu denen libertäre Alternativen entwickelt wurden, unübersehbar groß. Betrachten wir daher zwei exemplarische* Beispiele.

Beispiel »Freie Liebe«

Die *Freie Liebe* ist ein von der russisch-amerikanischen Anarchistin *Emma Goldman* popularisierter* Begriff – ein Schlagwort, das zu allen Zeiten die Phantasie der Spießler zu beflügeln vermochte. Verklemmte Zeitgenossen stellen sich darunter bis auf den heutigen Tag nur allzugern eines vor: zügellosen Sex. Jede und jeder schläft mit jedem und jeder, es gibt weder Bindungen noch Verantwortung, stattdessen Gier, Wollust und Unmoral ...

In Wahrheit ist das anarchistische Ideal der Freien Liebe so ziemlich das Gegenteil all dessen. Die wütenden Reaktionen, die Emma Goldman erfahren mußte, spiegeln denn auch mehr die voyeuristischen* Wunschphantasien der meist männlichen Meinungsmacher wider, die angesichts einer ebenso brillant wie heftig vorgetragenen Kritik an der Männergesellschaft reihenweise ausrasteten. Aber auch puritanische Vertreterinnen der Frauenbewegung fanden die *political correctness** jener Tage verletzt und erklärten sie zu einer »Heidin«, die »reif für den Marterpfahl« sei.

Was ist so schlimm an der Freien Liebe?

Nichts, außer daß sie die Erniedrigungen der Ehe, die Fesseln der Moral und die Unterdrückung in einer männerbestimmten Gesellschaft aufzeigt, um einen Weg aus dieser Abscheulichkeit zu weisen. Womit mehr als ein Tabu verletzt war. Für Emma Goldman kann eine menschliche Gesellschaft letztlich nur in einem verantwortungsvollen, gleichrangigen und stark gefühlsbetonten Miteinander von befreiten Frauen *und* Männern bestehen. Das heißt nicht, daß sie etwa Sympathien für das Patriarchat aufbrächte oder gar die Fehlleistungen der Männergesellschaft verniedlicht. *Red Emma* bleibt ihr Leben lang schonungslos offen – eine Streiterin gegen jede Art der Verlogenheit. Gerade deshalb geißelt sie ebenso unnachsichtig das »Trauerspiel von der Befreiung der Frau«, denn sie ist radikaler und vorausschauender als viele ihrer Zeitgenossinnen. Für sie kann es keine Lösung sein, wenn sich

die Frauenbewegung darin erschöpft, die Männergesellschaft einfach umzudrehen, indem Frauen den Beweis erbringen wollen, sozusagen die ›besseren Männer‹ zu sein. Bei den damals tonangebenden »Frauenrechtlerinnen«, deren »aseptischen* Puritanismus« sie als »Beschränktheit« anprangert, kommt sie mit solchen Attacken natürlich nicht gut an.

Vehement* reklamiert* sie das Recht auf die eigenen Werte der Frau, und die sind bei Emma Goldman immer stark gefühlsbetont, kämpferisch, selbstbewußt, spontan und auch erotisch. In fast romantischen Bildern beschwört sie die subversiven Kräfte, die in der Befreiung von Frau und Mann liegen. Den »zwangsmäßigen, alten Jungfern« der reinen Frauenlehre setzt sie ihre erfrischende, lebensbejahende und durchaus optimistisch angelegte These der »freien Liebe« entgegen, in der die Freiheit der Sexualität eine entscheidende Rolle spielt. Und sie lebt sie auch vor, selbstbestimmt und provokant.

Es geht ihr dabei nicht um ›Sex‹. *Sexualität*, Freiheit, Emotion, menschliche Wärme, Selbstbestimmung, bewußte Mutterschaft, Liebe, Revolution, Partnerschaft und Verantwortlichkeit sind bei ihr Begriffe, die alle etwas miteinander zu tun haben und untrennbar verbunden bleiben müssen. Falls nicht, würde sich auch nichts Wesentliches ändern.

Ihr Ansatzpunkt dabei ist die Ehe, die sie als sklavischen »Versicherungs- und Wirtschaftsvertrag« beschreibt, notwendig, um die Frauen in Abhängigkeit und den Staat stabil zu erhalten. Ehe habe mit Liebe nichts zu tun und Liebe nichts mit Ehe: Wo keine Gefühle bestehen, könne die Ehe sie auch nicht herstellen, und wo sie existieren, brauche es die Ehe nicht. Folgerichtig werde Sexualität – für Emma Goldman die »natürlichste und gesündeste Sache« der Welt – nach der Hochzeit nur zu oft zur Prostitution um den Preis der wirtschaftlichen Sicherheit. Die Alternative für die Frau bestünde höchstens in beruflicher Karriere. In dieser Gesellschaft jedoch, so zeigt sie auf, führe auch dies selten zur Unabhängigkeit der Frau – geschweige denn zu Freiheit oder gar zu Glück.

An die Stelle einer solchen Zwangsinstitution setzt Emma Goldman die freie Beziehung zwischen verantwortlichen Individuen. Die Sicherheit von Mutter und Kind soll – wenn eine Beziehung emotional stirbt – nicht durch das künstliche Zwangskonstrukt einer Ehe garantiert werden, sondern durch ein System gegenseitiger Hilfe in solidarischen Gemeinschaften, die *allen* Menschen Unabhängigkeit bieten – nicht nur wirtschaftliche. Gemeinschaften, in denen Frauen in die Lage versetzt wären, auch ohne ›ihren Mann‹, mit oder ohne Kind, den eigenen Weg zu gehen. Das bedeutete ihr zufolge das Ende patriarchaler Erpreßbarkeit und den Triumph ehrlicher Liebe in Selbstbestimmung. In letzter Konsequenz bedürfe es dazu einer neuen Gesellschaft. Genau deshalb war Emma Goldman Revolutionärin und nicht Reformistin. Gleichzeitig war sie insoweit konsequent und realistisch, die Umsetzung ihrer Ideen nicht auf den Sankt-Nimmerleinstag zu verschieben. Hier und heute müsse begonnen werden, solche Rechte einzufordern und entsprechende Utopien in den Kreisen emanzipierter Menschen vorzuleben.

Natürlich beschränkt sich die Idee der freien Liebe nicht nur auf Frau und Mann, Mutter und Kind. Sie fordert die freie Entscheidung der Menschen für jede Art von Zuneigung und Sexualität. Das schließt homosexuelle* Liebe ebenso mit ein wie etwa Mehrfachbeziehungen oder Selbstbefriedigung. Bis heute sind Lesben* und Schwule* Opfer von Verfolgung und Demütigung – umso lebhafter dürfen wir uns den Skandal vorstellen, den solche Ideen um die Jahrhundertwende auslösten. Vom Untergang der Zivilisation war die Rede und vom

unnatürlichen Zwang zu Promiskuität* und sexueller Hochleistung. Das ist, wenn keine gewollte Verleumdung, zumindest eine völlig falsche Auffassung von der freien Liebe. Sie ist weder ein Leistungssport noch eine Zwangsübung darin, mehrere Menschen lieben zu müssen und keine Eifersucht kennen zu dürfen. Sie schließt aber die Freiheit derjenigen ein, die dies wollen oder können, es auch zu tun.

Ideen dieser Art waren zu jener Zeit zwar nicht mehr völlig neu – schon Bakunin und Kropotkin hatten sich für die Freiheit von Liebe und Sexualität ausgesprochen – aber noch allemal brisant*. Die Diskussionen in der heutigen Frauenbewegung zeigen, wie aktuell sie nach wie vor sind. Generationen von Anarchistinnen und Anarchisten haben inzwischen versucht, die Visionen der Emma Goldman zu leben – allen voran sie selbst. ›Freie Liebe‹ wurde ein fester Bestandteil anarchistischer Überzeugung, und viele machten ernst: Die Ehe als übliche Norm sozialer Organisation ist bei den meisten Anarchisten – zumindest theoretisch – verpönt; an ihre Stelle traten die verschiedensten Formen offener Beziehungen. Von einzelnen Paaren über Gruppen, Gemeinschaften und Kommunen bis hin zu sozialen Großgebilden wie den libertären Kollektiven Spaniens oder den Kibbuzim in Israel wurde und wird nach Alternativen zu den sozialen Fesseln von Ehe und Abhängigkeit gesucht.

Die Erfahrungen hierbei waren vielfältig und widersprüchlich. Es gab ebensogut Tragödien wie Triumphe und niemand – am wenigsten Emma Goldman – hätte geglaubt, mit dem Konzept der ›Freien Liebe‹ eine Zauberformel zur ungetrübten Glückseligkeit gefunden zu haben. Neue soziale Umgangsformen fallen nicht vom Himmel, sie müssen erlernt werden. Eines aber scheinen all jene Versuche zu bestätigen: Eine ehrliche, offene und gleichberechtigte Beziehung zwischen den Geschlechtern ist – auch wenn es ein schwieriges Lernen ist – möglich. Und sie ist gewiß menschlicher, freier und vielfältiger als die herkömmliche Institution der Ehe.

Die freie Schule

Für Anarchisten ist auch das herkömmliche Erziehungssystem ein rotes Tuch. Ebenso wie in Ehe und Normfamilie, sehen sie im staatlichen Schulsystem eine tragende Säule der Macht – beide trügen dazu bei, Hierarchie immer wieder neu zu verinnerlichen:

In der Schule – gleichgültig ob staatlich oder religiös geprägt – würden Untertanen hergestellt. Auch wenn als Erziehungsziel offiziell der ›kritische und mündige Staatsbürger‹ gefordert werde, bleibe es immer noch beim Staatsbürger. Neben Lesen, Schreiben, Rechnen und viel ›Sachwissen‹ werde vor allem eines gelehrt: Anpassung an die bestehenden Gesellschaftsverhältnisse – zwar nicht als Lehrfach, aber überall versteckt. Und selbst das angeblich wertfreie ›Sachwissen‹ stecke bei näherem Hinsehen voller Einseitigkeit, Ideologie und Phantasielosigkeit. Vielfalt, wirkliche Alternativen und vor allem Freiheit des Lernens gebe es nicht.

Nach anarchistischer Auffassung ist Lernen in allen unseren Gesellschaften ein institutionalisierter* Zwangsprozeß, und der Staat hält hierüber in der Regel das Monopol. Er weiß auch, warum: Staatlich gesteuertes Lernen ist die beste Garantie dafür, daß alles beim alten bleibt. Ideologien mögen wechseln, Lehrpläne sich ändern – die entscheidenden gesellschaftlichen Grundwerte, die vermittelt werden, tun es nicht. Egal, ob ich Mathe, Geschichte

oder Deutsch pauke, immer lerne ich auch mit, daß es oben und unten, Herrscher und Beherrschte, Staat und Autorität gibt. Dies in Frage zu stellen, wird an keiner Schule gelehrt.

Eine freie Gesellschaft braucht freie Menschen. Wenn jede neue Generation von Kindesbeinen an tendenziell zur Unfreiheit erzogen wird, liegt es nahe, hier anzusetzen und für den Bereich der Erziehung libertäre Alternativen zu entwickeln. Bei dieser *praktischen Nutzanwendung des Freiheitsprinzips* geht es um dreierlei. Zum einen sollten dem Staat möglichst viele *Kinder entzogen* werden. Das ist in erster Linie ein politisch-organisatorisches Problem. Zweitens sollten andere *Inhalte und Werte* gelehrt werden. Das ist vor allem ein intellektuell*-theoretisches Problem. Nicht zuletzt sollten natürlich *andere Formen des Lehrens und Lernens* erprobt werden. Das ist ein überwiegend didaktisches* Problem. Viel Arbeit also und kein leichtes Unterfangen.

Daß anarchistische Pädagogik nicht so aussehen konnte wie staatliche, war seit jenen Tagen klar, als Anarchisten begannen, »Freie Schulen« aufzubauen. Und das geschah schon im vorigen Jahrhundert. Nicht auf das Drillen der Kinder, ihre Ausrichtung auf eine Ideologie oder die Aufnahme von möglichst viel Wissen kam es dabei an – und natürlich auch nicht darauf, aus den Kindern der Anarchisten von heute die Anarchisten von morgen zu züchten. Libertäre Eltern wünschten sich vielmehr Kinder, die selbständig denken, handeln und entscheiden könnten, fähig zur Freiheit und ebenso tolerant wie selbstbewußt.

Aber nicht nur die Kinder, auch die Erwachsenen! Lernen und Lehren sollte nicht an ein Alter gebunden sein, sondern ein ständiger und gegenseitiger Prozeß – weitgehend selbstbestimmt und »lebenslänglich«, wenn es gewünscht wäre. Die Lerninhalte dürften nicht starr und für alle gleich sein, sondern müßten sich nach den individuellen Fähigkeiten, Bedürfnissen und Talenten eines jeden Menschen richten. An erster Stelle stünden nicht Leistungsdruck und Erfolg, die alle Menschen in die gleichen Formen pressen, die eine industrielle Leistungsgesellschaft so gut gebrauchen kann, sondern die Talente und Vorlieben eines jeden – gleichgültig, ob intellektuell, handwerklich oder musisch. Leistung, so die Anarchisten, erbringen Menschen viel lieber freiwillig und viel besser in den Bereichen, für die sie begabt sind. Auch die Grenzen zwischen Lehrenden und Lernenden wurden in Frage gestellt. Schüler sollten den Unterricht genauso mitbestimmen und mitgestalten wie Lehrer.

Das sind so weitreichende und umwälzende Forderungen, daß es angebracht erscheint, das Ganze gar nicht mehr »Erziehung« oder »Pädagogik« zu nennen. Bildung, gegenseitiges Lernen oder lernendes Leben wären treffendere Bezeichnungen. Das Ziel anarchistischer Bildung besteht schließlich darin, die künstliche Trennung zwischen Leben und Lernen aufzuheben; letztendlich soll dadurch einmal die »Institution Schule« – zumindest in der Form, wie wir sie kennen – überflüssig werden.

Zunächst einmal galt es aber, praktische Alternativen im Alltag aufzuzeigen. Und da gab es vor hundert Jahren sehr handfeste Aufgaben. In einer Zeit, als Kinder zu glühenden Patrioten abgerichtet oder zu gläubigen Katholiken geprügelt wurden, war es schon ein enormer Fortschritt, wenn Unterricht rationalistisch*, frei von Religion, Rassismus, Nationalismus und Schlägen war. Wenn Kinder ernst genommen wurden und sich im Unterricht einbringen durften. Und wenn die Schule nicht nur den Reichen offenstand.

Leo Tolstoi, der »religiöse Anarchist«, gründet bereits 1859 die Schule von *Jasnaja Poljana* und gilt als Pionier der libertären Pädagogik. Zum ersten Mal in großem Stil werden solche

Ideen jedoch in der Bewegung der ›freien Schulen‹ verwirklicht, die der spanische Pädagoge *Francisco Ferrer* 1901 mit der Gründung der *Escuela Moderna* in Barcelona beginnt. Diese Art anarchistischer Schulen breiten sich in Spanien rasch aus und entstehen bald auch im Ausland. Zum ersten Male werden Kinder systematisch der Erziehung von Staat und Kirche entzogen. Die spanische Regierung muß Ferrers Schulwerk als ernste Bedrohung aufgefaßt haben, denn 1909 wird der fünfzigjährige Pädagoge aufgrund konstruierter Anschuldigungen vor Gericht gestellt. Man wirft ihm die ›geistige Urheberchaft‹ eines militanten Generalstreiks vor und verurteilt ihn in einem haarsträubenden Prozeß zum Tode. Die Vermutung, das Erziehungsmonopol sei ein wunder Punkt des Staates, hatte sich auf tragische Weise bestätigt ... Siebenundzwanzig Jahre nach Ferrers Hinrichtung sollte seine Idee einen späten Triumph feiern: Während der spanischen Revolution gab es in manchen Provinzen der Halbinsel mehr ›freie Schulen‹ als staatliche. Der neue Schultyp erwies sich hierbei als sehr attraktiv und erfolgreich.

Die libertäre Pädagogik ist nicht bei Tolstoi und Ferrer stehengeblieben. Nicht nur die Zahl praktischer Versuche wuchs, auch die Inhalte und erzieherischen Konzepte wandelten sich. *Alice und Otto Rühle, Alexander S. Neill, Ivan Illich, João Freire* oder *Joel Spring* sind nur einige der radikalen Erziehungskritiker und Schulpioniere, die auf der libertären Tradition aufbauen konnten. Einiges von dem, was Ferrer – umwälzend für seine Zeit – forderte, existiert heute sogar, zumindest theoretisch, in vielen Schulen staatlicher Erziehungssysteme. Dabei sollte es ja nur ein Anfang sein. Wenngleich heute die Erfahrung größer, das Wissen über Lernpsychologie tiefer und die Experimente vielfältiger sind als vor hundert Jahren, ist doch das Ziel das gleiche geblieben: menschliche, freie Alternativen zum herkömmlichen Bildungssystem aufzubauen, in denen selbstbestimmtes Lernen ohne Zwang und Hierarchie möglich wird. Längst ist diese Vorstellung von Erziehung keine anarchistische Domäne* mehr, was gewiß kein Schaden ist. Vermutlich wissen die wenigsten Menschen, die heute freie Schulen aufbauen, um die libertären Wurzeln dieser Art von Pädagogik. Das Etikett tut auch wenig zur Sache, solange die Inhalte stimmen.

Gelieben aber sind die Schwierigkeiten. Zwar werden Alternativpädagogen heute nicht mehr erschossen, aber nach wie vor reagiert der Staat empfindlich, wenn Menschen versuchen, Kinder seinem Erziehungsmonopol zu entziehen. Freie Schulformen wie etwa Summerhill in England oder Tvind in Dänemark bleiben seltene und ständig bedrohte Ausnahmen, und überall in der Welt werden weniger berühmte Schulen mißtrauisch béugt, verfolgt oder geschlossen. Besonders in Deutschland: Bei uns bewegt sich die Gründung einer freien Schule immer noch hart am Rande der Kriminalität. Es liegt mit Sicherheit nicht an mangelndem Interesse bei Eltern und Kindern, daß es hierzulande gerade mal ein halbes Dutzend solcher Einrichtungen gibt.

Die freie Vereinbarung

Grundmuster der beiden hier gezeigten Beispiele und vieler weiterer, die noch dargestellt werden könnten, ist die *freie Vereinbarung*. Was heißt das?

Zunächst einmal, daß Menschen einander ernst nehmen. Sie erkennen an, daß jeder andere auch einen Willen hat, Interessen, Neigungen und Wünsche. Treten Menschen in Verbindung, müssen sich auch diese Interessen verbinden. Entweder, sie passen zusammen

oder nicht. Demzufolge gibt es dann eine Verbindung oder eben keine. Manchmal passen sie auch nur ein wenig zusammen. Dann gibt es eine weniger intensive Verbindung – man nennt das auch Kompromiß –, oder beide verzichten auf Gemeinsames. Indem aber Menschen zusammenkommen, gibt es Austausch. Erfahrungen werden gemacht, Lernprozesse finden statt, Meinungen können sich ändern. Freiwillig, also *selbstbestimmt* und nicht – wie heute allgemein üblich – *fremdbestimmt* durch Vorschriften, Gesetze, Religion oder moralischen Druck.

Für Anarchisten gibt es keine gesunde Beziehung zwischen Menschen, wenn sie aus Zwang entsteht – weder zwischen Frau und Mann, zwischen Schüler und Lehrer noch sonstwo. Der Mensch tue das am besten, wovon er überzeugt ist.

So einfach ist die Grundidee vom *selbstbestimmten Handeln* und doch so anders als die Handlungsmuster der gegenwärtigen Gesellschaften: Soziale Vereinbarungen, die unser heutiges Leben bestimmen, sind weder frei noch recht eigentlich Vereinbarungen. Wir sind alle ungefragt den selben Gesetzen unterworfen, die wir nicht gemacht haben. Hätten wir sie gemacht, würden wir sie wohl eher befolgen. Hätten wir uns andere, bessere Regeln gegeben, die unseren Bedürfnissen mehr entsprechen, wären wir töricht, wenn wir überhaupt gegen sie verstießen.

Dieses typisch anarchistische Credo vom selbstbestimmten Handeln führt, wenn zwei oder mehr Menschen an ihr beteiligt sind, zu einer *freien Vereinbarung*. Diese kann kurzfristig sein oder ewig – und natürlich kann sie sich auch wandeln. Sind viele Menschen an einer solchen Vereinbarung beteiligt, entsteht ein *contrat social*, ein »Gesellschaftsvertrag« auf Freiwilligkeit und Gegenseitigkeit. So entwickeln sich *an-archische Gesellschaften*. Verschiedene an-archische Gesellschaften können sich *föderieren*, und bilden ein *Netz*¹; verschiedene *Netze* können nebeneinander bestehen.

»Freie Liebe« und »freie Schule« sind nur zwei Beispiele freier Vereinbarung auf unterster Ebene. An ihnen sind wenig Menschen beteiligt – zwischen zwei und zweihundert. Das wäre noch keine an-archische Gesellschaft. Die müßte man sich als ein Puzzle aus vielen solcher Teilbereiche vorstellen, die in ihrer Gesamtheit die Vielfalt unseres Lebens abdecken.

Nach anarchistischer Auffassung bleibt dabei die selbstbestimmte freie Vereinbarung stets *Grundmuster* aller gesellschaftlichen Beziehungen: Egal, ob wir nun einen Handwerksbetrieb organisieren, weltweit gegen eine ökologische Katastrophe agieren, ob wir uns ineinander verlieben oder einen Eisenbahnfahrplan aufstellen, ein Haus bauen, Kinder aufziehen, ein Weizenfeld bestellen, Streit schlichten, in Urlaub fahren oder eine Stadt sanieren – wenn dies nicht freiwillig und selbstbestimmt geschehe, werde mit Sicherheit niemals das erreicht, was letztendlich Ziel jeder anarchistischen Utopie ist: frei zu leben.

Literatur: Emma Goldman, Madeleine Vernet u.a.: *Die Freie Liebe* Frankfurt a.M. o.J. (1974?), Freie Gesellschaft, 92 S. / *Emma Goldman: Gelebtes Leben* (Memoiren, 3 Bde.) Berlin 1978 – 1980, Karin Kramer, 1170 S., ill. / Candace Falk: *Liebe und Anarchie & Emma Goldman* Berlin 1987, Karin Kramer, 360 S. / Michail Bakunin: *Die vollständige Ausbildung* Köln 1976, Heinzlpress, 25 S. / Leo Tolstoi: *Die Schule von Jasnaja Poljana* Wetzlar 1980, Büchse der Pandora, 155 S. / Ulrich Klemm (Hrsg.): *Leo Tolstoi über Volksbildung* Berlin 1985, Zehrling, 84 S. / Francisco Ferrer: *Die freie Schule* Berlin 1975, Karin Kramer, 187 S. / Pierre Ramus: *Francisco Ferrer, sein Leben und sein Werk* Paris 1910, Die Freie Generation, 112 S. / Ulrich Klemm (Hrsg.): *Anarchismus und Pädagogik* Frankfurt a.M. 1991, dipa, 251 S. / ders.: *Anarchistische Pädagogik* Siegen 1984, Winddruck, 111 S., ill. / *Anarchismus und Schule* (Werkstattbericht, 2 Bde.) Grafenau 1985/1988, Trotzdem, 165/170 S. / Kerstin Steinicke: *Erziehung und Bildung ohne Herrschaft* Frankfurt a.M. 1995, F.A.U. Ffm., 87 S. / Otto Rühle: *Erziehung zum Sozialismus* Berlin 1919, Gesellschaft und Erziehung, 64 S. / Alexander S. Neill: *Theorie und Praxis der antiautoritären Erziehung* Reinbek 1969, Rowohlt, 338 S. / Rainer Nitsche, Ulli Rothaus: *Offene Türen und andere Hindernisse – Erfahrungen einer selbstverwalteten Schule* Darmstadt 1981, Luchterhand / Paul Goodman: *Das Verhängnis der Schule* Frankfurt a.M. 1975, Fischer, 128 S. / Peter Kropotkin: *Die freie Vereinbarung* Wetzlar 1972, An-Archia, 20 S. / Hans-Jürgen Degen (Hrsg.) *Tu was Du willst* Berlin 1987, Schwarzer Nachtschatten, 270 S. / William O. Reichert: *Anarchismus, Freiheit und Macht* Siegen 1983, Winddruck, 43 S.

1) Siehe Kapitel 12!

»Unter allen schönen Künsten ist die Lebenskunst die schönste und schwierigste.«

- Jules Romains -

LEBENDIGE ANARCHIE IST KEIN NEUES REGELWERK, sondern eine Idee, das Leben freier zu gestalten. Leben aber ist nicht etwa nur essen, schlafen, wohnen, Arbeit oder soziale Organisation. Leben ist allumfassend, bunt, vielfältig, kreativ*, chaotisch¹. So sollte es nach anarchistischer Meinung jedenfalls sein. Wenn heutzutage das Leben der meisten Menschen nicht allumfassend, bunt, vielfältig, kreativ und chaotisch ist, so ist das kaum ein Zufall, sondern gewollt.

Illusion als Ware

Chaos, Vielfalt und Kreativität können für eine moderne Industriegesellschaft gefährlich sein. Darum werden Menschen in ihr *nivelliert**. Ihre Kreativität wird ihnen abgekauft, auf den Bereich der Produktion gelenkt und zum Beispiel der Firma nutzbar gemacht. (Dabei spielt es keine Rolle, ob diese ›Firma‹ nun Aluminiumfelgen, Theaterinszenierungen, Babynahrung, Waffen oder Kunstausstellungen ›produziert‹.) Was dann als Wunsch nach Buntheit und Vielfalt noch übrig bleibt, wird über Moden, Trends oder Zeitgeist-Epidemien *kanalisiert*. Hierzu muß es konsumierbar gemacht und angeboten werden. Normalerweise reicht dazu der Fernseher, in hartnäckigen Fällen muß schonmal ein Open-Air, ein Abenteuerurlaub oder ein neues Cabriolet herhalten. All das kann man in Agenturen kaufen, buchen, ordern, bestens geschmiert vom Gleitmittel ›Werbung‹.

Ein kluges System, vor allem deshalb, weil die Nivellierten ihre Nivellierung kaum bemerken. Geschickt wird ihnen die Illusion belassen, sie seien tatsächlich *kreativ*, wo sie doch in Wirklichkeit vorgefertigte Ware konsumieren. Illusion, die man kaufen kann.

Jeder Mensch ein Künstler?

Der Wert, den Kunst, Kultur und Lebensart in einer Gesellschaft anstelle von Konsum einnehmen, ist ein Gradmesser für Freiheit, denn künstlerische Verwirklichung erfordert Kreativität, und Kreativität braucht den Freiraum. Es verwundert daher nicht, daß im anarchistischen Denken – vor allem aber im anarchistischen *Leben* – Kunst, Kreativität und schöpferische Verwirklichung eine große Rolle spielen.

Nicht in dem Sinne, daß es etwa eine *anarchistische Kunsttheorie* gäbe (es gibt, wen sollte es wundern, mehrere) oder gar eine bestimmte anarchistische Kunstrichtung. Vielmehr ist die spontane Verwirklichung schöpferischer Ideen *an sich* ein logischer Bestandteil der Anarchie. Und nichts anderes ist schließlich die Grundlage von ›Kunst‹. Da Anarchisten die spontane Selbstverwirklichung des Menschen in allen Lebensbereichen fordern, zielt ihr Lebensentwurf darauf ab, die Grenzen zwischen ›Kunst‹ und ›Leben‹ aufzubrechen, ebenso wie die akademischen Grenzen zwischen verschiedenen ›Kunstgattungen‹. Kreativität, so behaupten sie, sei zum Leben so wichtig wie Brot.

Bei Anarchisten darf jeder, der mag, ›Künstler‹ sein, und allen anderen ist es freigestellt, die künstlerischen Produkte zu mögen oder nicht. Eine solche Auffassung zielt natürlich gegen einen elitären Kunstbegriff, der von Kulturhistorikern, Galeristen, Profis und Kunstkritikern festgelegt wird. Uns interessiert hier aber nicht die Kunst als hochbezahltes Produkt der Warengesellschaft, ebensowenig die gefällige Ästhetik der *happyfew**, mit denen sie die Welt in zwei Bereiche teilen: in das, was ›kulturell‹ ist und was es nicht ist. Oder: in Unwürdige und Menschen, die ein Anrecht auf Kultur haben.

Das bedeutet keineswegs, daß Kunst ein Einheitsmatsch ohne Platz für geniale Begabungen oder auch Berufskünstler werden soll – im Gegenteil: ein freier Rahmen ist nach anarchistischem Verständnis gerade die Voraussetzung für die ungebremste Entfaltung von Talenten. Heute hingegen diktiert der *Kunstmarkt*, und was sich in ihm nicht durchsetzt, wird in aller Regel auch nicht anerkannt. Kunst und Kultur sind im Grunde *Waren*. Das führt fast immer zu einer Art Prostitution* der Künstler an den Markt oder des Marktes an aktuelle Kunstmoden. Einigen wenigen Künstlern beschert dieses System unerhörte Karrieren, den großen Rest verurteilt es zur armseligen Randexistenz.

In der anarchistischen Vision wird Kunst im besten Sinne des Wortes ›alltäglich‹. In der libertären Idealgesellschaft gibt jeder nach seinen Fähigkeiten und jeder nimmt nach seinen Bedürfnissen. Der Mensch hätte also ein Anrecht auf Leben und wirtschaftliches Auskommen. Da Künstler ja auch (nur) Menschen sind, könnten sie frei und ohne wirtschaftliche Sorgen tätig sein. Es müßte weder die Prostitution an den Markt geben noch das systemkonforme* Auftragsschaffen, wie wir es aus den untergegangenen ›realsozialistischen‹ Ländern kannten – ein Phänomen, das uns in Literatur, bildender Kunst, Musik und Drama den unerträglichen Monumentalkitsch des ›sozialistischen Realismus‹ bescherte, an dem ›die Massen‹ wie an Ikonen* vorbeidefilieren durften.

Kunst und Anarchie

Kein Wunder, daß sich schon früh immer wieder Künstler zum Anarchismus hingezogen fühlten. Sie haben ihn entscheidend mitgeprägt. Dabei ist auch hier die Frage, ob diese sich nun als ›Anarchisten‹ bezeichneten oder bloß ›an-archisch‹ handelten unerheblich. Das Spektrum* von Künstlern und Anarchie ist ein großes Durcheinander widersprüchlicher und gegensätzlicher Formen und steht für ein Verhältnis von Spannungen und gegenseitiger Inspiration, prall und verrückt wie das Leben. So unterschiedliche Namen wie Richard Wagner und John Cage, Heinrich Böll und Joseph Beuys, Oscar Wilde, George-Bernhard Shaw und Percy Shelley, Leo Tolstoi und Dario Fo, Rainer-Werner Fassbinder und George Orwell, Walt Whitman und Ralph Waldo Emerson, Judith Malina und Traven, Franz Kafka, Jaroslav Hasek, Erich Mühsam und Georges Tabori, Konstantin Wecker und Jorge Luis Borges, Theodor Plivier, Peggy Parnass, Herbert Grönemeyer, Stephan Mallarme, Gustave Courbet, Rimbaud, Hans-Magnus Enzensberger, Ricarda Huch, Rio Reiser, Monika Maron, Leo Malet, Peter Härtling, Lina Wertmüller und ... und ... und ... machen deutlich, daß es in diesem ›Spektrum‹ weder um ein Glaubensbekenntnis noch um eine irgendwie geartete ›gemeinsame Linie‹ gehen kann und soll. Sie alle haben jedoch etwas mit Anarchie zu tun.

Manche bezeichneten sich als Anarchisten, andere verhielten sich so, wieder andere sympathisierten mit anarchistischen Ideen und viele der genannten setzten sich künstlerisch mit der Anarchie auseinander.

Obgleich Kunst und Anarchie so eng miteinander verquickt sind, hat es dennoch keinen ›eigenen‹ anarchistischen Kunststil gegeben. Das wäre auch paradox. Aber zahlreiche kulturelle Bewegungen, Stile und Gruppierungen wurden nachhaltig von Anarchisten oder libertären Ideen geprägt und fanden zu durchaus eigenständigen, an-archischen Ausdrucksformen. Zu nennen wären hier französische Avantgardisten und Nachimpressionisten der Jahrhundertwende wie Signac, Pissarro, Mirbeau, Tailhade, Seurat und Feneon oder der Kreis der politisierenden britischen Werkkunst-Designer um William Morris. Ebenso der *Dadaismus* in den zwanziger Jahren, der Literatur, Theater und bildende Kunst umfaßte und aktionsorientierte Formen hervorbrachte, die wir heute ›Performance‹ nennen würden. Der bildnerische, filmische und literarische *Expressionismus* war traditionell eine anarchistische Domäne, ebenso wie in der Gegenwartsmusik etwa der *Free-Jazz* oder der politische *Punk*. Das beinhaltet keineswegs eine Geschmacksdiktatur – Anarchisten können sich genauso gut für Klassik oder Folklore begeistern und Punkmusik abscheulich finden –, sondern eine *große Offenheit* gegenüber künstlerischen Ausdrucksformen. In der bildenden Kunst weisen der *Surrealismus* und die *art brut* ebenso anarchistische Prägungen auf wie beispielsweise der *Konstruktivismus* bei den »Kölner Progressiven« in der Weimarer Ära oder stilistisch so unterschiedlich arbeitende Künstler wie Enrico Baj, Flavio Constantini oder Gerd Arntz. Sie alle eint nicht etwa ein gleicher Kunststil, sondern ein ähnliches *Kunstverständnis*, dessen Ausgangspunkte Freiheit, Experiment und Revolte sind. Die Werke von Gustave Courbet und Joseph Beuys sind kaum zu vergleichen, ihre Lebenseinstellungen sehr wohl. Gleiches gilt fürs Theater oder Kino, wo die Arbeiten von Dario Fo, Franca Rame, Julian Beck und Georges Tabori äußerlich ebensowenig eine Einheit bilden wie etwa die Filme von Rainer-Werner Fassbinder, Lina Wertmüller oder Jean Vigo. Formale Gemeinsamkeit braucht man da nicht zu suchen – sie läßt sich in der Musik nicht zwischen John Cage und Konstantin Wecker finden, und in der Literatur nicht zwischen Traven und Tolstoi.

Der Anarchismus ›besitzt‹ also keine Kunstrichtung, er ist Kunst, in einer allumfassenden Bedeutung.

›Allumfassende Bedeutung« – das heißt auch, daß Kunst das Leben erfassen und durchziehen soll, damit so eine neue *Kultur* entsteht – eine *Lebensart*. Gemeint ist nicht snobistischer ›Lifestyle‹, der an teure Accessoires gebunden ist, die einen bestimmten Status* symbolisieren sollen, sondern ein ›savoir vivre‹* unabhängig vom Geld. Das bedeutet Abschied von reiner ›Erbauungskunst‹, ein Ausbrechen aus den Ghettos von Museen, Galerien und Musentempeln. Das Leben selbst würde zu einem ›Kunstwerk‹: Kunst, Alltag, Freude, Protest, Genuß, Provokation, Spontaneität, Kreation und Kommunikation gingen eine kaum noch entwirrbare Verbindung ein, die in der Lage wäre, Grenzen zu sprengen. Grenzen zwischen Menschen, Grenzen zwischen Lebensbereichen, Grenzen in Bewußtsein, Wahrnehmung und Ausdruckskraft.

Im anarchistischen Milieu hat es immer wieder Ansätze einer solchen *libertären Kultur* gegeben, die stets die Trennungen zwischen Kunst, Arbeit, Politik und Leben überschritten.

Hier wäre die radikale *Bohème* Mitteleuropas mit ihrer typischen Szene von Kaffeehäusern, Ateliers und Kabarettets etwa in Paris, Berlin, Wien und Prag zu nennen, ebenso wie die proletarisch geprägte Bewegung der ›*Arbeiterkultur*‹ im Umfeld kämpferischer Gewerkschaften mit seinen Theatern, seiner Literatur und Musik.

Ein besonders bemerkenswertes Beispiel solch bunter Lebensart ist die als ›Künstlerkolonie‹ bekannt gewordene Siedlung *Monte Verità*, deren Blütezeit vor dem ersten Weltkrieg lag. Auf diesem »Berg der Wahrheit« in der Südschweiz lebten Menschen, die gleichzeitig Handwerker und Künstler, Philosophen und Arbeiter, Revolutionäre und ›Unternehmer‹ waren. Anarchistische und kommunitäre Ideen haben das Erscheinungsbild dieser Siedlung geprägt, deren Wurzeln bis zu Bakunin reichen, der sich in seinen letzten Lebensjahren im Tessin niederließ. Und natürlich gab sich alles, was damals in Revolutions- und Künstlerkreisen einen Namen hatte, hier ein Stelldichein, um sich von einer Lebensart inspirieren zu lassen, in der sich Widersprüchliches zu einer an-archischen Symbiose von Kunst, Kultur und Leben verdichtete. – Fast das verkleinerte Abbild einer libertären Gesellschaft, eine Mischung aus Ernst und Freude, Genuß und Askese, Plan und Verrücktheit. Eben: *Lebensart*.

Literatur: *Anarchismus in Kunst und Politik* (Anthologie) Oldenburg 1985, Universität Olb., 200 S. / Peter Heintz: *Anarchistische Kunst* in: *Anarchismus und Gegenwart* Berlin 1975, Karin Kramer, 159 S. / Rainer Mansfeld: *Kunstspektakel, Anarchismus und politische Kunst heute* in: *Unter dem Pflaster liegt der Strand* Bd. 3, Berlin 1980, Karin Kramer, 191 S. / Herbert Read: *Formen des Unbekannten* Zürich 1963, Rhein-Vlg., 335 S., ill. / ders.: *The Meaning of Art* London 1951, Faber & Faber, 224 S., ill. / ders.: *Arte, Poesia, Anarquismo* Buenos Aires 1962, Reconstruir, 95 S. / ders.: *Al diablo con la cultura* Buenos Aires 1974, Proyección, 196 S. / Andre Reszler: *La estética anarquista* Mexiko-Stadt 1974, *Fondo Cultura Económica*, 138 S. / Horst Stowasser: *Von der Subkultur zur Gegenkultur* in: *Viva l'Anarchia – Bilder anarchistischer Lebenskultur* Neustadt/Wstr. 1992, An-Archia / H. U. Dohmen: *Das Gesetz der Welt ist die Änderung der Welt – die rheinische Gruppe progressiver Künstler (1918-1933)* Berlin 1976, Karin Kramer, 270 S., ill. / Imke Buchholz, Judith Malina: *Living Theater heißt Leben* München 1978, Trikont, 170 S., ill. / *Monte Verità – Berg der Wahrheit* (Katalog) Berlin 1978, Akademie der Künste, 191 S., ill.

1) zur Verwendung des Begriffes Chaos in diesem Buch vergleiche Kapitel 13!

»Zum anderen zeigt sich ein weiteres Phänomen in der Entstehung vielfältigster Organisationen, die den Menschen helfen, ihre Angelegenheiten selbst in die Hand zu nehmen (...) Dieses Phänomen ist zwar gegenwärtig nur in bescheidenen Ansätzen sichtbar, wird aber auf Dauer die Staatsmacht untergraben. Ja, ich denke, es gibt Grund zu hoffen!«

– Noam Chomsky –

DIE MEISTEN MENSCHEN BEFÄLLT DIE KALTE ANGST, wenn sie versuchen, sich Anarchie *praktisch* vorzustellen. Selbst, wenn sie anarchistische *Ideen* durchaus sympathisch finden, bleibt es schwer vorstellbar, wie an-archische Strukturen die vielfältigen Aufgaben einer Massengesellschaft bewältigen sollten. Die ängstliche Frage lautet meist: »Wie würden anarchistische Organisationsformen denn aussehen und können sie überhaupt funktionieren? Müßten wir dann nicht verhungern? Würde die Welt nicht im Chaos untergehen?«

Legitime Fragen, und Anarchisten täten gut daran, sie ernst zu nehmen. Oft neigen sie dazu, sich über die verängstigten Fragesteller lustig zu machen. Das hilft aber nicht.

Eine andere Struktur

Es wäre unfair, von heutigen Anarchisten genaue Pläne davon zu verlangen, wie alle Funktionen einer libertären Gesellschaft im Detail aussehen und funktionieren sollen. Ganz abgesehen davon, daß sie das aus guten Gründen auch gar nicht *wollen* würden¹, wäre dies ebenso grotesk, wie wenn man etwa von den Vorkämpfern der Französischen Revolution oder den Schöpfern der amerikanischen Verfassung im 18. Jahrhundert verlangt hätte vorauszusagen, wie in unseren republikanisch-demokratischen Gesellschaften heute das Postwesen, die Arbeitslosenversicherung oder die Güterproduktion funktionieren solle.

Am Beginn einer jeden umwälzenden gesellschaftlichen Idee steht eine neue *Struktur*, die sich erst in der gesellschaftlichen Realität mit *Inhalten* füllt. Das ist beim Anarchismus nicht anders. Anders ist, daß sich libertäre Strukturen von den herkömmlichen grundlegend unterscheiden, und daß sie in einen *Prozeß* münden sollen, der niemals in einer neuen, starren Struktur sein Ende finden darf: Libertäre Gesellschaft ist wandelbar und vielfältig, der Weg ist gleichzeitig auch Ziel.

Die grundlegende Struktur des anarchistischen Gesellschaftsmodells ist eine *Vernetzung von kleinen Einheiten*.

Menschen identifizieren sich mit Dingen, die sie überschauen und verstehen. Je größer und unüberschaubarer gesellschaftliche Zusammenhänge sind, desto größer wird die *Entfremdung* zwischen Institution und Mensch. Unsere heutigen Systeme versuchen, solche Entfremdung zu neutralisieren, indem sie *Eliten* schaffen, deren Wirken in den meisten Ländern scheinbar legitimiert ist, weil die *Delegation von Macht* durch Wahlen erfolgt. Die

Probleme, die aus der Entfremdung erwachsen, kriegen sie damit allerdings nicht in den Griff, sie verwalten sie nur. Eliten binden Macht, bilden *Hierarchien*, genießen Privilegien und entscheiden letztlich über das Schicksal aller Menschen. Der Blick in eine beliebige Tageszeitung wird uns davon überzeugen, daß sie das nicht einmal sehr erfolgreich tun. Eine solche Gesellschaft widerspricht in wesentlichen Punkten der anarchistischen Vorstellung von Freiheit. Es ist eine Gesellschaft, an der die meisten Menschen nicht teilnehmen. Also muß eine anarchistische Gesellschaft Strukturen bieten, an der möglichst viele Menschen teilnehmen. Dies wäre gegeben, wenn die Teilnahme einfach ist und letztlich sogar Freude bereitet, denn aktives Mitmachen in gesellschaftlichen Gebilden funktioniert, solange sie Befriedigung bringt. Befriedigung stellt sich ein, wenn das Engagement der Beteiligten Resultate zeitigt, die diese sehen, verstehen und nachvollziehen können. In genau diesem Maße wächst oder schwindet auch die *Identifizierung* mit einem sozialen System. In unseren Systemen entwickelt sich diese Identifizierung derzeit gegen Null.

Daher haben alle anarchistischen Gesellschaftsentwürfe stets darauf abgezielt, auf überschaubaren, kleinen Einheiten *aufzubauen* – was nicht heißen soll, daß sie dabei stehenbleiben. Solche sozialen Gebilde stellen sozusagen die kleinsten Einheiten dar, aus denen sich an-archische Gesellschaften zusammensetzen

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß diese ›kleinen Einheiten‹ sowohl aus geografischen, sachlichen, technischen, ideellen, ethischen oder ästhetischen Gründen entstehen können, ebenso wie aus gegenseitiger Sympathie oder reinen Gründen praktischer Vernunft; auch können zu gleicher Zeit auf gleichem Raum verschiedene Einheiten nebeneinander bzw. miteinander bestehen. Ich kann zum Beispiel gleichzeitig als Bewohner einem Rat meines Stadtviertels angehören, als Vater einer Gruppe, die eine freie Schule betreibt, als Genießer einer Vereinigung »Anarchie und Luxus«, als Schriftsteller einem gewerkschaftsähnlichen Berufsgremium, als verantwortungsvoller Mitmensch einem ökologischen Ausschuß, als Ästhet einer künstlerischen Bohème, als Journalist einer Zeitschriftenredaktion, als Kosmopolit* einer weltweiten Vereinigung von Esperantisten*, als Vielreisender einer Föderation, die die Fahrpläne der Eisenbahn ausarbeitet und so weiter . . .

»Aber, aber . . .« werden die Kritiker einwenden, »das können Sie doch hier und heute alles auch.« Und: »Ist das nicht ein bißchen viel Arbeit und Verantwortung auf einmal?«

Oder: »Wieviele Menschen, glauben Sie, werden wohl so engagiert sein, und freiwillig Interesse für gemeinnützige Arbeiten aufbringen?!«

Versuchen wir, diese Einwände der Reihe nach zu beantworten.

Würden die Menschen mitmachen?

Gewiß kann ich mich zwar hier und heute durchaus auch in all diesen Bereichen engagieren (vorausgesetzt, ich lebe nicht in Staaten wie Birma, Kuba, China, Äquatorialguinea oder dem Sudan). Aber es gibt zwei entscheidende Unterschiede: Ich kann (sofern ich nicht zur Elite gehöre) bei all meinem Engagement *nichts entscheiden* und mein Engagement wird in der Regel auch *nichts bewirken*. Engagement ist bei uns ein Zeitvertreib, ein Ventil für Unmut, bestenfalls ein geduldetes Korrektiv für Arbeit, die sonst niemand machen oder bezahlen will. Die Entscheidungen aber fallen anderswo: im Machtapparat. In einer an-archischen Gesellschaft hingegen wären eben diese ›kleinen Einheiten‹ Träger der Meinungsbildung,

der Lösungssuche, der Konsensfindung* *und gleichzeitig* der Entscheidung, Durchführung und Korrektur von Beschlüssen. Die an-archische Gesellschaft ist das Zusammenspiel dieser ›kleinen Einheiten‹. Es gibt keinen Machtapparat, kein bürokratisches Eigenleben, keine Eliten über ihnen. Stattdessen gäbe es ein System von *Selbstbestimmung, Selbstorganisation und Selbstverwaltung*, getragen von der Verbindung, Zusammenarbeit und Konsensfähigkeit vieler solcher ›kleinen Einheiten‹. Eine solche Verbindung nennen wir *Netzwerk*.

Ob die Menschen in einem solchen System nicht unter der Überlastung zusammenbrächen, oder ob das System nicht durch das Desinteresse der Menschen versagen müßte, ist eine interessante Frage.

Zunächst einmal möchte ich der beeindruckenden Liste von vorhin, in der ich einige Möglichkeiten meines Engagements in einer libertären Gesellschaft aufzählte, eine wichtige Variante hinzufügen: Selbstverständlich hätte ich als desinteressierter oder auch nur als fauler Mensch das Recht zu sagen: »Ich engagiere mich für gar nichts!« Anarchie beruht auf Freiwilligkeit; erzwungene Teilnahme wäre kein Engagement, sondern Knechtschaft und selbstverständlich gibt es auch ein »Recht auf Faulheit«.

Die anarchistische Gesellschaftstheorie spekuliert nun aber darauf, daß, weil sich die Menschen in solchen kleinen Einheiten direkt einbringen können, die *Entfremdung* gering bleibt und die *Identifikation* wächst. Wenn sich aber viele Menschen an sozialen Prozessen beteiligen, sinkt in gleichem Maße die Belastung des Einzelnen. Machen genügend Menschen mit, wäre Selbstverwaltung keine zusätzliche Bürde mehr, sondern eine Selbstverständlichkeit, die nicht irgendwann ›nach Feierabend‹ stattfände, sondern ständig und automatisch in allen Bereichen des Lebens. Sie wäre zu einem Bestandteil von Arbeit und Alltag geworden. So wie der Mensch es heute gewohnt ist, Anordnungen zu bekommen, könnte er es lernen und sich daran gewöhnen, selbst mitzuentcheiden.

Auf diese Weise bekäme die aktive Teilnahme am gesellschaftlichen Leben eine *andere Qualität*: sie würde nicht nur *erträglich*, sondern fast schon zu einer Art *Befriedigung*. Das setzt natürlich voraus, daß auch die Themen, Formen und Rahmenbedingungen anders aussähen als bisher üblich. Ich kann mir kaum vorstellen, daß ich auf Dauer unter den Bedingungen *dieser* Gesellschaft Lust hätte, mich etwa nach acht Stunden ermüdender Arbeit in einem geisttötenden Job während meiner Freizeit noch um die Belange meines Stadtteils zu kümmern. Da wäre ich wohl eher froh, wenn sich da ›ein Amt‹ drum kümmerte. Aber diese Rahmenbedingungen sollen ja in einer libertären Gesellschaft ebenfalls spürbar andere sein².

Wenn wir uns heute soziales Engagement vorstellen, denken wir automatisch an Vereine, Parteien, Interessenverbände, Bürgerinitiativen und ähnliches. Dort besteht das frustrierende Tagesgeschäft in Bürokratie, Auseinandersetzung mit Behörden, Vereinsklingelei und eng gesteckten Grenzen von ›Zuständigkeit‹. Unser gesamtes Leben ist säuberlich portioniert und in dutzende ›Bereiche‹ zerlegt, und über jeden Bereich wacht zu guter Letzt irgendein Amt. Der Anarchismus hingegen zielt auf eine *globale* Organisation des Lebens, in der der Mensch und seine gesellschaftliche Wirklichkeit als etwas *Ganzes* gesehen wird. Leben, Arbeit, Spaß und Freizeit sollen nicht länger künstlich getrennt bleiben. Das hätte zur Folge, daß Menschen, die sich in einer dieser ›kleinen Einheiten‹ mit irgendetwas beschäftigten, sich nicht für ein abstraktes Ziel abrackerten, das mit ihnen direkt wenig zu tun hat.

Sie kümmern sich vielmehr um Dinge, die ihr eigenes Leben ganz direkt, ganz konkret und ganz im Sinne ihrer Wünsche und Vorstellungen beeinflussen. Sie täten das am Arbeitsplatz und zu Hause, in der Nachbarschaft und in spezifischen Gruppen. In vielen Fällen brauchte es dazu nicht einmal eine feste Struktur oder ein besonderes Treffen – es würde zu einer *Handlungsroutine im Alltag*. Dem Menschen wäre der direkte Zugriff auf alle Bereiche seines Lebens zurückgegeben. Die Bereiche, in denen ich mich als »aktiver Menschheitsbürger« in einem solchen System engagieren könnte, beträfen demnach meine Arbeitswelt ebenso wie mein Vergnügen, meine Wohnsituation wie meine Gefühle, meine Ernährung wie mein persönliches Glück oder meine soziale Sicherheit. Das hätte etwas mit *meiner* Lebensqualität zu tun und mit der anderer Menschen.

Triebkraft menschlichen Engagements in einer libertären Gesellschaft wäre also in gewissem Sinne ein *sozialer Egoismus**. Diese Art von »Egoismus« jedoch scheint mir der ehrlichste und gesündeste Impuls, den ich mir denken kann.

Natürlich glauben auch Anarchisten nicht, daß sich in ihrer Gesellschaft *alle* Menschen engagieren. Das wäre auch nicht nötig. Wichtig ist zweierlei: Daß alle Menschen sich einbringen *können*, und daß genug sich einbringen *würden*. Man kann Desinteresse nicht »verbieten«, höchstens Interesse wecken! Diese Betrachtungsweise ist zwar pragmatisch, aber in dem Moment, wo der Anarchismus den Elfenbeinturm der reinen Theorie verläßt, muß er selbstverständlich pragmatisch denken, was ihm gewiß nicht schadet. Daß *alle* Menschen gleichermaßen überzeugt, begeistert und engagiert sein müssen, damit eine libertäre Gesellschaft funktioniere, ist übrigens ein frommes anarchistisches Märchen; schlimmer noch: es ist unanarchistisch. Ganz einfach deshalb, weil eine solche Vorstellung dem *Wesen* des Menschen und seiner Verschiedenheit nicht Rechnung trüge, sondern ihm eine *Ideologie* überstülpen würde. Jedes System aber, das auf hochmotivierte »Heilige« setzt und »Mitläufer« verachtet, muß scheitern.

Im übrigen ist auch der einzelne Mensch kein statisches* Wesen. Jeder durchlebt Phasen von Aktivität und Rückzug, Begeisterung und Resignation. Das würde einem an-archischen System auch nicht schaden, da es auf einen ständigen Wechsel von Menschen bestens eingestellt ist, denn es brauchte immer weniger den Typ der »lebenslänglichen Fachleute«. Daß auf diese Weise immer mehr Menschen sich Fähigkeiten, Wissen und Praktiken in allen möglichen Bereichen aneignen würden, liegt in einer solchen Gesellschaft auf der Hand. Und das ist nach Ansicht der Anarchisten auf Dauer das wirksamste Gegengift gegen Eliten, Bürokratie und Herrschaft.

Kann Vernetzung funktionieren?

Niemand weiß, ob sich dieses soziale Engagement in hinreichendem Maße einstellen würde. Alle sozialen Utopien sind Spekulation. Der springende Punkt dabei ist natürlich die *Funktionsweise* der Vernetzung. Wie soll das auf große Entfernungen geschehen? Wie in Gebilden, die eben nicht mehr klein und überschaubar sind, etwa der Stadt New York? Und was ist, wenn sich Anschauungen so widersprechen, daß kein Konsens möglich ist?

Dieser letzten Frage werden wir in den Kapiteln 17 und 19 nachgehen – die Antworten auf die anderen Fragen liegen zum Teil schon in der Struktur der *Vernetzungssysteme* selbst. In der anarchistischen Theorie funktionieren sie nach demselben Prinzip wie die »kleine

Grundeinheit«, nur, daß sie sich mit Fragen überregionaler Bedeutung befassen: Sie verbinden fremde Menschen miteinander oder organisieren den Austausch von Wissen, Waren und Werten, die zu einem menschenwürdigen Leben nötig sind. Aber auch in ihnen entscheiden keine Eliten, auch in ihnen gilt nicht das Prinzip der Hierarchie, auch ihre Handlungen entstehen in einem horizontalen Prozeß. Dabei sollen – und müssen – sie durchaus effektiv arbeiten und zuverlässig funktionieren. Überregional wichtige Aufgaben werden dabei selbstverständlich *zentral gesteuert*, nicht jedoch *zentralistisch entschieden* – keinem Anarchisten würde es einfallen, etwa die Flugsicherung spontan und dezentral zu ›organisieren‹. Daß es dabei dann eine *Delegierung* geben kann – etwa auf die Ebene von Ausschüssen und Räten – und durchaus auch kompetente und verantwortliche *Fachleute*, ist nur scheinbar ein Widerspruch: Entscheidungsfreiheit ist in erster Linie eine Frage der *Inhalte*, nicht der *Techniken*. Ob diese Ebenen bei der reinen Vernunftkompetenz bleiben oder wiederum neue Herrschaft hervorbringen, hängt entscheidend von drei Voraussetzungen ab: Erstens, daß in der Praxis eine *Transparenz** dieser vernetzten Struktur bewahrt wird: Sie muß durchschaubar bleiben, damit sie von allen Interessierten verstanden werden kann. Zweitens, daß es Systeme gibt, die gewährleisten, daß sie jederzeit *kontrollierbar*, *kritisierbar* und *veränderbar* sind. Drittens, daß die Vernetzungsstrukturen so aufgebaut sind, daß sie nicht als Entscheidungsebene, sondern als *Koordinations Ebene** funktionieren. Sie sollen letztlich die von den Menschen an der Basis gefundene Richtung lediglich abstimmen, umsetzen und ausführen – notfalls auch zurückverweisen, wenn sich Ausführung oder Abstimmung als unmöglich erweisen. Auch diese Frage werden wir im 17. Kapitel noch einmal aufgreifen.

Sind diese Voraussetzungen erfüllt, könnte Anarchie überregional funktionieren – zumindest in der Theorie. Dabei böten dann *Entfernungen* keine größeren Hindernisse als heute auch. Anarchisten wollen ja nicht grundsätzlich auf moderne Kommunikationsmittel verzichten, und prinzipiell reisefeindlich sind sie auch nicht. Zwar gehen sie kritischer und bewußter an elektronische Kommunikation heran, und ein wucherndes Reise- und Transportwesen würde sich in ihrem Modell schon aus dem Grunde reduzieren, weil eine dezentrale, libertäre Wirtschaft viele Dinge, die heute unnütze Transportwege erfordern, in der Region erledigen könnte. Andererseits sehen viele Anarchisten in moderner Kommunikationstechnik durchaus auch interessante Möglichkeiten für eine ›direkte, kommunikative Demokratie‹ libertären Zuschnitts, in der immer mehr Informationen zugänglich und immer weniger Zentren, Wissenshierarchien und Schaltzentralen nötig wären. Obwohl hierbei auch die Gefahr eines Informationsüberflusses gesehen wird, verkennt man nicht Möglichkeiten, die die Elektronik zur technischen Lösung von Kommunikationsproblemen der libertären Utopie beitragen könnte, die noch vor wenigen Jahrzehnten schier unlösbar schienen.

Auch die *Größe* eines sozialen Gebildes scheint grundsätzlich kein Hindernis für das Funktionieren libertärer Vernetzungsstrukturen zu sein. Zwar ist das ganze Schema anarchistischer Organisation absichtlich dafür ausgelegt, die kleine Einheit zu fördern und das Entstehen großer Einheiten zu erschweren, aber das heißt nicht, daß sie nicht auch mit großen Gebilden zurechtkommen würde. Schließlich lassen sich in manchen Fällen größere Zusammenhänge nicht vermeiden, und manchmal sind sie einfach schon da. Wie zum Beispiel die Stadt New York.

Nun mag es ja verschiedene Ansichten darüber geben, ob ein derartig monströses Gebilde überhaupt wünschenswert wäre. In der Tat gibt es die Meinung, Megastädte wie São Paulo, Kalkutta, Mexico-City oder New York überstiegen jedes menschliche Maß und gehörten als in jeder Hinsicht inhuman eigentlich abgeschafft. Die Kritiker beziehen sich dabei wohlge-merkt nicht etwa auf das großstadttypische Flair* oder die unnachahmliche metropolitane* Kultur, sondern auf die Auswirkungen eines urbanen* Molochs, der an seinen eigenen sozi-alen Wucherungen erstickt. Lassen wir diese Frage offen und überlassen wir ihre ›Lösung‹ getrost den Leuten, die in ihnen zu leben verstehen oder ihnen den Rücken kehren werden.

Die *Antwort* auf unsere erste Frage aber finden wir überraschenderweise in solchen Megastädten selbst. Gerade hier hat sich die Überlebensfähigkeit und das Funktionieren von Strukturen erwiesen, die glatt als ›anarchisch‹ bezeichnet werden könnten, auch wenn kaum jemand das tut. Kalkutta beispielsweise ist eine x-Millionen-Stadt, die vom System faktisch aufgegeben wurde. Sie gilt als nicht reformierbar, unregierbar, die Behörden haben aufgehört irgendetwas Kohärentes zu tun. Das Stadtplanungsamt ist seit langem verwaist, die sozialen Einrichtungen haben praktisch kapituliert. Theoretisch müßte diese Stadt schon längst zusammengebrochen sein, aber *die Menschen* in ihr leben weiter. Es gibt soziale Gebilde, Nachbarschaften, gegenseitige Hilfe, soziale Initiativen. Sie stemmen sich gegen Chaos, Krimi-nalität, Willkür, Spekulanten, Elend, Schmutz, Hunger und Krankheit. Und das Leben geht weiter. Aber keine dieser sozialen Zusammenhänge hat den Anspruch oder den Ehrgeiz, die ganze Stadt zu vertreten, zu managen oder gar zu regieren. Ähnliches gibt es aus São Paulo zu berichten und aus Mexiko City. Und daß es in den Schwarzenghettos von Chicago oder New York trotz Elend, Kriminalität und Hoffnungslosigkeit eine starke soziale Solidarität gibt, die besser funktioniert als das staatliche Sozialprogramm, ist allgemein bekannt. All diese Strukturen funktionieren genau darum, weil sich hier Menschen selbst und direkt um ihre Probleme kümmern, in kleinen, überschaubaren Gruppen, inspiriert von einem positiv verstandenen ›sozialen Egoismus‹.

Bitte, Anarchisten behaupten nicht etwa, daß Kalkutta, Chicago oder New York ihren Wunschvorstellungen einer libertären Gesellschaft entsprächen! Das ziemliche Gegenteil dürfte der Fall sein. Was diese Beispiele zeigen sollen, ist, daß es gerade ›an-archische Strukturen‹ sind, die den betroffenen Menschen dabei helfen, in absurd großen Gebilden tatsächlich zu überleben. Sie erweisen sich dabei den staatlichen Strategien* überlegen, die – nicht nur in den Großstädten – mehr und mehr versagen.

Es gibt also eine generelle *Methode*, wie mit Hilfe an-archischer Strukturen die Probleme großer Gebilde angegangen werden können, und die lautet, einfach ausgedrückt: das große Ding muß wieder in kleine Dinge ›zerlegt‹ werden, damit es übersichtlich wird, ein mens-chliches Maß bekommt, und die betroffenen Menschen wieder damit *umgehen* können. Erst dann engagieren sie sich wie selbstverständlich in ihrem gesellschaftlichen Umfeld. Keiner *black community** in der Bronx aber würde es einfallen, etwa für alle Schwarzen New Yorks ›zuständig‹ zu sein oder für sie zu sprechen. Viele solcher *communities* können jedoch zu-sammenarbeiten und gemeinsam gesellschaftliche Tatsachen schaffen, die der Situation aller Schwarzen New Yorks gerecht würden. Das ist nur ein Beispiel eines sozialen Bereiches einer einzelnen Stadt. Und die sterbenden Metropolen sind nur ein einziges Beispiel für viele andere groteske Großgebilde, die Zentralismus, Konzentration, und Machtdenken

hervorbringen. Mit Leichtigkeit ließen sich Analogien* etwa in dem zusammengebrochenen Kunstgebilde der ›Supermacht Sowjetunion‹ finden. Oder, uns besser vertraut, in dem Beispiel, wie siebzehn Millionen Deutsche in der DDR vierzig Jahre zentralistischer Planwirtschaft überlebten: indem sie nämlich völlig ungelekt, planlos und intuitiv* eine mächtige Nebenrealität mit eigener Gegenökonomie schufen. Diese ›Subkultur‹, von der offiziellen Gesellschaft ignoriert, gründete sich auf kleine Gruppen nachbarschaftlicher Zusammenhänge: Schwarzarbeit, Improvisation, gegenseitige Hilfe, Materialklau, Solidarität, Sabotage, Tauschwirtschaft, Schwänzen, Gegenkultur und den dezentralen Aufbau von Widerstand und Opposition. All das half nicht nur beim Überleben in einem nicht-menschengerechten System, sondern führte einen der bestorganisiertesten und -geschützten Zentralstaaten der Welt sang- und klanglos in den Zusammenbruch. Das macht Mut! Die Tatsache, daß diese ›Kultur an-archischer Sekundärtugenden‹ ihrerseits so sang- und klanglos von unserer westlichen Videoclip-Gesellschaft geschluckt werden konnte, sagt wenig über die Qualität jener alten DDR-Anti-Gesellschaft aus – dafür umso mehr über den Mangel an Kraft und Alternativen, etwa seitens der westdeutschen Libertären.

Wir erleben heute weltweit den schleichenden Bankrott aller Organisations- und Steuersysteme, die auf Zentralismus, Hierarchie, Machtkonzentration und Wachstum aufgebaut sind. Solche Strukturen stoßen überall an ihre Grenzen und scheitern immer häufiger. Die unerwartete Krise des ›Modells Supermacht‹ in West und Ost ist hierfür ein Indiz, und die Tatsache, daß Europa in einer kleinkarierten Nachahmungstat versucht, sich an diesen Geisterzug anzuhängen, beweist lediglich einen Mangel an Weitblick und Weltblick.

Ist Vernetzung leistungsfähig?

Spätestens hier stellt sich aber die Frage nach der *Leistungsfähigkeit* der anarchistischen Alternative. Ich bin dieser Frage bisher aus dem Blickwinkel der Anarchisten nachgegangen. Beenden möchte ich die Betrachtung dazu mit der Perspektive von Leuten, die eher zu den Gegnern der Anarchie zu rechnen sind.

Multinationale Konzerne wie etwa VW oder IBM sind seit geraumer Zeit damit beschäftigt, ihre großen sozialökonomischen Gebilde in kleine, überschaubare Bereiche zu zergliedern. Hierarchische Strukturen werden abgebaut, gleichberechtigte Gruppen von Menschen sollen im Konsens Problemlösungen finden und dürfen auch mitentscheiden. Von größerer Transparenz und direkter Beteiligung der Mitarbeiter erhoffen sich die Unternehmen verstärkte Identifikation und erhöhtes Engagement. Kommt uns das nicht bekannt vor? IBM nennt das natürlich nicht Selbstverwaltung oder Anarchie, sondern verkauft das als Teil seiner neuen *corporate identity*. Bei der UNESCO laufen Forschungsvorhaben, bei denen es um ›Modelle weltweiter Vernetzung kleiner, dezentraler Einheiten‹ geht. Mit Ähnlichem beschäftigt sich der Club of Rome. Evangelische Akademien und Managerschulen, querdenkende Jesuiten und ein leibhaftiger Berliner Innensenator stoßen bei ihrer verzweifelten Suche nach *leistungsfähigeren* Strukturen immer häufiger auf Modelle, wie sie Anarchisten seit Generationen nicht müde werden zu vertreten. Ja, sogar das Österreichische Bundesheer denkt laut darüber nach, wie es seine Effektivität mit einem *Abbau* von Hierarchie, Zentralismus und Autorität fördern könnte.

Das muß man sich auf der Zunge zergehen lassen: libertäre Strukturen zur Leistungssteigerung einer *Armee!*

Was will ich damit sagen? Nicht, daß all diese Herren mitsamt ihren Institutionen den Weg zur Anarchie eingeschlagen hätten. In den meisten Fällen haben sie gar keine Ahnung von dem an-archischen Hintergrund dessen, was sie da zu entdecken beginnen. Sie haben allenfalls die Hälfte der Lösung gefunden, und diese kaum richtig verstanden. Ein lebender Beweis hierfür ist zweifellos *Hans A. Pestalozzi*, ehemaliger Leiter des Schweizer »Duttweiler-Instituts«, einer renommierten europäischen »Denkfabrik für Führungskräfte: In dem Moment, als er bei seiner Suche nach Alternativen mit erkennbarer Freude auf den Anarchismus stieß, wurde er gefeuert.

Nein, meine Schlußfolgerung ist indirekt. Wir waren der Frage nachgegangen, ob libertäre Strukturen als *leistungsfähig* einzuschätzen sind. Nun, hier haben wir prominenteste Vertreter des kausalen* Denkens, Jünger des technokratischen* Managements, Führungskräfte, die nur an greifbaren und handfesten Resultaten interessiert sind. Und ausgerechnet die kommen auf der Suche nach Modellen, mit denen sie glauben, Menschen zu motivieren, um das Funktionieren ihrer globalen Maschinerie zu retten, auf libertäre Strukturen. Wenn das kein Argument ist!

Ich teile von diesem Glauben übrigens nur den ersten Teil: daß solche Strukturen die Menschen – zumindest zeitweise – zu mehr Engagement bringen können. Aber mit Sicherheit werden andere *Strukturen* allein dieses System nicht retten können. Es ist nicht zu retten. Das war gemeint, als ich gerade sagte: Sie haben nur die Hälfte verstanden.

Wenn ein Konzern wie IBM Autorität reduziert und Zentralismus abbaut, so tut er das mit einer ganz anderen *Absicht* als Anarchisten, die gleiches fordern. IBM will die Effektivität seines Konzerns steigern, seinen Profit maximieren. Der Rest der Welt ist dabei ziemlich egal. Die zentralen Fragen von Herrschaft, Ausbeutung oder etwa Ökologie stehen nicht zur Debatte. Anarchisten hingegen erhoffen sich von den gleichen Strukturen ein Mittel zur Erreichung eines herrschaftsfreien Zustandes, ein *Instrumentarium* für das Funktionieren der Anarchie.

Wir haben uns in diesem Kapitel mit *Strukturen* befaßt. Strukturen aber sind nur *Formen*. Es kommt jedoch ganz erheblich auf die *Inhalte* an, auf die *Ethik*, die mit den Strukturen verbunden wird. Gewisse Strukturen können für eine bestimmte Ethik besonders geeignet sein. Die Vernetzung dezentraler, kleiner Einheiten ist mit Sicherheit eine sehr geeignete Struktur für die anarchistische Ethik (und es ist sehr zweifelhaft, ob sie zur Rettung der Profitwelt auch nur annähernd so gut taugt, wie die erwähnten Herren sich das erhoffen) – aber *von selbst* und *an sich* besagt eine Struktur noch gar nichts über die *Qualität* dessen, was dabei herauskommt. Zynischstes Beispiel dafür dürfte wohl die Tatsache sein, daß die Nazis es selbst in ihren Konzentrationslagern verstanden, gewisse Formen der »Selbstverwaltung« von Gefangenen in den Dienst ihrer Massenvernichtung zu stellen ...

Allerdings darf man nicht in den Irrtum verfallen, eine gute Struktur schon deshalb als schlecht oder verwerflich anzusehen, weil ein Gegner sie für die falschen Ziele einzusetzen versucht. Das ist genauso dumm wie der Glaube daran, daß sich eine »richtige Struktur« ohne die passende Ethik in befreiende Aktion und befreite Alternativen umwandeln müsse.

Eines jedoch läßt sich aus all diesen Überlegungen ableiten: Anarchisten haben keineswegs ein Monopol auf gute Ideen, und wenn andere Menschen zu ähnlichen Erkenntnissen kommen, zeigt es im Grunde nur, daß libertäre Ideen so abwegig nicht sein können. Darüber sollten Anarchisten sich eigentlich freuen. Stattdessen erregen sie sich oft und gerne in rechthaberischer Eifersüchtelei und mokieren sich mit Vorliebe über fremden Stallgeruch: Kommen die Ideen nicht aus dem eigenen politischen Lager, bleiben sie in aller Regel verdächtig. Ich denke hierbei weniger an IBM, sondern mehr an Menschen wie Leopold Kohr, den österreichischen Publizisten, der das modisch gewordene Schlagwort *small is beautiful* prägte. Er war beileibe kein Anarchist, hatte im Gegenteil eher einen konservativ-katholischen Hintergrund, was ihn aber offenbar nicht daran hinderte, in Fragen der Gesellschaftsstruktur einen scharfen, analytischen Blick zu beweisen. Oder an die Diskussion in der modernen Naturwissenschaft, die heute mit Hilfe der ›Chaos-Theorie‹ das Paradox erforscht, daß es offenbar keine praktischen Regeln oder überall gleich anwendbaren Naturgesetze von Ursache und Wirkung gibt, mit denen die natürlichen Phänomene berechnet werden könnten, obwohl doch ›die Natur‹ in diesem Chaos erstaunlich vital und erfolgreich ihr Leben organisiert. Oder an die Zigtausende von Menschen, die seit über 20 Jahren den Organisationsformen von Vereinen und Parteien den Rücken kehren, um ihre Anliegen in *Bürgerinitiativen* und *Basisinitiativen* zu vertreten, sich munter miteinander vernetzen und auf diese Weise die politisch-soziale Wirklichkeit unseres Landes spürbar beeinflußt haben.

Ein Blick in die Praxis

Es hat den Anschein, daß sich die meisten Anarchisten mit der einfachen Erkenntnis schwer tun, daß an-archische Strukturen, Formen und Ideen nicht an anarchistische Theorie und Ideologie gebunden sind. Dabei ließen sich für diese Annahme noch viele weitere Beispiele finden, und im Grunde müßten sie jeden Anarchisten ermutigen, zeigen sie doch, daß ihre Ideen im Grunde so naheliegend sind, daß sie quasi überall ›in der Luft liegen‹. Aber Anarchisten pflegen ihre Berührungsgängste mit großer Hingabe und überwinden sie meist nur dann, wenn prominente Denker wie Pestalozzi oder der Linguist und Strukturalist *Noam Chomsky* von sich aus zum Anarchismus finden. Dabei würde es ihren Überzeugungen keineswegs widersprechen, ein wenig mutiger querbeet und interdisziplinär* zu denken und zu handeln. Denn beides: intuitiv-anarchisches Spontanhandeln und bewußt anarchistisches Vorgehen könnten sich ohne Frage gegenseitig bereichern.

Dabei gibt es sie eigentlich schon, diese gegenseitige Verbindung, und die Grenze zwischen bewußtem und intuitivem Handeln ist in vielen Fällen fließend. In zahllosen Bereichen der Gesellschaft beginnt das Denken in *hierarchischen Strukturen* zu bröckeln, um einem Denken in *an-archischen Strukturen* Platz zu machen. Es ist dabei nicht immer genau auszumachen, ob dieser Prozeß nun ein bewußter Rückgriff auf den Anarchismus ist oder eine ›Eigenentdeckung‹. Im Grunde ist das auch keine wichtige Frage. Wichtig ist, wie sich der Anarchismus hierzu verhält.³

Nach soviel *Struktur, Theorie* und *Spekulation* noch ein abschließender Blick in die *Praxis*. Alles, was in diesem Kapitel ausgebreitet wurde, ist vom Prinzip her nichts Neues im Anar-

chismus. Die Theorien von Dezentralität, kleinen Einheiten, Selbstorganisation und Vernetzung sind zwar in den letzten Jahrzehnten sehr viel klarer und schärfer entwickelt worden, im Grunde aber ein alter Hut. Früher nannte man Vernetzung eben *Föderation* – ein Wort, das im heutigen politischen Sprachgebrauch eine eher harmlose Bedeutung bekommen hat, weshalb ich den moderneren Begriff vorgezogen habe.

In der Tat *haben* sich solche Strukturen bereits in etlichen anarchistischen oder anarcho-iden* Beispielen praktisch bewährt. Alle kann ich hier nicht aufzählen, manche werden wir noch näher kennenlernen. Erinnern will ich nur daran, daß Anarchisten auf diese Weise zum Beispiel sehr effektiv die Millionenstadt Barcelona verwaltet haben⁴ und darüberhinaus das soziale Leben ganzer Provinzen. Die jüdischen Kibbuzim sind ein sehr lehrreiches Beispiel dezentraler Vernetzung, anarchistisch inspiriert und viel älter als der Staat Israel.⁵ Zur Blütezeit des Anarchosyndikalismus haben sich Millionen von Mitgliedern anarchistischer Gewerkschaften weltweit vernetzt und ohne Zentralismus und Hierarchie erfolgreich organisiert.⁶ Und die chaotisch-dezentrale Massenbewegung eines Mahatma Gandhi zwang in Indien das britische Weltreich in die Knie – ohne Gewalt und ohne Machtapparat.⁷

Literatur: Colin Ward: *Anarchismus als Organisationstheorie* Siegen 1983, Winddruck, 43 S. / ders.: *Harmonie durch Vielfalt* in: *Unter dem Pflaster liegt der Strand* Bd. 3, Berlin 1976, Karin Kramer, 192 S. / Paul Feyerabend: *Experten in einer freien Gesellschaft* ebda. / George Woodcock: *Das dezentrale Potential* in: ders.: *Traditionen der Freiheit* Mülheim/ Ruhr 1988, Trafik, 144 S. / Karl Hahn: *Föderalismus, die demokratische Alternative* München 1975, E.A.Vögel, 357 S. / N.N.: *Die Organisation der autonomen Zellen* Osnabrück o.J. (1971?), 24 S.

- 1) *Siehe Kapitel 4!*
- 2) *Siehe Kapitel 14!*
- 3) *Siehe Kapitel 38!*
- 4) *Siehe Kapitel 44!*
- 5) *Siehe Kapitel 35!*
- 6) *Siehe Kapitel 32!*
- 7) *Siehe Kapitel 36!*

»Was wissen wir, ob Weltenschöpfungen nicht die Folgen von stürzenden Sandkörnern sind?«

- Victor Hugo -

GANZ GEWISS HABEN SIE SICH schon einmal über die Wettervorhersage geärgert. Ob sie stimmt oder nicht, gleicht einem Lotteriespiel. Das reinste Chaos! Weshalb aber ist, bei all den technischen Möglichkeiten, bei unzähligen Meßdaten und Computersimulation* keine genaue Prognose* möglich?

Diese Frage stellte sich auch der verzweifelte Meteorologe *Edward Lorenz*, der eben dies 1963 im Massachusetts Institute of Technology versuchte. Bei nur minimalen Abweichungen seiner Ausgangsdaten kam es jedoch stets zu ungeheuer großen Abweichungen bei den Resultaten. Lorenz stand vor dem Chaos, versuchte es zu ergründen und kam ihm auf die Spur. Als Zwischenergebnis wurde die inzwischen oft kolportierte* Erkenntnis formuliert, daß theoretisch der Flügelschlag eines Schmetterlings in China genügt, um zwei Wochen später in Amerika einen Wirbelsturm auszulösen.

Hinter diesem scheinbaren Unsinn verbirgt sich die einfache Erkenntnis, daß die Natur nicht berechenbar ist, denn sie ist ein ›komplexes System‹, dessen Eigenschaften ›nicht linear*‹ sind. Die klassische Wissenschaft hingegen war stets von linearen Bedingungen ausgegangen, auf denen sie ihre Naturgesetze aufbaute. Diese Naturgesetze ›stimmen‹ zwar, aber eben nur unter künstlich vereinfachten Bedingungen. Die zahlreichen ›Wechselwirkungen‹ im ›nichtlinearen Systemen Natur‹ aber führen zu dem, was wir alle aus eigener Lebensanschauung kennen: daß nämlich die meisten Naturphänomene nicht durchschaubar, nicht vorhersehbar und nicht berechenbar sind – mit einem Wort: *chaotisch*. Wie in Wirklichkeit (und nicht im Labor unter *linearen*, also vereinfachten Bedingungen) ein Pendel schlägt, wohin eine Roulettekugel rollt, welche Gestalt eine Wolke annimmt, wie die Milch im Kaffee strudelt, wie ein Gletscher oder ein Baum wächst oder wie sich eben das ›komplexe Phänomen Wetter‹ entwickelt, kann gerade *nicht* vorhergesagt und berechnet werden. Außerhalb des Labors und der theoretischen Versuchsanordnungen, die alles Störende eliminieren*, bestimmt eben nicht die gedanklich-abstrakte *Vereinfachung*, sondern die tatsächlich-natürliche Komplexität. Und dabei sind nichtlineare ›Aufbaumechanismen‹ am Werk, die dazu führen, daß sich scheinbar belanglos-minimale Schwankungen der Anfangsbedingungen eines Zustandes durch ›Rückkopplungen‹ derart aufschaukeln, daß ihr Endzustand nicht mehr berechenbar ist. Wie eben jene Sache mit dem Schmetterling und dem Wirbelsturm.

Minimale Unterschiede wurden von der klassischen Wissenschaft bisher vernachlässigt. Da die Wirklichkeit ›Natur‹ dies aber nicht tut, und da diese Kleinigkeiten enorme Auswirkungen haben, erweist sich die *Vereinfachung* der ›linearen Wissenschaft als untauglich, die Natur völlig zu verstehen, geschweige denn, sie zu beherrschen, was ja seit jeher der Traum aller angewandten Wissenschaft war. Chaos ist, weil unberechenbar, auch unbeherrschbar.

Edward Lorenz war unversehens auf atemberaubend spannende Zusammenhänge gestoßen, die ihn nicht mehr losließen. Es war klar, daß sich Klima nicht prognostizieren* läßt,

und es ließ sich auch sagen, warum. Statt sich weiter der Wettervorhersage zu widmen, ging er den Fragen nach, die sich aus dieser Tatsache ergaben und wurde so zu einem der Begründer dessen, was wir heute salopp* die *Chaostheorie* nennen, von Wissenschaftlern aber lieber als *Nichtlinearität*, *Strukturwissenschaft* oder *Theorie komplexer Systeme* bezeichnet wird. Aber das war erst der Anfang.

Etwa zur gleichen Zeit plagte sich der polnischstämmige Physiker *Benoit Mandelbrot* in einem Forschungszentrum der IBM bei New York mit Fehlern herum, die bei der Datenübertragung durch Telefonleitungen immer wieder auftraten. Diese Fehler schienen völlig chaotisch, hatten aber die merkwürdige Eigenschaft, stets gehäuft aufzutreten, unterbrochen von längeren fehlerfreien Perioden. Solche fehlerfreien Abschnitte wiederholten sich jedoch auch in jeder Fehlerhäufung wiederum in derselben Struktur. Je weiter er ins Detail ging, desto kleiner erschien wieder dasselbe Muster. Hinter dieser ›*Selbstähnlichkeit*‹ vermutete Mandelbrot mit Recht mehr als nur Zufall.

Mit Hilfe der experimentellen Mathematik versuchte er, das Chaos in Formeln zu fassen. Inzwischen standen leistungsfähige Computer zur Verfügung, die als fleißige Rechenknechte nicht nur unzählige Rechengänge schnell erledigten, sondern diese auch noch als Grafik auf dem Bildschirm abbilden konnten. Mandelbrot unterzog Zahlen der mathematischen Rückkopplung einer nichtlinearen Gleichung, aufgrund deren Ergebnis entschieden wurde, ob der ›Punkt‹ abgebildet werden soll oder nicht. Hinter dem Begriff ›Rückkopplung‹ verbirgt sich der Trick, daß das Ergebnis wieder in die Startformel ›eingefüttert‹ wird. Mit Hilfe einer relativ einfachen quadratischen Funktion wurde Mandelbrot 1980 zum Vater des ›*Apfelmännchens*‹, einer inzwischen berühmt gewordenen Computerfigur, die ihren Spitznamen einer eigenartigen Symmetrie verdankt, die auf den ersten Blick an mehrere aufeinandergesetzte Äpfel verschiedener Größe erinnert. Sie ist nicht nur ästhetisch schön, sondern auch in der Lage, optisch die ›Selbstähnlichkeit‹ beeindruckend zu demonstrieren: In den Konturen wiederholen sich ständig und scheinbar wirt bizarre, verästelte Formen, die, je mehr man die Grafik rechnerisch vergrößert, immer wieder in verwirrender Vielfalt auftauchen. Sie sind sich alle irgendwie ähnlich aber nicht identisch und erinnern verblüffend an Formen, wie wir sie auch aus der Natur kennen.

Solche Figuren zu ›berechnen‹ oder zu ›vermessen‹, erwies sich als unmöglich. Weder ihrer Fläche noch ihrem Umfang war mit den geometrischen Grundelementen wie Linie, Fläche oder Würfel beizukommen. Idealiert-erdachte Objekte wie Pyramide, Würfel oder Kugel haben eine ganzzahlige Dimension, aber solche Körper gibt es in der Natur nicht, wie jedes genaue Hinsehen beweist. Bei einem kugelförmigen Wollknäuel überzeugt der bloße Anblick, beim Kopf der Blick durch die Lupe und bei einer Kugel aus Elfenbein der durch ein leistungsstarkes Mikroskop. Natürliche – also ›*chaotische*‹ – Objekte haben im Gegensatz dazu keine ganzzahlige Dimension, also nicht eins, zwei oder drei, sondern einen Wert dazwischen – im Fall der Küstenlinie Englands etwa 1,5. Mandelbrot gab solchen Zwischendimensionen den Namen ›*Fraktale*‹. Ihre Zahl ist ein brauchbares Maß dafür, wie ›zerklüftet‹ das *fraktale Gebilde* ist.

Die Wissenschaft hatte also entdeckt, daß sie etwa die Aufgabe ›Berechnen Sie die Oberfläche einer Katze samt Haaren‹ nie würde lösen können, und fahndete erfolgreich nach der Struktur dieses Problems. Fraktale sind demnach nicht mehr recht Linie, aber auch noch

nicht richtig Fläche; etwas, was es in der Trigonometrie eigentlich nicht gibt. In der Natur aber sehr wohl: Die meisten natürlichen Formen wie Pflanzen, Wolken oder Gebirge haben ›fraktale Eigenschaften‹. Daher erstaunt es auch nicht, daß alle möglichen Computerbilder, die aus verschiedensten fraktalen Formeln entstehen, natürlichen Formen verblüffend ähneln. Ebenso sind viele natürliche Gebilde *selbstähnlich*. Wir kennen das vom Rand des Farns ebenso wie von den Verzweigungen und Verästelungen bei Baum und Blatt, bei Küstenlinien, Gebirgsformen, Gletscheroberflächen, Eiskristallen oder Molekülstrukturen. Künstliche Selbstähnlichkeiten schafft der Mensch als kreative Schöpfung etwa in Ornamentmustern oder Arabesken, die kleine Formen in großen wiederholen und die wir vielleicht deshalb so reizvoll finden, weil sie uns – genau wie die fraktalen Computergrafiken – an Formen erinnern, die wir aus der Natur kennen. Eben – *chaotische* Formen.

Revolution des Denkens

Mit den Begriffen ›nichtlinearer, komplexer Systeme‹ und dem Handwerkszeug der ›fraktalen Dimension‹ war der Startschuß zu der wild wuchernden, untereinander zerstrittenen und keineswegs abgeschlossenen neuen *Denkrichtung Chaostheorie* gefallen. Es gibt einen guten Grund, diese Entwicklung hier relativ ausführlich darzustellen: Die Chaostheorie steht für den Beginn eines wissenschaftlichen Paradigmenwechsels. Es geht also um eine Neufassung der methodischen und philosophischen Herangehensweise der Wissenschaft an Natur und Mensch, mithin um eine Revolution des Denkens. Und Revolutionen des Denkens ziehen auch Veränderungen im sozialen Leben nach sich.

Vor *Newton* galt die Bibel und nach *Newton* der Determinismus*. Niemand wird behaupten, daß diese wissenschaftstheoretischen Hintergründe nicht nachhaltig das reale Leben beeinflusst hätten. Nicht umsonst spricht man vom wissenschaftlichen ›*Weltbild*‹. Vor der Aufklärung wurden Menschen, die bestritten, daß die Sonne um die Erde kreiste oder nicht an den göttlichen Schöpfungsplan glaubten, als Ketzer verbrannt. Eine zwar weniger blutige aber trotzdem folgenschwere intellektuelle Tyrannei* lastet seit der Aufklärung auf denjenigen, die den Kern des Determinismus anzweifeln, *alles* sei durch Ursache und Wirkung erklärbar, also vorhersehbar und berechenbar, wobei der menschliche Wille keine Bedeutung habe. Wie so oft bei der Anwendung von Theorien nahm übrigens *Newton* selbst die Schlußfolgerungen aus seinen mechanischen Gesetzen bei weitem nicht so ernst wie seine späteren Anhänger.

Seit *Laplace* unter Berufung auf *Newton* behauptete, die Welt sei im Grunde nichts als eine Summe von Maschinen und daher mit Hilfe der Mechanik im Prinzip berechenbar, behauptete die Philosophie der Aufklärung Ähnliches über das Wesen des Menschen und die soziale Entwicklung. Der starre Determinismus von *Marx* ›historischem Materialismus‹ ist davon nur ein legitimes Kind.

Deshalb kann es uns nicht egal sein, wenn sich durch die Einsichten der Chaostheorie plötzlich die Grenzen zwischen Physik und Ökologie, Chemie und Soziologie, Mathematik und Philosophie verwischen, und wenn die Wissenschaft beginnt, sich von theoretischen Modellen abstrakter Gleichmacherei abzuwenden, um in die chaotischen Strukturen der natürlichen Phänomene einzudringen.

Uns interessiert hier nicht die höhere Mathematik, sondern das *neue Weltbild*, das sich hinter der Chaostheorie versteckt und hier und da zaghaft hervorschaut.

Bruchstücke davon werden deutlich, wenn etwa der Physiker *Bernd-Olaf Küppers* vom Max-Planck-Institut für biophysikalische Chemie in Göttingen davon spricht, daß »die kreative, bunte, vielgestaltige Welt nun wieder ins Zentrum akademischer Neugier rückt«. Nach seiner Interpretation der Chaostheorie führen beispielsweise die erstmals untersuchten *Rückkopplungs-Phänomene* dazu, daß der Endzustand eines Systems nicht ein für allemal fixiert ist, sondern zum Ausgangspunkt einer neuen Entwicklung wird. Sein Statement gipfelt in der Aussage, daß sich die Welt selbst organisiert: »Treten natürliche Auslese- und Optimierungsprozesse hinzu, kann eine ›Selbstorganisation‹ der Materie in Gang kommen. (...) Dieselben Wechselwirkungen, die ein System nichtberechenbar machen, sind also letztendlich auch die Quelle für dessen Komplexität.« Küppers spricht hier nicht von Politik oder sozialen Strukturen, sondern von »Materie«, fügt aber selbst hinzu: »Dies wird Rückwirkungen auf unser wissenschaftliches Weltbild haben und damit auch auf das Selbstverständnis der Menschheit, denn wissenschaftliche Erkenntnisse haben seit eh und je Weltanschauungen beeinflusst. (...) Sie [die Wissenschaft] macht auch das Unberechenbare wieder ›berechenbar‹, indem sie uns die Augen öffnet für Chaos und für Nichtlinearität als Quelle der bunten Vielfalt unserer Welt.«

Nun gut, die Wissenschaft hat also die Komplexität der realen Natur entdeckt und beginnt, sie zu erforschen. Alles, was sie dabei nicht berechnen kann, nennt sie ›Chaos‹. Dabei ist ihr aufgegangen, daß ein Kopf keine Kugel ist, ein Penis kein Zylinder und ein Busen kein Kegel, worüber sie sich sehr gewundert hat – Sie und ich wissen das aber schon lange.

Was hat das aber alles mit Anarchie zu tun?

Direkt nichts, aber indirekt eine ganze Menge.

Das brutale und das sanfte Chaos

Bisher wurde in diesem Buch das Wort ›Chaos‹ widersprüchlich verwendet. Einmal wurde behauptet, Anarchie sei *kein* Chaos, dann wieder wurde Chaos im Leben geradezu gefordert. Wie ist das zu erklären – sind Anarchos nun ›Chaoten‹ oder nicht?

Nun, ich habe das Wort ganz einfach im landläufigen Sinne benutzt, als *Unordnung*. Was aber heißt Unordnung eigentlich? Da gibt es zwei Sichtweisen:

Zum einen, wenn etwas so chaotisch ist, daß *nichts funktioniert*. Dann bringt die Unordnung Katastrophen für das System hervor. Dies ist die *negative Definition*, und angewandt auf die menschliche Gesellschaft möchte ich sie das *›brutale Chaos‹* nennen. Diese Wortbedeutung von Chaos ist gemeint, wenn der Anarchismus etwa die verheerende Unordnung des staatlichen Systems und seiner Wirtschaft kritisiert und von sich selbst behauptet, »Anarchie ist nicht Chaos, sondern Ordnung ohne Herrschaft«.

Zum anderen, wenn etwas so kompliziert ist, daß *wir es nicht verstehen*. Das bedeutet keineswegs, daß dieses ›Chaos-System‹ etwa nicht funktionieren würde – im Gegenteil! Etwas so komplex-chaotisch wie die Natur funktioniert hervorragend, nur, wir begreifen sie kaum, und deshalb nennen wir sie ›chaotisch‹. Diese positive Bedeutung des Wortes ›Chaos‹ war angesprochen, wenn es beispielsweise im Kapitel über Lebensart hieß, das Leben solle

»bunt, vielfältig, kreativ und chaotisch« sein. Im sozialen Bereich würde ich dies das »*sanfte Chaos*« nennen.

Was die wissenschaftliche Chaostheorie betrifft, so bezieht sie sich ganz eindeutig auf diese zweite Form. Sie beschreibt keine Systeme, die nicht funktionieren, sondern Systeme, die funktionieren, ohne daß sie vorhersagbar wären. Küppers schreibt: »Chaos ist also hier im Grunde genommen nur ein anderes Wort für das Unberechenbare«.

Im »brutalen Chaos« gibt es kein System, es regiert der zerstörerische Zufall. Im »sanften Chaos« ist System, aber es ist schwer zu begreifen. Alles das, was die Chaostheorie beschreibt, ist Chaos mit System.

Menschen und Moleküle sind nicht dasselbe

Das scheint nun alles wunderschön auf den Anarchismus zu passen. Wir brauchen nur Molekülgitter mit Menschen gleichzusetzen, und schon erkennen wir, daß auch der Anarchismus als *soziale Theorie* »bunt, vielfältig und komplex« ist, sich »selbstverwaltet« organisiert und ein System ist, dessen »Endzustand Ausgangspunkt einer neuen Entwicklung« ist. Auch der Anarchismus schlägt eine Struktur vor, die uns »chaotisch« erscheint, weil wir sie nicht ohne weiteres verstehen, die aber – so behaupten wenigstens die Anarchisten – hervorragend funktioniert. Wunderbar.

Aber Vorsicht! Anarchismus ist nicht Natur und Natur ist nicht anarchistisch. Möglicherweise haben sie vergleichbare Strukturen, und Anarchisten vermuten, daß ihr horizontal-»chaotisches« Sozialsystem sich besser mit der Natur verträgt, als das vertikal-hierarchische. Das mag stimmen, aber dennoch ist es nicht *dasselbe*. Verfallen wir nicht in den Fehler der Aufklärung, die innere Logik von Newtons mechanischen Gesetzen einfach auf die Menschheit zu übertragen!

Naturwissenschaften versuchen, die real existierende Natur zu beschreiben, zu begreifen und zu interpretieren. *Soziale Systeme* aber kommen vom Menschen und sind für den Menschen gedacht, sie sind *subjektiv* und in ihnen spiegeln sich neben Erkenntnissen auch Wünsche. Die Naturwissenschaft darf nicht sagen, wie sie's gerne hätte, sondern, wie's ist. Der Mensch aber darf das wohl (und der Anarchismus tut dies sehr heftig).

Nun scheinen zwar Chaosforscher wie der Chemie-Nobelpreisträger *Ilya Prigogine* oder der Stuttgarter Physikprofessor *Hermann Haken* auch die menschliche Gesellschaft als ein »nichtlineares, dynamisches System« zu betrachten, was man ja als *sprachliche* Analogie durchaus noch akzeptieren kann. Sobald aber die Naturwissenschaft beginnt, ihre Computersimulationen von Schneeflocken und Molekülketten auf die sozialen Zusammenhänge lebendiger Menschen zu projizieren, vergißt sie ganz einfach das, was den Menschen ausmacht: den *subjektiven Faktor*, oder, anders ausgedrückt, den *Willen*. Der Philosoph und Wissenschaftstheoretiker *Paul Feyerabend*, der durch seine »anarchistische Erkenntnistheorie« bekannt wurde, meint hierzu: »Was aber den Prigogine selbst betrifft, so erfüllen mich seine Ideen keineswegs mit Freude. Was dahintersteckt, ist der Versuch, eine umfassende und einheitliche Theorie aller wichtigen Erscheinungen in der Welt zu finden, das heißt, (...) eine neue intellektuelle Tyrannei, die selbst die Humanoria* auf die Monotonie* eines einzigen Schemas reduzieren will.«

Diese Befürchtung ist nicht so weit hergeholt. Heute werden mit der Chaostheorie in einem Aufwasch die Bildung von Eiskristallen und die französischen Jugendrevolten, der Umfang des Apfelmännchens und die Geldzirkulation ›erklärt‹, und vermutlich wird es nicht mehr lange dauern, bis das Pentagon* an Microsoft den Auftrag vergibt, die soziale Revolution zu simulieren und als fraktales Diagramm* auszudrucken.

Im Moment ist die Chaostheorie eine Modeerscheinung – ein Steinbruch, in dem sich jeder bedient. Während der Göttinger Nobelpreisträger *Manfred Eigen* hier (durchaus seriös) die biochemischen Bausteine findet, um die Lücken der Darwinschen Evolutionstheorie zu schließen, suchen sich zur gleichen Zeit (bedeutend weniger seriös) sogenannte ›Kreationisten‹ die Brocken heraus, mit denen sie glauben, die Idee eines ›göttlichen Schöpfungsplans‹ retten zu können, und es ist wohl nur noch eine Frage der Zeit, bis die Chaostheorie auf der Titelseite des »Wachturm« zum Beweis von Jehovas Allmacht herangezogen wird. Das alles ist nicht die Schuld der Chaosforschung, sondern nur die übliche Begleiterscheinung eines jeden wissenschaftlichen Paradigmenwechsels, an die sich die Anarchisten (wie seriös auch immer) nicht anhängen müssen.

Darum geht es auch gar nicht.

Worauf es ankommt, ist meiner Meinung nach die *Chance*, die in einem neuen naturwissenschaftlichen Weltbild liegen kann:

Wissenschaftliche Theorien sind Krücken, mit deren Hilfe wir uns einen Weg durch die Realität bahnen. Sie sind nicht die Realität, sondern Hilfsmittel zu ihrem Verständnis. Wenn heute gesagt wird, die Chaostheorie »löst die Newtonsche Physik ab«, so ist das ausgemachter Unsinn. Nach wie vor ›stimmt‹ jeder Versuch der ›linearen‹ Mechanik im Labor, so wie er vorgestern gestimmt hat. Und offenkundig kommen wir im Maschinenbau mit den mechanischen Gesetzen besser zurecht als mit der Chaostheorie. Was neue Theorien verändern, ist das *Weltbild*, denn sie verschieben den Blickwinkel, unter dem Phänomene erforscht werden.

Bedeutung für den Anarchismus

Diese Verschiebung des Blickwinkels ist für den Anarchismus als soziale Theorie interessant.

Bisher war die Wissenschaft auf *Vereinfachung* eingestellt, nun wendet sie sich der *Komplexität* zu. Die verhängnisvolle Einseitigkeit des Determinismus kommt eindeutig aus der Physik, jenem »*terrible simplificateur*«*, von dem kein geringerer als Albert Einstein sagte, daß seine »Klarheit und Einfachheit nur auf Kosten der Vollständigkeit der Erkenntnis« möglich ist. In der realen Welt aber ist, wie der Wissenschaftsautor *Rudolf von Woldeck* sagt, »Einfachheit eine sehr seltene Sache«.

Wenn aber die Wissenschaft – endlich! – Komplexität, Vielfalt, Gegensätzlichkeit, Buntheit und Steuerungssysteme der Selbstorganisation in den Phänomenen der Natur ernst nimmt und erforscht, so kann das für die soziale Theorie des Anarchismus *indirekt* einen positiven ›Klimawechsel‹ bedeuten. Es wird die Bereitschaft erhöhen, auch im Politischen und Sozialen von solch schrecklich simplen Vereinfachungen Abstand zu nehmen wie der Idee des Staates, der Hierarchie und der sozialen Steuerung durch Befehl und Gehorsam. Und es

könnte dazu beitragen, unkonventionelle Vorschläge zur sozialen Organisation nicht gleich deshalb als ›chaotisch‹ abzulehnen, weil wir sie nicht ohne weiteres durchschauen und ihnen darum die Fähigkeit absprechen, daß sie tatsächlich funktionieren.

Literatur: Bernd Olaf Küppers: *Wenn das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile* in: *Chaos und Kreativität* (Geo-Spezial) Hamburg 1990, Grüner + Jahr, 192 S., ill. / Rudolf von Woldeck: *Formeln für das Tohuwabohtu* in: *Das Chaos* Berlin 1989, Kursbuch, 180 S., ill. / Ilya Prigogine, Isabelle Stengers: *Dialog mit der Natur* München 1981, Piper, 347 S. / Friedrich Cramer: *Chaos und Ordnung. Die komplexe Struktur des Lebendigen* Stuttgart 1989, DVA, 320 S.

»Der persönliche Besitz ist die Bedingung des gesellschaftlichen Lebens.
Fünftausend Jahre Eigentum beweisen: Das Eigentum ist der Selbstmord der Gesellschaft.
Der Besitz ist rechtlich; das Eigentum ist widerrechtlich.«

- Pierre-Joseph Proudhon -

»Das Land denen, die es bearbeiten!«

- Losung in der spanischen Revolution -

ICH FAHRE MIT MEINEM AUTO gegen einen Tanklastzug, der Chemikalien geladen hat, ins Schleudern gerät, umkippt und ausläuft. Mit Knochenbrüchen und Quetschungen befinde ich mich im Wrack meines Wagens, halb in eine Schilderbrücke geschoben, die bedenklich ramponiert ist. Der Rettungshubschrauber bringt mich ins Krankenhaus, während die Feuerwehr den Tanklastzug birgt. Nach zwei Wochen hat eine Spezialfirma das verseuchte Erdreich ausgehoben, die Autobahnmeisterei die Schilderbrücke instandgesetzt und ein Versicherungsarzt mir lebenslange Berufsunfähigkeit attestiert. Nun bin ich Invalide.

Man könnte meinen, ich hätte Pech gehabt.

Nun ja, ich vielleicht, aber alles in allem war es ein Glücksfall. Ökonomisch gesehen. Die ganze Kalamität* hat nämlich das *Bruttosozialprodukt* um gut eine Million Mark gesteigert, und das ist in der Volkswirtschaft unumstritten positiv. Denn unsere Wirtschaft fragt nicht nach einem vernünftigen Sinn, sondern einzig nach dem monetären* Effekt. Nicht Vernunft ist ihr Motor, sondern Wachstum.

Mit einer Ökonomie, die eine Katastrophe als positiv verbucht, kann etwas nicht stimmen.

Ein absurdes System und seine absurde Wissenschaft

Um sich die Verrücktheit unseres Wirtschaftssystems klarzumachen, ist es hilfreich, sich zunächst einmal ganz dumm zu stellen. Eine im positiven Sinne naive, das heißt unvoreingenommene, direkte und respektlose Herangehensweise an die so kompliziert erscheinende Welt der Ökonomie bewahrt uns vor der Tragik der Wirtschaftswissenschaftler: sie wissen ungeheuer viel und können ungeheuer wenig. Tatsächlich gleichen heutige Ökonomen hilflosen Theoriesilos, bis zum Rand mit Detailwissen vollgestopft, aber dennoch ohne rechten Durchblick. Keiner von ihnen ist in der Lage, mit den zahllosen Instrumentarien der Wirtschaftswissenschaften auch nur einen Aspekt heutiger Wirtschaftsprobleme zuverlässig zu steuern oder gar zu lösen – seien es nun Inflation, Arbeitslosigkeit, Überproduktion oder Hunger. In ihrer Hilflosigkeit gleichen sie Hautärzten, die, ebenfalls voll der Theorie, angesichts eines rätselhaften Ekzems nichts anderes tun können, als zaghafte einmal diese Tink-

tur, einmal jene Salbe auszuprobieren in der Hoffnung, mit viel Glück könnte ein passables Ergebnis herauskommen.

Diese launige Einleitung hat ihren Grund. Sie soll uns den Respekt vor einer ›Wissenschaft‹ nehmen, die sich selbst auf den Sockel einer gewissen Heiligkeit gestellt hat, im Grunde aber ratlos vor einer wirren Realität steht: dem ›Phänomen Wirtschaft‹. In über zweihundert Jahren Suche nach den Grundprinzipien sogenannter ›ökonomischer Gesetze‹ ist diese Ratlosigkeit kaum kleiner geworden. Es gab Zeiten, da vermuteten Ökonomen die Gesetze der Wirtschaft in den Teepreisen, in der Goldmenge, in der Sympathie, im lieben Gott oder in der Arbeit. Heute starren Legionen von Fachidioten auf Börsenindexe, Bruttosozialprodukte, Inflationsraten, Zinssätze, Marktpreise und Diskonte. Und jede Schule bringt ihre eigene Wirtschaftstheorie hervor, verfißt sie hartnäckig und experimentiert mit Millionen lebendiger Opfer. Funktionieren tut allerdings keine.

Versuchen wir's mit der ›Naivität‹ mal an einem beliebigen Beispiel: Wenn ich heute eine Deutsche Mark seriös und festverzinslich anlege – sagen wir, in Staatsanleihen zu 5 % Verzinsung –, dann können, abzüglich einer mit 5 % angenommenen jährlichen Inflation nach 800 Jahren 20 Milliarden Menschen von der Zinsrendite prima leben. Sie brächte nämlich etwa 500 Mark pro Kopf und Tag. Für viermal mehr Menschen, als heute auf der Erde leben. Von nur einer Mark. Ohne einen Finger zu rühren. Ist das nicht toll?

Das ist keine böswillig konstruierte Verdrehung, sondern die Konsequenz einer ökonomischen Grundregel, die heute heilig ist und von niemandem ernsthaft angezweifelt wird: dem *Zins*. Kluge Ökonomen werden entgegenen, daß dieser Fall unwahrscheinlich wäre, das hielte keine Bank und kein Staat 800 Jahre durch. Stimmt. Und genau darum geht es: Die Zinsidee lebt vom exponentiellen* Wachstum. Sie kann auf Dauer nur funktionieren, wenn auch die Wirtschaft unendlich wächst. Exponentielles Wachstum aber ist nur theoretisch möglich. Weder der Mensch noch die Umwelt kann sie verkraften. Es kommt in der Natur nur als Abnormität vor, zum Beispiel als unkontrollierte Wucherungen von Körperzellen. Wir nennen das Krebs, und der führt zum Tod des betroffenen Körpers. Mit Recht betrachten wir dies als eine Krankheit. Das Absurde an der Zinsidee, im Frühstadium nicht augenfällig und schwer erkennbar, wird erst deutlich, wenn wir weit genug vorausdenken.

Daher das Beispiel mit dem 800-jährigen Festgeld. Absurd ist nicht das Beispiel, sondern die Wertvorstellung, auf der es fußt.

Das führt dann etwa zu dem Zustand, daß jedes Baby in unserem Land schon mit den annähernd 30.000 Mark Schulden zur Welt kommt, die auch wir alle genauso auf dem Buckel haben, weil Staat, Länder und Gemeinden jedes Jahr neue Schulden machen, mit denen sie die Zinsen der Schulden des vorherigen Jahres zahlen müssen, und so weiter ... Mittlerweile ist der Zins- und Schuldendienst im Bundeshaushalt fast doppelt so hoch wie der riesige Verteidigungsetat! Die Bürger eines der reichsten Länder der Erde sind rechnerisch total verarmt. – Ist das nicht absurd?

Ebenso absurd ist die *Ideologie*, die hinter diesen Beispielen steckt. Verzinsung, Wachstum, Spekulationskapital und arbeitsloses Einkommen sind die heiligen Eckpfeiler unserer ›Wirtschaftsreligion‹. Im Grunde hängen alle Spekulanten und die meisten Ökonomen der albernern Idee an, Reichtum (was sie mit Glück und Wohlstand gleichsetzen) könne letztlich

aus sich heraus und von selbst entstehen. Angeblich arbeiten nicht Menschen, sondern das Geld. Eine ganze Generation von *Yuppies** fährt auf die Zeitgeist-Mode dieses dümmlichen *american dream* ab, die besagt, wir alle könnten (auf Kosten anderer) Millionär werden. Ich muß gar nicht sonderlich naiv sein, um einzusehen, daß das selbstverständlich nicht geht. Es können weder 20 Milliarden Menschen von dem theoretischen Zinsertrag einer Mark leben, noch alle Menschen von Börsenspekulation, weil es sich um Phantasiewerte handelt. Hinter Spekulationsgewinnen steht nichts Reales; irgendjemand muß ja schließlich arbeiten, Waren, Werte und Dienstleistungen erzeugen. Absahnen können immer nur wenige und niemals alle – sonst funktioniert das System nicht. Aber trotzdem leben heute ganze Konzerne, Branchen und Klassen von nichts anderem als von Spekulationsgewinn und Zinsertrag. Mit Geld zu handeln, Werte hin- und herzuschieben ist das größte Geschäft aller Zeiten. Dabei geht es schon längst nicht mehr um Zinsen: *Swaps*, *Derivate* und *Optionen* heißen die neuesten Seifenblasen der Spekulation – sogenannte »Buchgelder« ohne realen Gegenwert, die in Deutschland noch vor Kurzem juristisch wie nicht einklagbare Wettschulden behandelt wurden. Seit sie jedoch an den Börsen zugelassen wurden, beherrschen sie den Finanzmarkt und haben dazu beigetragen, daß auf der Welt rechnerisch 30-50 mal mehr ›Geld‹ im Umlauf ist, als reale Werte existieren. Professionelle Finanzjongleure verdienen binnen Minuten schonmal ein paar Millionen Dollar; sie sind faktisch »mächtiger« als Regierungen und Notenbanken. Niemand hat sie jedoch gewählt, und niemand kann sie kontrollieren. Sie bewegen innerhalb weniger Stunden Geldbeträge, für deren Bewilligung ein Parlament eine halbe Legislaturperiode bräuchte. Natürlich bleiben da inflationshemmende Steuerkäufe der Notenbanken wirkungslos. Und der normal arbeitende Mensch erwacht des morgens, liest in der Zeitung, daß ›seine Währung‹ über Nacht 10, 20 Prozent an Wert verloren hat, und wundert sich – wo er doch immer so fleißig arbeitet ... Aber auch die ›ganz normalen‹ Finanzgeschäfte lohnen sich: Das Versicherungs- und Bankgewerbe weiß schon heute kaum mehr, wohin mit dem ganzen Geld; ihm gehört immer mehr Boden mit allem, was draufsteht. All das ist keine Fiktion*, das ist die traurige Realität: Wer arbeitend produziert, macht nicht das Geschäft, sondern derjenige, der unproduktiv spekuliert, kauft und verkauft.

»Na bitte, es funktioniert also«, sagen die Anhänger dieser Idee.

Meine Naivität sagt mir indes, daß diese Grundlage einer Wirtschaft keine Perspektive hat und nicht auf Dauer funktioniert. Sie ›funktioniert‹ nur für eine bestimmte Zeit und nur in begrenzten Gebieten. Sie ›funktioniert‹ nur für wenige und immer auf Kosten anderer Menschen, die die Zeche solcher künstlichen ›Gewinne‹ bezahlen müssen – und auch das nur können, solange die Wirtschaft *wächst*. Deshalb ist Wachstum ein solch heiliger Bestandteil ökonomischen *Glaubens*.

Ökonomen allerdings sind neunmalklug: Anhänger des Wirtschaftswissenschaftlers Milton Friedman zum Beispiel, die sogenannten *Chicago Boys*, propagieren allen Ernstes Südkorea als *Modell* für andere Entwicklungsländer, mit denen sich die Armut der Dritten Welt beheben ließe. Korea hat tatsächlich den Sprung von einem – finanziell gesehen – armen Agrarland zu einer der reichsten Industrienationen in nur zwanzig Jahren bewerkstelligt. Wie? Indem es, ähnlich wie Hong-Kong und Taiwan, die halbe Welt mit billigen Massenprodukten und industriellem Wegwerf-Tand überzieht – was nebenbei bemerkt nur mit dem Trick der militärischen Kontrolle der Arbeiterschaft und deren Entrechtung möglich war.

Ärmere Länder müssen nun diese Waren zu überhöhten Preisen kaufen, während diese für ihre Rohstoffe und Agrarprodukte nur einen Spottpreis bekommen, den die reichen Länder noch dazu selbst festlegen dürfen. Das ist natürlich ein gutes Geschäft für Korea. Der Geniestreich der Chicago Boys besteht nun in der schier unglaublichen Aussage, das könnten doch alle anderen Länder auch so machen ...! Kann man sich etwas Dümmeres denken? Muß ich naiv sein, um zu begreifen, daß nicht alle Menschen und alle Länder reich werden können, indem sie sich *gegenseitig* übervorteilen? Nun, Friedmans Idee war einen Nobelpreis wert; seine Crew hat das Rezept ausprobiert und damit ein halbes Dutzend Länder wie Chile, Venezuela oder Mexiko »saniert«. Es erübrigt sich zu sagen, wer die Kosten dieser Scheinblüte am Ende ›bezahlen‹ muß – was angesichts der Zinsen nicht einmal mehr möglich scheint.

So sehr die Absurdität auch auf der Hand liegt, so sehr wird sie verdrängt. Schlimmer noch: Es wird nicht darüber nachgedacht. Ökonomen sind heute weiter denn je davon entfernt, ethische Visionen einer menschenwürdigen Wirtschaftsgesellschaft zu entwickeln, ja – sie denken nicht einmal im Rahmen des heute Bestehenden voraus. Sie sind zu Flickschustern eines unmöglichen Systems geworden.

Trotzdem stehen Betriebswirte und Ökonomen gerade heute in dem Ruf, besonders smart und beneidenswert durchblickend zu sein; moderne Nationalökonomien wie *Milton Friedman*, *Kenneth Galbraith* oder *Paul A. Samuelson* umgibt gar eine Aura gottgleicher Weisheit. Den Ausbund an Klugheit verkörpern angeblich die *Notenbanker*, die an der Nahtstelle zwischen Theorie und Praxis stehen. Wie erbärmlich es jedoch um deren Durchblick bestellt ist, mußte der exponierte* deutsche Zinskritiker *Helmut Creutz* erfahren, der einmal die seltene Gelegenheit bekam, den damaligen Bundesbankpräsidenten *Hans-Otto Pöhl* auf diese Themen anzusprechen. Als er ihn fragte, was er von der Zinsproblematik und deren verheerenden Auswirkungen auf Geldmenge, Schuldenentwicklung und Umschichtung der Einkommen halte, mußte dieser ziemlich unumwunden zugeben, daß er sich darüber – *noch keine Gedanken gemacht* habe! Auch der ebenfalls anwesende Sparkassenpräsident *Helmut Geiger* mußte passen ... Solche hochbezahlten Koryphäen* denken in ihrer professionell eingeschränkten Wahrnehmungsweise selten weiter als fünf Jahre voraus. Sie lenken aber nicht nur unsere Wirtschaft, sie entscheiden auf ›Weltwirtschaftsgipfeln‹ auch über Leben oder Sterben der Dritten Welt, und letztlich stellen sie in ihrer berufsbedingten Blindheit die Weichen für die Zukunft unseres Planeten.

Soviel zum Thema Zins und Spekulationsgewinne, die hier nur als zwei Beispiele für die zahllosen Absurditäten unsere Ökonomie stehen. Tröstlich ist hierbei allenfalls der Gedanke, daß dieser Unfug nicht nur mir, sondern sicher auch Millionen anderen Menschen täglich auffällt, sofern sie sich aus den Nachrichten über die Triumphe des modernen *Marketing* informieren. Für wen mag es wohl einleuchtend sein, daß in Europa subventionierte* Nahrungsmittel vernichtet werden, während im Rest der Welt minütlich 140 Menschen den Hungertod sterben? Daß aber andererseits ein fadschmeckender, wässriger Plantagenapfel aus Neuseeland, Südafrika oder Chile um die ganze Welt ins Apfelfeld Deutschland transponiert wird, um hier verzehrt, verdaut und ausgeschissen zu werden, während bei uns wohl-schmeckende Äpfel am Baum verfaulen. Oder daß wir in Ostfriesland württembergische Butter kaufen, in Württemberg bayerische, in Bayern friesische und irische überall, während andernorts mit aufwendigen Verfahren überschüssige Milch verdampft, verpulvert, verfü-

tert wird. Ist es etwa vernünftig, daß sinnlose, überflüssige oder bedrohliche Arbeit einzig aus dem Grund getan wird, weil sie *Arbeitsplätze* schafft (= ökonomisch sinnvoll), während dringend benötigte, gesellschaftlich sinnvolle Arbeit nicht verrichtet wird, weil sie nicht *rentabel* ist (= ökonomisch sinnlos). Oder daß ein Viertel der Erwerbstätigen überhaupt keine Arbeit hat, während die restlichen drei Viertel immer noch volle acht Stunden täglich in Streß und Hetze arbeiten müssen. Und so weiter ...

Der Gipfel all dieser Absurditäten ist das ›*Bruttosozialprodukt*‹ die Summe aller Waren und Dienstleistungen eines Landes, sozusagen das goldene Kalb der Ökonomen. Ist es hoch, wird eine Wirtschaft als gut funktionierend eingestuft, ist es niedrig, gilt eine Wirtschaft als krank. Macht man sich klar, daß jede Katastrophe, jeder Versicherungsfall, jeder Zinsgewinn, jedes Stück vernichtete Natur, jeder Unfall, jeder Krieg und jede Mark Sozialhilfe in dieses Bruttosozialprodukt eingehen, sollte eher das Gegenteil der Fall sein. Wenn es etwas misst, dann den Grad an Irrationalität einer Wirtschaft. Dabei ist es ebenso einleuchtend wie banal, daß in eine gescheite ökonomische Kosten-Nutzenrechnung die ökologischen Folgen ebenso hineingehören wie der Verbrauch an Ressourcen. Keinem Fabrikanten würde es einfallen, bei der Kalkulation Lagerbestände, Reparaturen und Rohmaterial zu ›vergessen‹. In der Volkswirtschaft jedoch geschieht dies ständig: Wirtschaftspolitische Entscheidungen schießen nur auf kurzfristige Rendite und die schnelle Steigerung des Bruttoinlandsprodukts. Ressourcenverbrauch und ökologische Kosten werden »der Gesellschaft« hinterlassen. Mögen unsere Kinder und Enkel sehen, wie sie damit klarkommen!

All dies spüren die allermeisten Menschen und empfinden es als verrückt. Um den Preis der Lächerlichkeit jedoch traut sich niemand, das zu sagen – die Ökonomen sind ja so klug, Ökonomie ist doch eine so komplizierte Wissenschaft, und da wir keine Fachleute sind, könnten wir uns ja blamieren ... In Wahrheit blamiert sich die Wirtschaftswissenschaft. Darüber könnten wir eigentlich lächeln, wenn wir nicht gleichzeitig auch Opfer wären.

Erst die ›naive Sicht‹, die respektlose Hinterfragung dessen, was wir kennen und als gegeben hinnehmen, macht uns frei für einen Blick auf die *Möglichkeiten*, wie eine Ökonomie auch *anders* organisiert sein könnte. Und diese naive Sicht bekommen wir erst, wenn wir die hilflose Geschäftigkeit der ökonomischen Halbgötter durchschaut haben. Eine gänzlich andere Ökonomie aber ist nötig, denn die alte hetzt sich in ihren immer enger werdenden Grenzen zu Tode und nimmt uns mit auf diese Reise. Ohne eine andere Ökonomie wird es auch keine freie Gesellschaft geben, ebenso, wie eine befreite Wirtschaft nicht in einer unfreien Gesellschaft funktionieren könnte. Denn ›Wirtschaft‹ ist nicht bloß irgendein reformierbarer Teilbereich, sondern eine prägende Struktur der ganzen Gesellschaft, die auf alle Bereiche des Lebens wirkt. Eine libertäre Ökonomie ist somit zwar keine hinreichende, aber eine notwendige Voraussetzung für eine libertäre Gesellschaft.

Kritik des Kapitalismus

Die Erschütterung des Vertrauens in die Klugheit der herrschenden Ökonomie allerdings ist noch keine ernstzunehmende Kritik an ihr. Bevor wir uns also möglichen anarchistischen Wirtschaftssystemen zuwenden, wollen wir die notwendige Polemik verlassen und die ebenso notwendige Skizze einer *Kritik* der Ökonomie versuchen.

Unser gegenwärtiges Wirtschaftssystem wird Kapitalismus genannt, weil das Kapital in ihm maßgeblich bestimmt. Das Kapital sind die wirtschaftlichen Werte. Egal, ob es sich hierbei um Fabriken, Aktien, Gesellschaften, Banken, Bodenschätze, Technologien, Immobilien oder Grundbesitz handelt, läßt sich ihr Wert immer in *Geld* ausdrücken. Kapital hat *Eigentümer*, und die können in der Regel uneingeschränkt darüber verfügen. Diese Eigentümer werden als *Kapitalisten* bezeichnet. Da diese mit dem Kapital auch über die *Produktionsmittel** verfügen, sind sie automatisch auch Eigentümer der Arbeitsplätze. Unabhängig von jeder Art der Regierung oder Verfassung eines Landes sind Kapitalisten in der gesellschaftlichen Wirklichkeit die Inhaber der tatsächlichen Macht. Praktisch ist die Politik von der Wirtschaft abhängig und nicht umgekehrt. Parlamente, Parteien, Ideologien und Regierungen sind oftmals nur verdeckte Interessenvertreter des Kapitals.

Diese Begriffe sind heute ziemlich aus der Mode gekommen, und niemand spricht mehr gerne in diesen Worten. Aber auch die netteren Redewendungen aus dem *Yuppie-slang** ändern nichts an diesen schlichten Tatsachen, die für jeden erkennbar auf der Hand liegen. Allerdings müssen wir uns heute unter einem ›Kapitalisten‹ nicht mehr jenen häßlichen, dicken Mann mit Zylinderhut und Zigarre vorstellen, dem das Geld aus den Taschen kullert. Dieses Klischee hat nie gestimmt. Heute haben wir es tatsächlich meist mit Gesellschaften zu tun, Banken und multinationalen Firmennetzen. Deren Repräsentanten sind äußerlich recht unauffällige Herren, die in Aufsichtsräten, Direktionsteams und Finanztrusts wirken. Echte Privatunternehmer oder Familienclans sind selten geworden. Das Gewebe kapitalistischer Besitzverhältnisse ist heute ungleich komplizierter und undurchschaubarer, und oft sind die Arbeitnehmer bis zu einem gewissen Grade ihre eigenen Ausbeuter, indem sie Kapitalanteile besitzen. An den grundsätzlichen Strukturen des Wirtschaftssystems und seinen Ungerechtigkeiten ändert das allerdings nichts – im Gegenteil: die Kapitalinteressen sind dadurch eher noch besser organisiert und entsprechend mächtiger.

Bis vor nicht allzulanger Zeit gab es zwei verschiedene kapitalistische Systeme: den *Privatkapitalismus* und den *Staatskapitalismus* – das Wirtschaftssystem der ›westlichen Welt‹ und das des ehemaligen ›Ostblocks‹. Beide Formen haben entscheidende *Gemeinsamkeiten*: Die Bedürfnisse des Kapitals stehen über den Bedürfnissen der Menschen oder der Umwelt. In beiden setzt eine wohlhabende Minderheit von Kapitaleignern ihre Interessen gegenüber der Mehrzahl der arbeitenden Menschen durch und bedient sich dabei des Machtmittels ›Geld‹. Und beide sind auf ständiges Wachstum angewiesen. Im Osten ist diese Wirtschaftsform inzwischen zusammengebrochen, bei uns existiert sie noch.

Ihr *Unterschied* lag – abgesehen von der Ideologie – wirtschaftlich hauptsächlich in der Rolle, die der *Markt* in ihnen spielte.

Im Staatskapitalismus bestimmten Fachleute, Techniker und Politiker, was die Menschen brauchen und bekommen sollen, was wann, wo, wie und warum produziert und verteilt werden durfte und wem wieviel zugeteilt wurde. Ein solches System, in dem ein Bürokrat in Moskau entschied, wie ein Streichholz in Wladiwostok produziert und auf der Krim verbrannt wird, nennen wir *Planwirtschaft*. Sie war aufwendig, brauchte einen riesigen, kostspieligen und korrupten* Beamtenapparat, plante an den wirklichen Bedürfnissen der Menschen vorbei, und ihr auffälligstes Merkmal war, daß sie nie funktionierte. Millionen Bürger des ehemaligen Ostblocks können ein Lied davon singen, wie binnen drei Genera-

tionen ständiger Mangel und Bevormundung ihnen die anfängliche Begeisterung für ein System zerstörte, das einst mit dem Versprechen einer gerechten und menschlichen Welt angetreten war. Es erübrigt sich fast, darauf hinzuweisen, daß im Staatskapitalismus natürlich diejenigen, die das Kapital verwalteten, besser lebten als diejenigen, die dafür arbeiteten. Die neue Klasse aus Funktionären, Bürokraten, Technikern, Politikern und Militärs genoß zahllose Privilegien und strafte damit die Ideologie jenes ›Sozialismus‹ lügen, der das Ziel einer klassenlosen Gesellschaft von Gleichen vertrat. Und selbstverständlich wurde auch im Staatskapitalismus der größte Batzen für Unsinn ausgegeben, allem voran Militär, Rüstung und Raumfahrt. Der Kollaps der sogenannten ›sozialistischen Länder‹ im Ostblock hing direkt mit dem Versagen ihrer Ökonomie zusammen.

Übrig blieb der Privatkapitalismus der ›westlichen Welt‹. So, wie der Staatskapitalismus sich in seiner eigenen Lebenslüge lieber ›Sozialismus‹ nannte, bedient sich auch der Privatkapitalismus schicklicherer Namen: ›Soziale Marktwirtschaft‹ oder ›freier Markt‹. Leider ist dies ebensowenig wahr.

Heute triumphiert der Privatkapitalismus weltweit und feiert sich selbst als das beste aller Systeme, weil der Staatskapitalismus gescheitert ist. Das ist ziemlich töricht. Vor lauter Überheblichkeit übersehen die Fans der Marktwirtschaft, daß ihr System keineswegs das andere ›besiegt‹ hat. Sie vermögen nicht zu erkennen, daß diese eine Form des Kapitalismus zusammenbrach, weil sie versagte, und die Menschen sie nicht länger tragen wollten, und daß ein solcher Zusammenbruch der *anderen* Form – unserer – ebenso rasch blühen kann. Es handelt sich hierbei um Arroganz und alberne Schadenfreude; eine irgendwie geartete Form grundsätzlicher Überlegenheit kann daraus aber nicht abgeleitet werden.

Auch die privatkapitalistische Marktwirtschaft hat ihre Lebenslüge. Sie besteht in der Annahme, daß alles das, was sich auf ›dem Markt‹ verkaufen läßt, auch gut, sinnvoll und vernünftig sei, und umgekehrt Dinge, die schlecht, sinnlos und unvernünftig sind, sich auf dem Markt auch nicht verkaufen ließen. Der Markt sei der Spiegel der Bedürfnisse und regle sich am allerbesten selbst. Diese Selbstregelung erzeugte im Wechselspiel von Angebot und Nachfrage einen gerechten Preis und sei daher zum Wohle aller Menschen. Diese wirtschaftliche Theorie nennen wir auch *Liberalismus*, und konsequenter Liberalismus gipfelt in der Forderung des *laissez faire**: Das freie Spiel der Kräfte eines Marktes sollte tunlichst durch nichts gestört werden.

Das klingt zu schön, um wahr zu sein.

Nun läßt sich auch diese Theorie mit Hilfe unserer naiven Sichtweise leicht als das durchschauen, was sie ist: eine Hilfskonstruktion, mit der die Kapitalisten *ihre* Interessen als die Interessen *aller* darstellen möchten. Das Bestreben aller Kapitaleigner ist es, ständig mehr Kapital zu erwirtschaften. Das müssen sich auch tun, denn sonst würde die Wirtschaftsordnung ›Kapitalismus‹ nicht funktionieren. Stimmt die These vom freien Markt wirklich, müßten aber irgendwann einmal Sättigungen eintreten und das Wachstum stehenbleiben oder zurückgehen. Tut es aber nicht. Sobald es danach aussieht, ist Schluß mit dem ›freien Markt‹ und Regierungen greifen hektisch ein mit Schutzzöllen, Kartellen*, Warenboykotten und notfalls auch mit Krieg. Wäre der Liberalismus wahr, dürfte es keine überflüssigen, sinnlosen, schädlichen Produkte und Dienstleistungen geben. Wir alle wissen aber, daß es sie gibt. Nicht, weil die Konsumenten sie forderten, sondern weil Kapitaleigner daran verdienen

können. Es gibt keinen ›Markt der Konsumenten‹ für Bundeswehr, Raumfahrt, Umweltgifte, Spekulationsgewinne oder Kriege, trotzdem gehören sie zu den wichtigsten Verdienstquellen des Kapitals. Sobald das Interesse an einem Produkt (sprich: das Interesse des Herstellers, dieses Produkt zu *verkaufen*) nicht über den Markt entsteht, wird es künstlich hergestellt: durch Politik, Werbung, Suggestion*, aggressive Verkaufsstrategien oder gesteuerte Moden. Bedürfnisse werden aufwendig und kunstvoll geweckt, nur damit die Wirtschaftsmaschine läuft. Ist das Wachstum gefährdet und kein Krieg zur Hand, erfindet man eben eine neue Generation noch höher auflösender, noch größerer und noch farbtreuerer Fernsehgeräte, die wir vorher weder kannten noch vermißten, ohne die plötzlich aber niemand mehr leben kann. Energie, Rohstoffe, Kreativität, Arbeitskraft, Zeit und viel Geld werden für ein neues Massenprodukt verbraucht, und die vorherige Generation von Fernsehern wandert auf den Sondermüll. Warum? Weil die Wirtschaft wachsen muß. Weil ein *Markt* geschaffen werden mußte für ein Produkt, das eigentlich nicht nötig ist, aber *Profit* abwirft. Hat man jemals gehört, daß ein Betrieb oder ein Industriezweig befriedigt seine Tätigkeit einstellt, wenn eine Aufgabe vollbracht oder ein Bedürfnis endlich befriedigt ist? Das wäre wirtschaftlich undenkbar, obwohl es logisch gesehen doch so naheliegend ist. Ein Heimwerker ist froh, wenn er seine Gartenlaube fertiggestellt hat und beläßt es dabei; unsere Bauindustrie aber ist dazu verurteilt, bis in alle Ewigkeit weiterzubauen und würde notfalls das ganze Land asphaltieren, nur weil unser rastloses Wirtschaftssystem keinen Stillstand kennt.

Gäbe es ein ›freies Spiel der Kräfte‹ auf dem Markt, dann könnte man in vielen Bereichen irgendwann auch einmal ›Feierabend machen‹ oder die Produktion drosseln. Dann brauchte es auch keine Werbung und keinen Zoll, weder Subventionen noch Produktionsbeschränkungen, weder Preispolitik noch Lebensmittelvernichtungen. Gibt es aber alles.

Gäbe es einen ›freien Markt‹ hätten überflüssige Produkte keine Chance. Nichts wird aber so sehr verkauft, wie Dinge, auf die wir eigentlich recht gut verzichten könnten.

Es gibt ihn eben *nicht*, jenen ›freien Markt‹ der aus sich selbst heraus die wirtschaftlichen Belange einer Gesellschaft menschlich regelt. Das ist die Lebenslüge der Marktwirtschaft – ebenso dick wie die der staatskapitalistischen Planwirtschaft, sie sei vernünftig, zweckmäßig und sozial gewesen.

Teil dieses ›freien Marktes‹ ist nach liberalistischer Überzeugung übrigens auch der Mensch. Sein Geschick ›regele‹ sich ebenfalls im ›freien Spiel der Kräfte‹. Ist beispielsweise ein Bedarf an Arbeitern vorhanden, dürfen diese arbeiten, also Geld verdienen, also essen, also leben. Wenn nicht, haben sie eben Pech gehabt und müßten eigentlich sterben. Da so etwas die Theorie der angeblich menschenfreundlichen Marktwirtschaft augenfällig widerlegen würde, haben sich modernere Staaten wie Deutschland dazu entschlossen, der »Marktwirtschaft das Wörtchen ›sozial‹ voranzustellen. Es soll wenigstens niemand verhungern, auch wenn er auf dem Markt – in diesem Fall dem ›Arbeitsmarkt‹ – keinen Platz hat. Das ist zwar nett, aber letztendlich ein Almosen – ein Opfer, das zum Überleben des Systems gebracht werden muß. Es macht die Absurdität der herrschenden Ökonomie aber um nichts besser, ebenso, wie es nichts an ihrer grundlegenden Ungerechtigkeit ändert.

Was aber ist eigentlich das *Ungerechte* am Kapitalismus?

Kurz gesagt: die ungleiche Verteilung der Reichtümer im Rahmen eines Wirtschaftssystems, das sich sozial und ökologisch ausgesprochen verheerend auswirkt.

Wir wissen, daß sich das Kapital *akkumuliert* – es häuft sich zunehmend in den Händen weniger Kapitaleigner an. Es gibt ganze Länder, die praktisch einigen wenigen Familien ›gehören‹, und eine Handvoll multinationaler Konzerne teilt sich weltweit den größten Brocken an Besitz. Dies führt zur Bildung von *Monopolen** verschiedener Art, die ganze Wirtschaftszweige kontrollieren. Monopole können die Preise ziemlich willkürlich diktieren; vom ›freien Markt‹ bleibt da nicht mehr viel übrig. Eines der berühmtesten Monopole bilden die sogenannten *Terms of Trade* an den internationalen Börsen, mit deren Hilfe die wohlhabenden Industrienationen die Rohstoffpreise festsetzen. So nehmen die Reichen die Armen aus.

Gleiches wiederholt sich innerhalb eines Landes zwischen Reich und Arm oder – anders ausgedrückt – zwischen ›Unternehmer‹ und ›Arbeitnehmer‹. Auch hier findet eine *Ausbeutung* statt. Ausbeutung ist das Grundprinzip des Kapitalismus, und seine Anhänger sehen in ihm den Motor für wirtschaftliche Aktivität. Die Ausbeutung beruht darauf, daß der Unternehmer einen *Mehrwert** erwirtschaftet – je größer, desto besser. Aus der Differenz von *Lohn* und *Preis* entsteht so der *Profit**, das eigentliche Ziel unternehmerischer Tätigkeit. Dieses Ziel ist also weder sachlich, noch ethisch oder inhaltlich, sondern lediglich monetär definiert: Der Profit muß aus Gründen der inneren Logik des Kapitalismus immer möglichst groß sein und wachsen. Wir nennen das *Profitmaximierung*. So kommt es zu ungleichen *Lohn-Preis-Spiralen*, die die Preise schneller anwachsen lassen als die Löhne. Dies heizt wiederum die *Inflation** mit an und führt zu einer *relativen Verelendung** derjenigen, die keine Profite machen: der Arbeiterschaft. Das bedeutet günstigstenfalls eine Benachteiligung, oft aber sozialen Abstieg ausgerechnet für diejenigen, die durch ihre Arbeit die Werte herstellen, an denen andere verdienen.

Hierin besteht die grundsätzliche Ungerechtigkeit des Kapitalismus: den Menschen, die die Werte schaffen, gehört nur ein kleiner Teil der Früchte ihrer Arbeit; den größeren Teil steckt der Unternehmer ein. Zwar tut er in der Regel auch etwas dafür, aber sein Gewinn ist im Vergleich zu seiner geleisteten Arbeit riesengroß. Im Falle reiner Kapitaleigner fallen sogar immense Gewinne an, für die kein Finger krumm gemacht werden muß – wir sprechen dann von *arbeitslosem Einkommen*. Gerne rechtfertigen Unternehmer und Kapitaleigner ihre Gewinne mit dem Risiko, das sie angeblich trügen. Das aber ist eine rührende Legende: Im Falle unternehmerischer Mißerfolge zahlen Tausende von Arbeitnehmern mit dem Verlust ihrer Ersparnisse oder Arbeitsplätze; clevere Unternehmer fallen wieder auf die Beine und gründen eine neue Firma. Ähnliches gilt für das mehr oder weniger regelmäßige Auftreten von verheerenden Wirtschaftskrisen, die den Kapitalismus heimgesucht haben und wieder heimsuchen werden. Auch hier verelendet in der Regel nicht die Klasse der Unternehmer, sondern die Masse der Menschen, die angeblich kein Risiko tragen.

Eine andere Erscheinungsform von Ungerechtigkeit in unserem Wirtschaftssystem ist, daß der Mensch in ihm wenig bedeutet. Er muß sich den Bedürfnissen des Produktionsprozesses anpassen, so sagt die ökonomische Logik. Daß sich die Form der Arbeit nach den Bedürfnissen des Menschen richten könnte, ist natürlich eine ›naive‹ Idee ... Um im Sinne der Profitmaximierung Kosten zu sparen, müssen Arbeitnehmer oftmals stumpfsinnige, ermüdende oder gefährliche Arbeit verrichten. Meist ist der Mensch nur noch ein winziges

Teil in einem Produktionsprozeß, von dem er keine Ahnung mehr hat; in den seltensten Fällen hat er noch eine Beziehung zu dem, was er herstellt. Wir nennen das *Entfremdung*. Entfremdete Arbeit macht weder Spaß, noch ist sie körperlich und geistig dem Menschen angemessen. Die Beziehung zwischen Mensch und Arbeit, die durchaus kreativ und befriedigend sein könnte, wird in unserer Wirtschaftsform letztlich auch auf ein ›Geschäft‹ auf einem ›Markt‹ reduziert: Der Unternehmer kauft vom Arbeitnehmer die Arbeitskraft. Arbeitskraft wird so zu einer ›Ware‹ und Arbeit zu einer scheußlichen Sache, die niemand gerne oder gar freiwillig tut.

Manche Leser werden mir vorhalten, das alles sei maßlos übertrieben und im Grunde platter Marxismus. Geht es den Arbeitern heute nicht bedeutend besser als früher? Und der Marxismus ist doch wohl nicht ohne Grund gescheitert!

Beides stimmt, hat aber nichts mit der vorgebrachten Kritik zu tun.

Zweifellos geht es *bei uns* denjenigen, die für andere Menschen arbeiten, heute besser als früher. Das ändert allerdings nichts an der Ungerechtigkeit bei der Verteilung des Profits und auch nichts an der Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel. Beides wurde von den arbeitenden Menschen erwirtschaftet, gehört ihnen aber nicht. Relativ gesehen wachsen die Gewinne der Unternehmer nach wie vor schneller als die Einkommen der Arbeitnehmer. Vor allem aber darf nicht vergessen werden, daß der Wohlstand der ›westlichen Welt‹ zu einem großen Teil auf der hemmungslosen Ausbeutung der Menschen in Afrika, Asien und Lateinamerika beruht. Der Schwerpunkt der Ausbeutung hat sich heute global verschoben: von den Klassen eines Landes zum Nord-Süd-Gegensatz. Deutsche sind nicht deshalb so wohlhabend, weil sie etwa so viel fleißiger, pünktlicher und disziplinierter wären als eine Bäuerin auf Sumatra, ein Minenarbeiter in Transvaal oder ein Gaucho in der Pampa. Eine Sekretärin in Sao Paulo muß genauso klotzen wie ihre Kollegin in München und ein Industriearbeiter auf den Philippinen macht sich auf der Arbeit keineswegs einen faulen Lenz. Trotzdem bleiben sie im Vergleich zu uns bettelarm, und viele ihrer Landsleute, die weniger ›Glück‹ haben, müssen hungern. Solche Ungerechtigkeit liegt im weltweiten Wirtschaftssystem begründet, das diese Länder fest im Würgegriff ihrer Preis- und Zinspolitik hält. Wir alle – ob wir wollen oder nicht – profitieren davon. Um es einmal krass zu sagen: Wir können uns eine Dose Ananas nur deshalb für 99 Pfennige kaufen, weil irgendwo in Angola Menschen verhungern.

Was den Vorwurf des Marxismus angeht, so bleibt zu sagen, daß Marx ja beileibe kein Dummkopf war. Die *Kritik*, die er an den kapitalistischen Zuständen geübt hat, wird auch von Anarchisten überwiegend geteilt. Und er war nicht der einzige, der unsere Wirtschaftsform durchschaute. Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Malatesta, Most, Rocker und viele andere stimmten mit Marx in der *Analyse* der kapitalistischen Plage in wesentlichen Punkten überein. Etwas ganz anderes sind die *Schlußfolgerungen*, die Marx daraus zieht. Sein autoritäres Gesellschaftssystem bleibt auf wirtschaftlichem Gebiet nichts weiter als ein negativer Abklatsch dessen, was er kritisiert. Die leninistischen Vollstrecker seiner Ideen schufen hieraus mit Hilfe der allmächtigen Partei schließlich einen staatskapitalistischen Horrorstaat.

Genau diese Kombination von Planwirtschaft und Parteidiktatur ist im ›Ostblock‹ gescheitert. Das bedeutet aber keineswegs – auch wenn die Verfechter unserer Ökonomie das

gerne so hätten – daß deshalb die *Kritik*, die Marxisten, Christen, Anarchisten, Moralisten, Philosophen, Ökologen, Politiker, Journalisten, Ökonomen und viele andere Menschen an der kapitalistischen Wirtschaftsordnung üben, ebenfalls überholt und vom Tisch wäre.

So erkennen wir am Beispiel Marx, daß die richtige Kritik kein Garant dafür ist, auch die richtige Alternative zu finden. Für eine andere Gesellschaft jedoch brauchen wir eine andere Ökonomie.

Wie sieht die in der Vorstellung von Anarchisten aus?

Eine anarchistische Ökonomie

Anarchistische Wirtschaft beruht auf einer *dezentralen Bedürfnisproduktion*. Was heißt das?

Zunächst mal, daß Produzenten und Konsumenten selbst bestimmen, was sie produzieren, wie sie produzieren und wie sie die Produkte verteilen. In staatlich-kapitalistischen Strukturen wäre das kaum durchführbar – in dezentral-anarchischen Strukturen hingegen bietet es sich geradezu an. Dort wäre ja die Gesellschaft ohnehin dezentral und selbstverwaltet organisiert, dort wären Produzenten und Konsumenten größtenteils identisch und dort bestünden günstige Voraussetzungen für einen verantwortungsvollen Umgang mit Ressourcen*, Arbeitsprozessen und der Auswahl dessen, was wirklich gebraucht wird. Da in einer an-archischen Gesellschaft die Arbeiter gleichzeitig auch Besitzer ihrer Produktionsmittel wären, könnte zum Beispiel die Belegschaft eines Konzerns wie Daimler-Benz darangehen, die Produktionskraft dieses Giganten ›umzubauen‹. Etwa für ökologisch verträgliche Verkehrssysteme, alternative Energien, sanfte Technologie.

Dort, wo benzinfressende Nobelkarossen, Panzermotoren, Raumfahrttechnik oder Kampfflugzeuge gebaut werden, kann man ja auch andere Dinge herstellen. Es war niemals die Belegschaft, die entschieden hat, was bei der Daimler-Benz AG hergestellt wird, sondern der Konzern. Und der richtete sich hierbei nach dem Profit, und Automobil- und Rüstungstechnologie versprachen nunmal hohe Profite. Der einzelne Arbeiter dort baut Autos oder Panzer nicht unbedingt aus innerer Überzeugung, sondern weil er einen Arbeitsplatz braucht, um Geld zu verdienen. Was er produziert, bekommt er gesagt. In einer Gesellschaft, die in allen Bereichen auf freier, bewußter Entscheidung aufbaut, dürften nach Meinung der Anarchisten gute Chancen bestehen, daß auch im wirtschaftlichen Bereich die Produzenten andere Entscheidungen treffen als heute die Konzerne. Das gleiche gälte natürlich für Landwirtschaft, Konsumgüter und Dienstleistungen. Genau betrachtet wäre erst in dieser *Bedürfnisproduktion* das verwirklicht, was der Liberalismus fälschlich für sich in Anspruch nimmt – daß sich nämlich ›der Markt‹ frei entfaltet und gemäß den tatsächlichen Bedürfnissen der Verbraucher produziert.

Durch die *dezentrale Vernetzung* einer solchen Gesellschaft würden viele Waren, Produkte und Lebensmittel in der näheren Umgebung erzeugt und verbraucht. Das könnte ganz beträchtliche Transport-, Lager- und Logistikkosten einsparen. Es reduzierte den ökologischen Wahnsinn, daß viele Produkte aus reinen Gründen eines Handelsgewinns um die ganze Erde hin- und her transportiert werden. Gleiches ließe sich für die Weiterverarbeitung von Rohstoffen erreichen, die sich heute – ebenfalls aus Gründen des Profits – überwiegend die reichen Industrieländer gesichert haben. Eine Veredelung könnte ebensogut dezentral an

den Orten erfolgen, wo die Rohstoffe vorkommen. Import und Export wären dann nur noch für Produkte nötig, die etwa nur in bestimmten Klimazonen gedeihen oder an bestimmten Plätzen hergestellt werden können. Daher *dezentrale* Bedürfnisproduktion.

Anarchistische Wirtschaftstheoretiker gehen davon aus, daß in einer solchen Wirtschaft am Ende nur noch das hergestellt würde, was alle Menschen der Erde zum Leben, zum Vergnügen und zur Bequemlichkeit brauchen. Nicht mehr und nicht weniger.

Einigen mag das jetzt bedenklich nach ›DDR-Wirtschaft‹ klingen: grau, phantasielos, knapp und einheitlich. In den Augen der Libertären ist das allerdings barer Unsinn: Gerade in einer an-archischen Gesellschaft werde es viel Raum für Individualität, Vielfalt und Phantasie geben, und auch ›Luxus‹ sei kein Tabu – sofern es sich dabei nicht um Protzerei auf Kosten anderer handelt, sondern um Freude am Genuß. In den verschiedenartigsten Mikro-Gesellschaften könnten sich verschiedene Menschengruppen auch nach verschiedenen Konsumbedürfnissen und Lebensgewohnheiten zusammenschließen: von bedürfnislos-grau bis genußvoll-schill. Wer mehr konsumieren wolle, habe durchaus das Recht, sich diesen Mehrkonsum zu erarbeiten. Was jedoch nach anarchistischer Meinung verschwinden soll, ist die *Ausbeutung* anderer Menschen, denn libertäre Wirtschaft müsse eine *Solidarwirtschaft* sein, die nicht auf parasitärer* Lebensweise aufbauen dürfe.

Eine Ökonomie des Verzichts?

Das bedeutet aber auch, daß wir nicht nur an ›uns‹ denken können, sondern auch an den ›Rest der Menschheit‹. Eine solche Solidarwirtschaft müßte weltweit wirken, oder sie hätte ethisch versagt. Heute lebt der kleinste Teil der Menschen im Überfluß, während der größte Teil nicht einmal genug zu essen hat.

Heißt das, daß wir Verzicht üben müssen und verdammt wären, zu verarmen?

Ja und nein. *Verzicht* üben müssen wir ganz sicherlich, aber nicht etwa deshalb, weil es nicht möglich wäre, allen Menschen ein lebenswertes Leben zu bieten, und wir darum ›unseren‹ Reichtum zu verschenken hätten. Wir werden so oder so gezwungen sein, unseren manischen* Konsumgalopp zu bremsen, weil uns die Verschwendungssorgie, in der wir leben, geradewegs in katastrophale Sackgassen führt. Das hat wirtschaftliche und ökologische Gründe, und mit Anarchie nichts zu tun. In beiden Fällen konsumieren wir mit ungedecktem Kredit, sowohl dem Geld gegenüber als auch der Natur. Diese Gründe werden immer augenfälliger, und sie bestehen mit oder ohne Solidarwirtschaft. Auf den hemmungslosen Verbrauch von Energien und Ressourcen, auf Prestige-Luxus und Konsumrausch als Ersatzbefriedigung für wirkliches Leben wird die Menschheit auf jeden Fall verzichten müssen, weil die Reserven, aus denen wir uns bedienen, früher oder später erschöpft sein werden.

Ob das aber eine *Verarmung* bedeutet, ist zu bezweifeln. Man könnte auch das Gegenteil vermuten. Mir scheinen eher diejenigen, die für ihr persönliches Glück computergesteuerte Tischfeuerzeuge, elektronische Zahnbürsten oder Luxuslimousinen brauchen, verarmte Persönlichkeiten zu sein. Befriedigt er uns wirklich, der Kauf neuer Möbel im Fünfjahresrhythmus, den uns die hingepfuschten Spanplattenteile vorgeben, weil sie dann nämlich anfangen aus dem Leim zu gehen? Auch Manni Schmitz macht nicht gerade einen glücklichen Eindruck, wenn er seinen ratenfinanzierten, rallyegetunten, tiefergelegten Turboladermanta schampooniert, mit dem er anschließend bei Wuppertal-Elberfeld im Stau stehen wird ...

Dabei habe ich gar nichts gegen die schönen Dinge im Leben und verachte niemanden, der sich etwa für Motorsport begeistert – es geht um Anderes: die Verödung unseres Lebens. Die Sinnleere des Alltags, der Trend zu Vereinzelung, Entfremdung und Vermassung treibt immer mehr Menschen dazu, eine Art Ersatzbefriedigung im Konsum zu suchen. Dabei wird die Qualität des Konsums immer zweifelhafter, und die erwartete Befriedigung hält fast nie, was man sich von ihr verspricht.

Die Frage, vor der wir heute stehen, ist also nicht, ob wir so weiterleben können wie bisher, denn das können wir ganz eindeutig nicht. Die Alternative lautet, ob wir mit unserer Luxusyacht stilvoll in den Fluten eines bescheuerten Systems untergehen, oder ob wir unser Schiff umtakeln und einen neuen Kurs einschlagen. Dieser neue Kurs bedeutet zwar einen Verzicht auf einige Dinge und Gewohnheiten, aber nicht eine *Verarmung* unseres Lebens. Wir könnten stattdessen eine völlig neue *Lebensqualität* gewinnen, die man nirgends für Geld kaufen kann, und vermutlich wären bei entsprechender Organisation nicht einmal Abstriche beim *Lebensstandard* hinzunehmen.

Wie das?

Durch Einsparung und Umverteilung. Folgen wir der anarchistischen Wirtschaftsvision, so dürfen wir annehmen, daß in einer Gesellschaft der konsequenten Bedürfnisproduktion die Menschen solche Dinge herstellen werden, die sie tatsächlich brauchen und haben wollen. Diese Gesellschaft brauchte keine Rüstung mehr, keine Raumfahrttechnologie, keine Werbung, keine künstlichen Modetrends, keine gewollt konstruierten Verschleißprodukte, keine Prestigeausgaben, keine staatliche Repräsentation, keine Kriege, keinen Superluxus für die Superreichen, keinen unnützen Transport, keine Spekulationsgeschäfte und so weiter. Sie stünde, wie wir noch sehen werden, auch nicht unter dem Zwang, um jeden Preis Arbeitsplätze zu schaffen. Ebenso käme sie ohne Bürokratenheere aus, weil sie sich selbst verwalten könnte, ohne Sozialhilfe und Arbeitslosengelder, weil sie ein Solidarsystem kleiner Gruppen wäre, und auch – wie noch zu zeigen ist – ohne den teuren Repressionsapparat* von Justiz, Polizei, Strafvollzug. Auch im aufgeblähten Medienbereich würden die Menschen vermutlich auf einiges verzichten wollen.

All das aber bindet heute unglaubliche Mengen an Arbeitskraft, Kreativität, Ideen, Ressourcen, Werten und Geld. Für die Herstellung und Verteilung von Waren, Lebensmitteln und Dienstleistungen wird schon heute der geringere Teil menschlicher Arbeit aufgewendet – der größere Teil wird verschwendet und verpufft in ›Leistungen‹, die entweder niemand wirklich braucht, oder die auf andere Weise besser organisiert werden könnten. Alle Jahre wieder gibt es Studien amerikanischer und europäischer Universitäten, die ausrechnen, wieviel Arbeitsstunden der Mensch bei einer konsequenten Bedürfnisproduktion noch leisten müßte, um den Bedarf *aller* Menschen der Erde zu befriedigen. Zur Zeit liegen diese Zahlen zwischen drei und fünf Stunden täglich, manche Anarchisten kommen mit ihren Rechenkunststücken sogar auf die phantastische Vision einer Fünf-Stunden-Woche ... Wie dem auch sei, die Welternährungsexperten der Vereinten Nationen sind sich darin einig, daß allein der weltweite Wegfall der Rüstung genügend Kräfte und Mittel freisetzen würde, um mit dem Hunger in der Welt sofort Schluß zu machen.

Geld

Warum aber tut man es dann nicht? Die Antwort ist einfach: Wegen des Geldes. *Es lohnt sich nicht*, den Hunger zu besiegen, und ist deshalb unvernünftig. Die hungernden Menschen stellen keinen ›Markt‹ dar: sie sind zu arm, um zu bezahlen. Rüstung hingegen ist ein vernünftiges Geschäft, und der Supercoup, von dem jeder Rüstungsmanager träumt, ist der Krieg, weil sich dabei nämlich die teuren Waffensysteme selbst vernichten, so daß sie anschließend wieder neu gekauft werden müssen.

Geld ist die ›flüssige‹ Form des Kapitals und mithin *das* charakteristische Merkmal kapitalistischer Ökonomie. Es ist die genialste Erfindung zur Aufrechterhaltung von Reichtum und Armut, von Hoffnung und Ungerechtigkeit. In einer anarchistischen Gesellschaft soll es – zumindest in seiner jetzigen Form – verschwinden.

Warum eigentlich?

Viele Menschen meinen, Geld sei eine sehr praktische Einrichtung, verhindert es doch erfolgreich, daß wir mit einer Gans unterm Arm herumlaufen müssen, um sie etwa gegen fünfeinhalb Brote und ein paar neue Sandalen einzutauschen. Geld sei ein Tauschäquivalent*, das den Gegenwert von Arbeit, Leistung oder Waren repräsentiere. »Geld ist geronnene Arbeit« behaupten einige Ökonomen. Schön, wenn es so wäre. Dann wäre in einer Gesellschaft, die nach wie vor auf dem Prinzip des *Tausches* basiert, ein *solches* Geld durchaus vernünftig. Leider aber ist Geld eben mehr als nur ein Warenersatz. Es hat in den fünftausend Jahren, seit es von den Sumerern erfunden wurde, unerhörte Eigenschaften entwickelt, die absolut nichts mit Tausch zu tun haben. So kann sich Geld wundersamerweise *ohne* eigenes Zutun vermehren, und je mehr Geld jemand hat, desto leichter bekommt er noch mehr, *ohne* dafür arbeiten zu müssen. Geld kann man im Gegensatz zu Waren unbegrenzt aufbewahren und horten; man kann damit erpressen, spekulieren, es knapp halten oder massenhaft in Umlauf bringen und damit gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Reaktionen hervorrufen, die nicht das Geringste mit dem Austausch von Leistungen oder Waren zu tun haben. Mit ihm kann man Menschen und Meinungen kaufen, Krisen und Kriege provozieren. Es ist ein *abstrakter** Wert, der weit mehr kann, als alle Gänse, Brote und Sandalen der Welt zusammen. Mit einem Wort: Geld kann sich in einer kapitalistischen Wirtschaft *verselbständigen*. Genau das ist seine Funktion in der modernen Wirtschaft.

Kein Wunder, daß Anarchisten das Geld abschaffen wollen.

Wäre es aber nicht ganz praktisch, irgendein *anderes* Tauschäquivalent zu haben, das *nicht* die negativen Eigenschaften des Geldes besäße? Die Antwort hängt davon ab, ob in der angestrebten Gesellschaft nach wie vor getauscht werden soll, oder ob alles allen frei zur Verfügung steht. Was die Anarchisten angeht, so gingen die Meinungen hierüber schon sehr früh auseinander.

Bakunin hielt einen ziemlich direkten Tausch für nötig, da nicht unbegrenzt Waren zur Verfügung stünden, und erst geleistete Arbeit das Recht auf Konsum begründe. In seinem System des »*kollektivistischen Anarchismus*« aus der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts ging er davon aus, daß jeder, der von der Gesellschaft nehmen will, der Gesellschaft auch geben müsse – sonst würde am Ende niemand mehr arbeiten. Er fordert, vereinfacht gesagt: »Jedem nach seiner Leistung«. In diesem System wäre kein Platz für Leute, die auf Kosten anderer leben, ausgenommen Kinder, Alte, Kranke und Schwache.

Kropotkin entwickelte schon wenige Jahrzehnte später eine weit kühnere und modernere Vision der libertären Gesellschaft, den »*kommunistischen Anarchismus*«. Er geht davon aus, daß jeder Mensch ein Recht auf Leben hat, und daß die Gesellschaft auch den ernähren muß, der nicht arbeitet. Seine Devise lautet, ebenfalls vereinfacht: »Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen«. Angesichts des technischen Fortschritts und der Chance, körperlich schwere Arbeit zunehmend von Maschinen verrichten zu lassen, schätzte Kropotkin die Möglichkeit der Warenproduktion einer vom Kapitalismus befreiten Gesellschaft sehr hoch ein.

Die Frage, ob Bakunin nicht eher der Realist und Kropotkin ein zu großer Optimist gewesen sei, hat seither immer wieder die Gemüter erhitzt. Tatsächlich haben Anarchisten aber unabhängig von dieser theoretischen Auseinandersetzung immer wieder auch praktische Ansätze und Modelle entwickelt, in denen *beide* Varianten auftauchten. Wir können sie hier nicht im Einzelnen vorstellen, aber es gab sowohl völlig geldlose Experimente von Solidargemeinschaften, als auch Theorien und Experimente für eine *andere* Art von Geld. Man probierte es mit Arbeitsgutscheinen, Tauschbons oder Warencoupons, die mit Erfolg in Kooperativen, Kommunen oder Gewerkschaften eingesetzt wurden. Sie alle waren nur als *Tauschäquivalente* zu gebrauchen; es machte keinen Sinn, sie zu horten, man konnte mit ihnen nicht spekulieren, und Zinsen brachten sie auch keine. Natürlich waren sie außerhalb der engen Grenzen solcher sozialen Experimente nichts wert – da gab es nach wie vor die staatliche Währung, und viele Bedürfnisse mußten dort befriedigt werden. Aber auch für solche Mischformen wurden Lösungen entwickelt, die beim Übergang von einer kapitalistischen in eine anarchistische Wirtschaft helfen sollten.

Der große Pionier libertärer Ökonomie war – lange vor Bakunin und Kropotkin – *Pierre-Joseph Proudhon*. Ihm verdanken wir neben umfangreichen Schriften zur anarchistischen Wirtschaftstheorie auch ein sehr frühes Experiment, das als Übergangsform innerhalb des Kapitalismus gestartet wurde. Seine 1848 initiierte* *Tauschbank* sollte insbesondere Arbeitern und Genossenschaften die Möglichkeit geben, gegen bei einer Tauschbörse einzubringende Sachwerte zinslose »*Umlaufmittel*« in Form von »*Tauschnoten*« zu erhalten, die von allen Mitgliedern anstelle von Geld akzeptiert werden mußten. Auch Kredite waren vorgesehen, und das Experiment zielte darauf ab, Projekte der Arbeiter unabhängig vom Kapitalmarkt zu finanzieren. Wie so viele libertäre Versuche, wurde die Tauschbank kriminalisiert: Das Experiment endete damit, daß Proudhon ins Gefängnis wanderte ...

Eine andere Idee, die bei Anarchisten sehr populär war, ist die sogenannte »*Freigeldtheorie*« des Deutsch-Argentiniers *Silvio Gesell*, in dem viele den Erben der Lehren Proudhons sehen. Sie entstand um die Jahrhundertwende und fand auch in bürgerlichen Kreisen großen Anklang, die darin ein Mittel zur Sanierung der Wirtschaft erblickten. Der Clou an dieser Idee war, daß durch einen »*negativen Zins*« der Währung jeglicher Anreiz zu spekulativem Horten genommen werden sollte. Wenn jemand Geldmengen ansammelte, sollten diese anstatt monatlich Zinsen zu bringen, einen gewissen Prozentsatz an Wert *verlieren*. Spötter nannten diese Währung deshalb auch abschätzig »*Schwundgeld*«. Sicher aber wäre so jeder bestrebt, Geld möglichst rasch wieder auszugeben, und solange Geld zirkuliere, sei es sozial nützlich, da es zu gesellschaftlich nötiger Arbeit anrege. Ein solches System hätte den Vorteil, daß es schon in einer Zeit angewandt werden könnte, in der eine Gesellschaft noch nach den Prin-

zipien des Geldverkehrs funktioniert. Es wäre aber imstande, dem Geld sofort einige seiner schlimmsten ›Nebenwirkungen‹ zu nehmen und könnte schließlich in dem Maße, wie sich ein System der Solidarwirtschaft durchsetzt, abgeschafft werden.

Wie die meisten libertären Experimente fand auch die praktische Erprobung des Freigeldes unter ungünstigen Vorzeichen statt. Auf Anregung Gustav Landauers, der enge Verbindung zu Gesell hatte, wurde er als Finanzminister in die Münchner Räterepublik berufen, aber bevor das bereits gedruckte Schwundgeld in Umlauf gebracht werden konnte, wurde die Revolution bereits militärisch niedergeschlagen und Landauer ermordet. Später erlebte Gesells Idee noch zweimal die praktische Erprobung: 1932/35 im österreichischen Wörgl, wo es mit großem Erfolg offizielle Währung wurde und 1961/62 im brasilianischen Porto Alegre, wo es in Zusammenarbeit mit Genossenschaften, Banken und Supermärkten als Parallelwährung zirkulierte. Beide Versuche wurden nach kurzer Zeit vom Staat, der auf sein Geldmonopol pochte, verboten – in Österreich bezeichnenderweise, nachdem immer mehr Städte und zuletzt die Gemeinde Wien das Freigeld einführen wollten.

Während Gesells »Schwundgeld« noch umständlich auf Papiercoupons gedruckt wurde, von dem monatlich ein Stück abgeschnitten werden mußte, eröffnen die Möglichkeiten moderner Computervernetzung viel weitreichendere Perspektiven beim Übergang von der Tausch- zur Solidarwirtschaft. Manche Anarchisten sehen beispielsweise in den sogenannten *Barter-Clubs** ein modernes Modell, in dem die Ideen Proudhons, Kropotkins oder Gesells ungeahnte Anwendungsmöglichkeiten finden könnten. Diese Vereinigungen, die sich vor allem in den USA großer Beliebtheit als Mittel eleganter Steuerhinterziehung erfreuen, bieten in einem Computernetz Waren und Dienstleistungen an, die jeder Teilnehmer in Anspruch nehmen darf. Sie können aber nicht *gekauft* werden. Je nach der Absicht der Betreiber könnte es ein reines Tauschsystem sein, man könnte sich eine imaginäre ›Verrechnungseinheit‹ als Alternativwährung schaffen, Kredite einräumen oder auch ein freies Solidarsystem installieren, in dem jeder gibt, was er kann und nimmt, was er will. Jeder Teilnehmer kann jederzeit seinen ›Kontostand‹ von Geben und Nehmen abrufen, und alle anderen können wiederum kontrollieren, ob jemand etwa zuviel entnimmt und damit das System gefährdet. Alle Möglichkeiten anarchistischer Wirtschaftsethik sind in einem solchen System technisch angelegt, und es würde sich durchaus als Instrument eignen, um den heiklen Übergang von einer Tauschwirtschaft zu einer Solidarwirtschaft zu begleiten. Denn schließlich müßten Menschen auch erst einmal die tugendhafte Zurückhaltung, die Kropotkin ihnen netterweise zugesteht, in der alltäglichen Praxis trainieren ...

Belassen wir es bei diesen drei Beispielen in der Hoffnung, daß sie die Phantasie anzuregen vermochten und zeigen konnten, daß es neben der uns geläufigen Geldwirtschaft mehr als nur eine Alternative gibt. Wenden wir uns also zum Schluß noch einmal der Zukunft zu: der Frage, ob und wie eine ideale anarchistische Ökonomie funktionieren könnte.

Tauschen oder geben ?

Stehengeblieben waren wir bei dem Gegensatz zwischen Bakunin und Kropotkin, zu dem erfreulicherweise anzumerken ist, daß er sich *in der Praxis* bisher wohl eher als ein Streit um die Bärte dieser beiden ›Propheten‹ entpuppte: In den wenigen großen anarchistischen Experimenten, die ganze Gesellschaften umfaßten, hat sich nämlich gezeigt, daß sie sich in

Wirklichkeit weniger widersprachen, als anzunehmen war. Das reale Leben brachte meist Mischformen hervor, bei denen sich grob gesagt herausstellte, daß im internationalen Wirtschaftsverkehr und in Großstädten Geld vorerst notwendig blieb, im Tauschverkehr zwischen Industriezweigen oder Gewerkschaftssektionen eine simple Verrechnungseinheit genügte, und in kleineren Zusammenhängen wie Dörfern, Belegschaften oder Stadtteilen auch reine Solidarwirtschaft funktionierte. Heute neigen wohl die meisten Anarchisten zu der Ansicht, daß Bakunins Modell am Beginn einer anarchistischen Umwälzung die nahliegende Lösung ist, Kropotkins Vision hingegen das ethische und praktische Ziel anarchistischer Wirtschaft sein sollte. Gerade darum sind Modelle und Experimente, die Antworten auf die Frage nach den *Übergängen* geben, so wichtig. Übergänge von »Kapitalismus« zu »Bakunin« und von »Bakunin« zu »Kropotkin«, oder, anders ausgedrückt, von Geld zu Tausch und von Tausch zu Solidarität.

Nun erscheint uns, als Kindern dieser Gesellschaft und von ihr geprägt, die Idee eines Tausches sicherlich plausibler* als die Idee einer Solidarwirtschaft. Kropotkin kommt uns gegenüber Bakunin eher wie ein etwas weltfremder Idealist vor.

Ist das anarchistische Endziel, wo jeder gibt was er kann und nimmt was er braucht, vielleicht nur Spinnerei?

Zunächst einmal muß gesagt werden, daß ja auch das Kropotkinsche Ideal ein *Tausch* ist.

Nur wird in einer geldfreien Wirtschaft nicht aufgerechnet, nicht unmittelbar und direkt getauscht und nicht systematisch kontrolliert. Stattdessen wird alles in einen großen Topf geworfen, aus dem jeder nimmt, solange da ist, und in den jeder aus wohlverstandendem Eigeninteresse hineingibt, damit er nicht leer wird. Hierzu ein Beispiel:

Ein Bäcker produziert Brötchen und ein Elektrotechniker baut Lichtenanlagen. Der Techniker wird sich jeden Morgen beim Bäcker soviel Brötchen holen, wie er braucht. Sobald er beginnt, einen ganzen Sack abzuschleppen, wird der Bäcker protestieren. Einen ganzen Sack abzuschleppen wäre aber sinnlos, denn Brötchen schimmeln, und zum Tauschen gegen andere Dinge taugen sie nicht, weil jeder andere Mensch ebenfalls Brötchen nehmen kann, und der Elektrotechniker jeden anderen Gegenstand, sofern vorhanden, ebenfalls gratis mitnehmen könnte. Mehr zu nehmen als man braucht, würde einfach absurd, und das Horten von Gegenständen eine sinnlose Plage. Auch der Warenbesitz als Ausdruck einer Klassenzugehörigkeit, Luxus als Symbol für Status und Macht, würde in einer klassenlosen Gesellschaft seinen Sinn verlieren und zunehmend lächerlich wirken.

Nun muß der Elektrotechniker aber keinesfalls jeden Morgen beim Brötchenholen eine Lichtenanlage oder ein Stück davon oder einen Trafo dalassen. Es wird nicht *direkt* getauscht. Hingegen kann sich der Bäcker, wenn seine Installation nicht mehr taugt, sich eine neue einbauen lassen, ohne dafür etwa mit einem Lastwagen voll Brötchen zu »bezahlen«. Es kann auch sein, daß der Bäcker niemals eine Lichtenanlage braucht, aber trotzdem stehen Bäcker und Elektrotechniker in einem Tauschverhältnis miteinander, und zwar in einem *indirekten*: Der Bäcker beliefert das Reisebüro, wo der Techniker seinen Urlaub bucht, das wiederum von der Druckerei beliefert wird, in die der Techniker die gesamte Elektrik installiert hat ... und tausend Verflechtungen mehr. Das ist nicht anders als heute auch und wäre auch für die Wirtschaftsbeziehungen von Großfirmen und ganzen Branchen denkbar – nur mit dem Un-

terschied, daß in der dezentralen Bedürfniswirtschaft sich im Vergleich zur kapitalistischen Geldwirtschaft die Ungerechtigkeiten des Reichtums und die ökologisch-sozialen Schäden minimierten.

Es handelt sich also auch bei Kropotkin um einen Tausch – Tausch auf Kredit im positiven Sinne dieses Wortes, das vom lateinischen *credere* kommt, was soviel wie vertrauen oder glauben heißt. Dieser ›Kredit‹ gilt zwischen allen Teilnehmern einer solchen Gemeinschaft gegenseitig. Jeder von ihnen hat ein Interesse daran, diesen Kredit nicht zu mißbrauchen, damit seine Gemeinschaft und somit seine wirtschaftliche Existenz nicht gefährdet wird.

Die geldlose Solidar- und Bedürfniswirtschaft könnte die Menschen auch von einer Geißel der modernen Volkswirtschaft befreien, dem *Arbeitsplatzargument*. Der größte Unsinn und die schlimmste moralische Verwerflichkeit werden heute mit dem Vorhalt gerechtfertigt: ›Aber das schafft doch Arbeitsplätze!‹ In Debatten über Wirtschaft ist es das mit Abstand beliebteste ›Totschlagargument‹, mit dem sich alles rechtfertigen läßt. Konsequente Ökonomen müßten mit ihm eigentlich die Schließung der Konzentrationslager 1945 bedauern – schließlich wurden dort *Arbeitsplätze vernichtet ...!*

Das Arbeitsplatzargument verliert in einer Solidarwirtschaft aber jeden Sinn. Ein ›Arbeitsplatz‹ an sich ist ja ein inhaltsleerer Blödsinn. Er ist nur deshalb so wichtig, weil damit das Recht auf Verdienst = Leben gekoppelt ist. Eigentlich bedeutsam ist ja nicht der *Arbeitsplatz*, sondern die Arbeit, das Produkt. Diese können sinnvoll oder sinnlos sein. In der Solidarwirtschaft aber müßte nichts mehr um seiner selbst oder um des Profits wegen hergestellt werden. Es ist nicht einzusehen, warum beispielsweise Militärs, die eine gesellschaftlich sinnlose Tätigkeit verrichten, nicht sinnvolle Arbeiten übernehmen könnten. In einer Übergangsphase könnte man sie dafür ja durchaus genauso entlohnen wie zuvor, aber immerhin fielen die Kosten für die Waffensysteme sofort weg; das ist lediglich eine Frage der richtigen *Umbaumodelle*. Irgendeine Arbeit aber, die niemand braucht, nur deshalb zu verrichten, weil ich zum Leben einen *Arbeitsplatz* brauche – das ist schon eine ziemlich merkwürdige Idee, wenn man mal drüber nachdenkt. Und da es am Ende für derart viele Menschen gar nicht mehr genug sinnvolles zu tun gäbe, dürfte der Mensch getrost etwas langsamer treten und weniger arbeiten – ohne deshalb wirtschaftliche Nachteile befürchten zu müssen.

Faule Menschen und eklige Arbeit

Bleiben wir noch einen Augenblick bei der Theorie einer anarchistischen Idealgesellschaft: Dort sollen nach Kropotkin diejenigen, die sich an diesem ›indirekten Tausch‹ nicht beteiligen, nicht dem Hungertod überlassen werden. Auch Menschen, die den Kredit mißachten indem sie beispielsweise nicht arbeiten, sollen das Recht haben, zu nehmen. Das kommt vielen von uns absurd vor, dabei ist es gar nicht so ungewöhnlich. Das kann sich sogar unser Wirtschaftssystem leisten, obwohl es soviel Kraft verschwendet und soviel Überflüssiges produziert. Schließlich zahlt es Sozialhilfe, ohne daran zu zerbrechen. Mehr noch: Wir ernähren heute – was gerne vergessen wird – zigtausende von Parasiten mit, die nicht nur nichts herstellen, sondern überdies auch noch superreich sind: die Kapitaleigner mit ihrem arbeitslosen Einkommen. Trotzdem geht unser System *daran* nicht zugrunde ...

Ob sie tatsächlich *funktionieren* würde, hängt von zwei Fragen ab: Wieviele Menschen werden sich tatsächlich weigern zu arbeiten und etwas ›in den Topf‹ zu geben? Und: Kann eine

gut organisierte Wirtschaft in einer freiheitlichen Gesellschaft genügend Leistung erbringen, um alle Menschen – auch die ›Faulenzer‹ – zu versorgen?

Gewiß können wir über beide nur spekulieren, aber Spekulation kann durchaus fundiert* sein. Was die zweite Frage angeht, so haben wir schon gesehen, daß moderne Wirtschaftsstudien genau in diese Richtung weisen: Es scheint heute unter seriösen Soziologen, Politologen und sogar vorausdenkenden Ökonomen keine Frage zu sein, daß eine Bedarfsproduktion allen Menschen Nahrung und Wohlstand bieten könnte. Allerdings halten sie ihre Verwirklichung angesichts der tatsächlichen Machtstrukturen und Kapitalinteressen für eine Utopie und machen zu Recht den Vorbehalt geltend, daß das ungebremsste Bevölkerungswachstum solche Hoffnungen jederzeit durchkreuzen könnte. Manche Anarchisten sind da optimistischer: Der bekannte amerikanische Ökologe *Murray Bookchin* geht in seinen Schriften von einem ›Anarchismus der Nach-Mangelgesellschaft‹ aus. Mangel wie wir ihn heute kennen sei ein künstlicher Zustand, der in unserem Wirtschaftssystem begründet liege. Bookchin zweifelt nicht daran, daß – auch in ökologisch verträglicher Form – mehr erzeugt und besser verteilt werden könnte als dies heute der Fall ist.

Auch der Rückblick auf historische Erfahrungen kann bei der Beantwortung dieser Frage helfen. Wie produktiv war beispielsweise die libertäre Mischwirtschaft während der spanischen Revolution? Zum großen Erstaunen besonders der Wirtschaftstheoretiker geschah 1936 in den befreiten Gebieten etwas, was es nach allen Gesetzen der Ökonomie gar nicht hätte geben dürfen: Bei gleichzeitiger Lohnerhöhung, Reduzierung der Arbeitszeit und Verbesserung sozialer Leistungen wurde die Produktion *gesteigert*. Und das, obwohl ›nebenbei‹ noch ein Krieg geführt werden mußte, also denkbar ungünstige Bedingungen herrschten. Kein verantwortungsvoller Mensch wird allein aus einem so kurzen Experiment Rückschlüsse für eine künftige Gesellschaft ziehen wollen. Ohne Frage spielte die große Anfangseuphorie* eine Rolle, und wir wissen nicht, wie sich diese Wirtschaft in zehn oder zwanzig Jahren entwickelt hätte. Tatsache ist aber, daß nicht die Wirtschaft scheiterte, sondern die Politik: Das Experiment wurde zunächst durch zahllose Schikanen der republikanischen Regierungen torpediert und schließlich vom siegreichen Faschismus zerschlagen.

Die Gründe, die in Spanien ein solches ›anarchistisches Wirtschaftswunder‹ ermöglichten, führen uns zu der Beantwortung jener anderen Frage: Wieviele Menschen würden sich für die Gesellschaft engagieren und wieviele würden sich ihr verweigern?

Offenbar spielt die *Motivation* der Menschen hierbei eine wichtige Rolle. Engagement hängt entscheidend von der Identifikation ab, die jeder Mensch mit seiner Gesellschaft und daher mit seiner Arbeit hat. Der Begriff der Motivation spielt heute in den meisten ökonomischen Theorien von Markt und Arbeit eine untergeordnete Rolle. Kluge Ausbeuter wie IBM haben das erkannt, Betonköpfe wie die DDR-Ökonomen haben das ignoriert, bis ihr System zusammenbrach. In der spanischen Revolution war das Gros der Industrie- und Landarbeiter hochmotiviert. Sie wußten, daß sie etwas *für sich* taten, und daß ihr Versuch nur in einer solidarischen Gemeinschaft funktionieren konnte.

Trotzdem gibt es faule Menschen und unangenehme Arbeit, die niemand tun will. Was ist damit?

Die optimistische Annahme der Anarchisten, daß sich in einer libertären Gesellschaft relativ wenig Menschen jeglicher Arbeit verweigern, fußt auf mehreren Überlegungen. Zuerst glauben sie nicht, daß *konsequentes Nichtstun* angenehm ist. Der Mensch ist in der Regel ein aktives Geschöpf, das sich betätigen will. Wirklich nichts im Leben zu schaffen ist für die meisten Menschen kein Ideal – im Gegenteil: es wäre eine solch gräßliche Langeweile und nervtötende Öde, daß diese Vorstellung eher erschreckend als verlockend wirkt. Rentner, die von einem Tag auf den anderen zur Untätigkeit verdammt werden, erleben diesen Zustand ebenso bedrückend wie Häftlinge, denen die Arbeit in der Gefängniswerkstatt verweigert wird. Selbst junge Menschen, die plötzlich ihren Arbeitsplatz verlieren, leiden darunter, obwohl sie durch Arbeitslosengeld finanziell leidlich versorgt bleiben. Und das alles, obwohl Arbeit heutzutage alles andere als angenehm und menschlich organisiert ist!

Es ist eben eine ganz andere Frage, ob *die Arbeit*, die wir *heute* zu verrichten gezwungen sind, gerne getan wird. Vor allem anderen müssen wir arbeiten, um Geld zu verdienen und also leben zu dürfen. In den wenigsten Fällen ist unsere Arbeit angenehm, daher wird sie in den meisten Fällen ungern getan. Wir haben bereits gesehen, daß Anarchisten die kapitalistische Arbeit zudem für *entfremdet* halten. Der Grad der Entfremdung soll in einer libertären Wirtschaft durch vielfältige Änderungen im Arbeitsablauf entscheidend reduziert werden. Alle Überlegungen hierzu laufen auf eine Verringerung der *Arbeitsteilung* hinaus und auf eine engere Verbindung zwischen dem Menschen und seinem Produkt. Es wurde ebenfalls schon erwähnt, daß die *Arbeitszeit* in einer dezentralen Bedürfnisproduktion auf Dauer drastisch gekürzt werden könnte. Es macht für viele Menschen einen großen Unterschied, ob sie vier oder acht Stunden arbeiten müssen – nicht ohne Grund ist Teilzeitarbeit so beliebt. Schließlich darf nicht vergessen werden, daß die lebendige und bunte *soziale Umwelt*, die eine anarchistische Umwälzung vermutlich mit sich brächte, natürlich besonders geeignet wäre, die so entstehende *Freizeit* zu füllen. Würden wir hier und heute die *Arbeitszeit* auf vier Stunden reduzieren, brächte das für viele Menschen sicherlich erhebliche ›Freizeitprobleme‹ mit sich, die eher zu einem Anwachsen von sozialem Fehlverhalten, dumpfem Konsum, Alkoholverbrauch oder Fernsehmanie führen würde.

Darüberhinaus braucht der Mensch, um freiwillig und mit Überzeugung zu arbeiten, vor allem eine gewisse *Sicherheit*. Das bringt uns zu der Frage nach *Besitz* und *Eigentum*.

Eigentum und Besitz

Hier müssen wir wieder auf den guten, alten Proudhon zurückkommen, der sich als einer der ersten Anarchisten mit dieser Frage beschäftigte. 1840 brillierte* er mit seiner Denkschrift »*Was ist das Eigentum?*«, die in dem berühmt gewordenen Satz gipfelte »Eigentum ist Diebstahl!« Das klingt schön schockierend, aber was bedeutet es? Darf niemandem mehr etwas ›gehören‹?

Natürlich darf und muß es in einer anarchistischen Gesellschaft ›Besitz‹ geben. Anarchisten planen auch keinesfalls die Kollektivierung der Zahnbürsten. Aber Besitz ist nicht dasselbe wie ›Eigentum‹, Proudhon unterscheidet hier sehr genau: Besitz setzt eine *Nutzung* voraus, einen Gebrauch von Werten. Ein Besitzer kann durchaus über solche Werte *verfügen*, vorausgesetzt, er tut was damit. Arbeitet er mit diesen Werten, setzt er sie ein, um etwas

Sinnvolles damit zu produzieren, profitiert auch die Gesellschaft. Eigentum hingegen ist das abstrakte Recht, mit Dingen nach Belieben zu verfahren; es entsteht zumeist als Profit infolge Ausbeutung. Daher das Urteil, Eigentum sei ›Diebstahl‹. Bei alledem geht es eben nicht um die ›Zahnbürsten‹, das heißt, um private Dinge, sondern um das *Eigentum an Produktionsmitteln*: Fabriken, Ländereien, Unternehmen, Maschinen, Betriebe und so weiter. Selbstverständlich hätte in einer anarchistischen Gesellschaft jedes Mitglied ein Anrecht auf eine geschützte Privatsphäre und somit auch auf das *Eigentum an persönlichen Dingen*. Eigentum *an Produktionsmitteln* hingegen ist in den Augen der Anarchisten unsozial. Wieso, so fragen sie, darf ein junger Schnösel, der vom Vater ein großes Landgut geerbt hat, die Äcker brach liegen lassen oder mit dem Boden spekulieren, während die Landarbeiter arbeitslos sind und hungern? Weil er *Eigentümer* ist. Wieso kann die Konzernleitung, die sich eine Aktienmehrheit verschafft hat, nach Gutdünken die Fabrik schließen oder statt Fotoapparaten plötzlich Zielfernrohre bauen lassen? Weil sie *Eigentümerin* ist – ebenso wie die Immobilienholding, die Wohnhäuser verfallen läßt oder die Holzgesellschaft, die bedenkenlos die letzten Urwälder abmäht. Eigentümer entscheiden eben nicht nur über das Schicksal der Produktionsmittel, sondern auch über das Schicksal der Menschen. Nach anarchistischer Vorstellung aber darf nicht ein einzelner Mensch entscheiden, der nach irgendeinem Gesetz zufällig der Eigentümer ist, sondern alle diejenigen, die damit arbeiten, darin, davon oder damit leben oder sonstwie direkt damit zu tun haben. Diejenigen also, die *besitzen*. Wir sprechen in diesem Falle von *Kollektivbesitz*, und in aller Regel sind solche Kollektive *autonom*. Sie bestimmen also selbst Art, Weise und Inhalt ihrer Arbeit, wobei sie – wie etwa im Falle des Waldes – natürlich auf Interessen Dritter und die sozialen Regeln Rücksicht nehmen müssen, die sich die Gesamtgesellschaft gegeben hat. Besitzer bleiben sie genau so lange, wie sie etwas damit tun. Wenn eine Belegschaft ›ihre‹ Fabrik schließt oder eine landwirtschaftliche Genossenschaft ›ihren‹ Acker nicht mehr bestellt, ›gehören‹ sie ihnen auch nicht mehr und können von anderen übernommen werden. Das ist der Unterschied zwischen Eigentum und Besitz: Eigentum muß sich nach den Gesetzen des kapitalistischen Marktes richten, Besitz nach den sozialen Ansprüchen der Gesellschaft. Das gilt nicht nur für Kollektive, sondern auch für Individuen: Selbstverständlich kann auch ein einzelner Handwerker oder ein Bauer oder ein Freiberufler ›seinen‹ Betrieb ›besitzen‹, ohne daß andere ihn wegnehmen oder ihm dreinreden können.

Dieses Prinzip wurde selten so kurz und schön auf den Punkt gebracht wie in der simplen Losung der Bauern in der spanischen Revolution: »Das Land denen, die es bearbeiten!«

Das alles hat sehr viel mit Motivation zu tun. Klare *Besitzverhältnisse* schaffen die nötige Sicherheit und tragen zur Identifikation der arbeitenden Menschen mit ihrem Betrieb bei, ohne die unsozialen Auswirkungen des *Eigentums* in Kauf nehmen zu müssen.

Nach anarchistischer Überzeugung führt die Summe all der genannten Faktoren zu einer hohen Bereitschaft, in einer geldlosen Solidarwirtschaft zu arbeiten. Unter diesen Voraussetzungen sei eigentlich nicht einzusehen, warum sich die Menschen plötzlich massenhaft auf die faule Haut legen sollten. Außerdem, so die Argumentation der Libertären, müßte den Leuten klar sein, daß, sobald sie nichts mehr ›in den Topf‹ geben, solch hübsche Zustände sehr bald ihr Ende finden würden.

Bleibt die Frage, ob Menschen ohne finanziellen Anreiz dann auch noch *schmutzige, unangenehme und gefährliche* Tätigkeiten verrichten würden. Auch diese Antwort steht und fällt mit dem Grad der Identifizierung in der Gemeinschaft. Gewiß kann noch viel mehr ›Drecksarbeit‹ automatisiert und durch Maschinen ersetzt werden – Kropotkin geriet angesichts dieser Perspektive regelmäßig ins Schwärmen -, aber eben nicht alle. Niemand macht gerne den Dreck des Nachbarn weg oder holt für andere die Kastanien aus dem Feuer. Wenn Menschen es doch immer wieder tun, dann gerade nicht unbedingt wegen dem besonders hohen finanziellen Anreiz – sonst müßten die Toilettenfrau oder der Müllmann zu den Höchstverdienern zählen. Freunde pflegen einen kranken Freund, Eltern wischen ihren Babys den Hintern, und immer wieder setzen auch wildfremde Menschen ihr Leben ein, um andere wildfremde Menschen aus Gefahr zu retten. In Revolutionen opfern sogar Tausende ihr Leben, ohne einen Pfennig dafür zu bekommen. Warum?

Neben genetisch* bedingtem sozialen Triebverhalten vor allem aus *Überzeugung*: aus Einsicht in die *Notwendigkeit* und aus einer *Ethik* heraus, die auch Unangenehmes oder Gefährliches zu positiven Werten macht. Eine anarchistische Gesellschaft würde die nötige Überzeugung zweifellos fördern. Sie wäre außerdem darauf ausgelegt, Einsichten in Notwendigkeiten zu vermitteln. Und gewiß würde sie versuchen, eine neue soziale Ethik zu entwickeln. So etwas geht nicht von heute auf morgen, aber es geschieht nie, wenn nicht die Weichen entsprechend gestellt werden. Bis es soweit ist, wäre es auch kein Unglück, wenn die betroffenen Menschen hin und wieder durch den Zwang der Dinge zu Einsichten gelangten, die ihnen ihre Ethik noch nicht vermittelt. Beispielsweise, wenn in einem Stadtteil die Kanalisation verstopft ist. Spätestens dann wird einsichtig, daß Kanalreinigung eine höchst soziale Tätigkeit ist! Trotzdem ist es bei uns eine schlecht bezahlte Arbeit mit einem miserablen Ruf. Gerade die Struktur einer anarchistischen Gesellschaft böte aber hier die Möglichkeit, daß niemand lebenslang Kanalarbeiter zu sein brauchte. Warum nicht für ein Jahr nach dem Rotationsprinzip? Ich kann mir vorstellen, daß dies eine sehr wichtige Lebenserfahrung für Menschen sein könnte, die nur deshalb einen dunkelhaften Stolz pflegen, weil sie sich noch nie im Leben die Finger schmutzig gemacht haben ...

Aber bitte: Die Rede ist hier nicht von einem Zwangsarbeitsdienst. Bei Anarchisten ist Engagement immer insofern freiwillig, als niemand zu etwas gezwungen wird – es sei denn, durch einen stinkenden Gully.

Mehr noch: die anarchistische Utopie fordert sogar ein ›Recht auf Faulheit‹. *Paul Lafargue* schrieb 1883 eine sehr geistreiche Broschüre gleichen Namens, die bei seinem Schwiegervater Karl Marx alles andere als Begeisterung auslöste. Sie war als Polemik gegen das seit 1848 in Frankreich verankerte »Recht auf Arbeit« gedacht und liefert eine gründliche Abrechnung mit der scheinheiligen Lehre, die behauptet, daß ausgerechnet *Arbeit* den Sinn des Lebens ausmache. Eine moralinsaure These, die der Bourgeois* ebensogern vertritt wie der Kleriker und der Marxist. Wenngleich Lafargues Argumentation in erster Linie auf die Arbeit unter kapitalistischen Bedingungen abzielt, so bricht er doch auch ganz entschieden und grundsätzlich eine Lanze für die Muße. Sie trage zur Sinnfindung des Lebens ebenso bei wie kreative Arbeit, sie könne angenehm sein, lustvoll, geistreich und schöpferisch. Es leuchtet ein, daß sich Anarchisten einer solchen Idee nur anschließen konnten und diese Forderung gut lesbar auf ihre Fahnen schrieben ...

Tun wir aber nicht so, als wäre das so außergewöhnlich! Wer glaubt denn bei uns aufrichtig, daß Arbeit der Sinn des Lebens sei? Sind wir nicht auch eine Freizeitgesellschaft? Und gibt es nicht auch bei uns viele Menschen, die möglichst viel faulenzten und sich, wo immer es nur geht, vor Arbeit drücken, ohne daß die Gesellschaft deswegen unterginge? Nur muß man es heutzutage heimlich, trickreich und verschämt tun, denn die derzeitige Moral stimmt nicht mit der derzeitigen Wirklichkeit überein.

Die allermeisten Menschen aber halten eine *ständige Muße* nicht aus. Deshalb ist nicht anzunehmen, daß die Arbeit ausstürbe, wenn es ein Recht auf Faulheit gäbe. Es kommt ja auch niemand auf die Idee, daß Menschen sich totfräßen, wenn es ein Recht auf Essen gäbe. Überdies gibt es im Leben eines jeden Menschen *Phasen*, in denen plötzlich der Drang zu ungeheurem Fleiß aufbricht, und dann wieder Zeiten, in denen der Sinn nach Muße steht. Unser Wirtschaftssystem ist nicht in der Lage, darauf Rücksicht zu nehmen. Arbeit ist in der Regel zwischen 20 und 65 angesagt. Ununterbrochen und für alle. Erholung gibt's portioniert und massenmäßig vorbereitet in vier Wochen jährlichem Urlaub, und Muße wird ab 65 diktiert, was viele Menschen dann einfach nicht mehr aushalten. Daß diese Regelungen nicht der menschlichen Seele und Konstitution entsprechen, davon können Krankenkassen, Psychologen und Sozialarbeiter ein Lied singen ... Anarchisten halten dagegen, daß in einer Gesellschaft nach ihrem Zuschnitt jeder Mensch soviel und solange arbeiten könnte, wie er mag. Er könnte sich schrittweise aus dem Produktionsprozeß zurückziehen und noch mit 80 gelegentlich an der Werkbank stehen, sofern er Lust dazu hat. Im Laufe seines Lebens könnte er Phasen sozialer Arbeit mit Phasen der Warenproduktion, der schöpferischen Tätigkeit und der Muße abwechseln lassen, solange die Gesellschaft in der er lebt, ihm und allen anderen genug zum Leben bietet. Und ob sie das kann, hängt eben genau davon ab, wieweit sich jeder Einzelne engagiert.

Solange das gewährleistet ist, kann sich diese Gesellschaft auch den Luxus leisten, Menschen mitzuernähren, die *überhaupt nichts* tun.

Einen solchen Menschen würde ich übrigens gerne einmal kennenlernen.

Nun war es natürlich falsch, ständig von *der* anarchistischen Gesellschaft zu sprechen. Wir wissen ja bereits, daß es nach anarchistischer Lesart nicht eine, sondern viele geben soll. Ob nun jede einzelne dieser Gesellschaften genauso mit der Faulheit und der Motivierung verfahren würde, bleibt ihr überlassen. Ich könnte mir vorstellen, daß es Gemeinschaften gäbe, die ›Faulenzer‹ ohne viel Aufhebens rausschmeißen würden. Das wäre ihr gutes Recht, ebenso wie es das Recht anderer Gemeinschaften wäre, Faulheit zu tolerieren oder zu kultivieren. Auch in vielen anderen Punkten mußte meine Darstellung eine *Vereinfachung* bleiben – beispielsweise bei der Frage der Produktion und Verteilung von Gütern. Hier dürften Strukturen greifen – Räte, Komitees, Koordinationsgremien und Ausschüsse –, wie wir sie im vorigen Kapitel kennengelernt haben und wie wir sie im Folgenden noch an anschaulichen Beispielen aus der Praxis erleben werden. Wichtig war mir nicht das Detail, das ohnehin niemand voraussagen kann, sondern die Beschreibung der anarchistischen *Vision*.

Schwieriges Umdenken

Für die meisten Menschen ist der wirtschaftliche Wohlstand das wichtigste im Leben – weit wichtiger oft als Gesundheit, Liebe, Lebensqualität oder der Zustand unserer Umwelt. Man mag das bedauern, muß es aber akzeptieren. Unsere Welt ist arm an Visionen, und die Mächtigen fürchten sie mit Recht wie der Teufel das Weihwasser, denn meistens war die gesellschaftliche Vision der Wegbereiter eines neuen gesellschaftlichen Systems.

Dabei ist es gar keine Frage, daß unsere Gesellschaft neue Systeme braucht, unabhängig von politischen Etiketten und unabhängig von den Wünschen der Anarchisten: Ist es nicht eigentlich klar, daß eine Gesellschaft, in der Arbeit zunehmend knapp wird, nicht denjenigen verachten darf, der weniger arbeitet? Muß nicht die gesamte Arbeitsethik mitsamt ihrem wirtschaftlichen System radikal umgedacht werden, wenn sie heute noch immer genau das belohnt, was die Lebensgrundlagen auf unserem Planeten zerstört?

Radikale Denkansätze sind zwar rar, aber sie mehren sich – auch außerhalb anarchistischer Kreise. So ist es heute kein Einzelfall mehr, wenn etwa der Historiker und Soziologe Christian Schütze, Publizist bei der Süddeutschen Zeitung, in einem GEO-Essay mit dem Titel »Frieden durch Faulheit« zu dem Schluß kommt: »Nicht der Achtstundentag, sondern die Nicht-Arbeit ist der dem Menschen angemessene Zustand.« Schütze tut das mit einem klar erkennbaren christlichen Hintergrund, aber in einer radikalen Klarheit, die ebensogut anarchistischer Denktradition Ehre machen würde. Was wieder einmal zeigt, daß Anarchisten den Durchblick nicht gepachtet haben.

Mich diesem Thema so ausführlich zu widmen, hat mich die Erfahrung aus zwanzig Jahren Diskussion mit Menschen gelehrt, die mit Anarchismus nichts am Hut haben und aus gutem Grund skeptisch sind. Zum Beispiel jene alte Dame, die mich nach einem Vortrag fragte, ob sie ›in der Anarchie‹ ihre Waschmaschine behalten dürfe.

Ich habe ihr wahrheitsgemäß geantwortet, daß ich das nicht wissen könne, da sie ja solche Entscheidungen zusammen mit den Menschen in ihrer sozialen Gemeinschaft zu treffen hätte. Für den Fall, daß sie glaubte, in einer libertären Gesellschaft würden Waschmaschinen abgeschafft oder beschlagnahmt, gelang es mir, sie zu beruhigen. Zusätzlich aber konnte ich ihre Phantasie durch eine positive Vision bereichern. Ich könnte mir gut denken, so entgegnete ich ihr, daß sie ›in der Anarchie‹ ein sehr enges Verhältnis mit den Menschen der Nachbarschaft haben könnte. Daß sich die Leute vielleicht nicht mehr wie heute hinter ihrer Wohnungstür verkriechen und sich kaum je gegenseitig helfen. Vielleicht würde sie mit den Kindern spielen, oder mit anderen eine Gemeinschaftsküche betreiben, töpfern, gärtnern oder irgendwelche verrückten Sachen auf dem Computer machen ... Das schien ihr, die damals als alleinstehende Rentnerin recht vereinsamt in einer Zweizimmerwohnung lebte, zu gefallen. Als ich sie dann fragte, ob sie mit diesen Leuten nicht vielleicht auch sämtliche Waschmaschinen, Autos oder Gartengeräte zusammenlegen und gemeinsam nutzen könnte, weil es ja nicht gerade vernünftig wäre, wenn jeder alles mehrfach anschaffte und weil sechs Rasenmäher im Haus genau fünf zuviel wären, da sagte sie spontan: »Ja, sicher!«. Und nach einer nachdenklichen Pause fügte sie hinzu: »Aber nur, wenn man mir die Kleider und Küchensachen nicht wegnimmt ... und meine Bücher ...« Es kostete mich nochmal einige Argumente, ihr zu erklären, daß man ihr in einer freien Gesellschaft nichts ›wegnehmen‹

würde, sondern daß Sie ohnehin nur freiwillig geben könnte. Das beruhigte sie schließlich, und nach einer weiteren Pause ergriff sie erneut das Wort, wobei ich mir einbildete, ihre Augen hätten ein wenig geleuchtet. Sie sagte dann, ohne jemals etwas von Proudhon, Bakunin oder Kropotkin gehört zu haben, in etwa folgendes:

»Wissen Sie, das kann ja auch ganz schön sein, wenn die Kinder zu einem kommen, und auch das mit den Nachbarn, dem Garten und solche Dinge. Früher hatten wir Frauen immer zusammen Washtag. Das war lustig, da gab's immer ein Schwätzchen. Und wenn mal einer etwas fehlte, hat immer eine andere irgendwie ausgeholfen. Da kam keiner zu kurz! Aber heute gibt's ja keine Nachbarschaft mehr. Jeder kümmert sich nur um sich selbst. Und das mit dem Geld, da haben Sie recht. Das Geld hat das alles kaputtgemacht. Das war nämlich vor der Währungsreform, und als es dann wieder richtiges Geld gab, da hat jeder nur noch an sich selbst gedacht ...«

Literatur: Pierre-Joseph Proudhon: *Was ist das Eigentum?* Graz 1971 [Berlin 1896], Verlag für Sammler, 233 S. / ders.: *Die Volksbank* Wien 1985, Monte Verità, 53 S. / Peter Kropotkin: *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk* Berlin 1976, Karin Kramer, 292 S. / Adolf Damaschke: *Die Anarchisten* in: ders.: *Geschichte der Nationalökonomie* Bd. 2, Jena 1920, G. Fischer, 415 S. / Paul Lafargue: *Das Recht auf Faulheit u. a. ausgewählte Texte* Wien o.J. (1988?), Monte Verità, 188 S. / *Materialien zu einer Theorie des Müßiggangs (Anthologie)* o.O. 1981, Seminar sozialwissenschaftl. Studien, 113 S. / Paul Robien: *Das wirtschaftliche Chaos* Berlin o.J. (1925?), *Der freie Arbeiter*, 14 S. / Diego Abad de Santillan, Juan Peiró: *Ökonomie und Revolution* Berlin 1975, Karin Kramer, 186 S. / Erich Gerlach, Augustin Souchy: *Die soziale Revolution in Spanien* Berlin 1974, Karin Kramer, 236 S. / N.N.: *Grundprinzipien kommunistischer Produktion und Verteilung* Berlin 1970 [1930], ITPR, 176 S. / Silvio Gesell: *Die natürliche Wirtschaftsordnung* (Kurzausgabe) Lüdenscheid 1950, Logos, 158 S. / Klaus Schmitt (Hrg.): *Silvio Gesell – „Marx“ der Anarchisten?* Berlin 1989, Karin Kramer, 303 S., ill. / Helmut Creutz, Dieter Suhr, Werner Onken: *Wachstum bis zur Krise?* Berlin 1986, Basis, 87 S. / Dante Darwin: *5 Stunden sind genug* Frankfurt/M. 1993, Manneck Mainhatten Verlag 234 S. / Hans A. Pestalozzi: *Nach uns die Zukunft* München 1985, Goldmann, 158 S.

»Mit allem, was wir angefangen haben, sind wir in die Absurdität des Gegenteils geraten: Mit dem Versuch, die Äcker fruchtbar zu machen, haben wir sie fast zu Tode gefoltert. Mit dem Versuch, uns vor Feinden zu schützen, sind wir so nah wie möglich an den großen Weltbrand gekommen. In dem Bemühen, uns fortzubewegen, haben wir die Lebenswelt zerfetzt, in der sich fortzubewegen lohnend wäre. Das Bestreben, auch die Kommunikation zu beschleunigen, hat das sprachlose Geschwätz und die Blindheit vor den Bildern hervorgebracht. Der Versuch, zu heilen und zu helfen, gerät auf die unterschiedlichste Weise an die Grenzen der Unmenschlichkeit.«

– Jürgen Dahl –

WAS WÄRE, WENN DER MENSCH AUSSTIRBT? Nichts weiter. ›Die Natur‹, was immer das ist, würde uns überleben, irgendwie. Schwer angeschlagen, verändert vielleicht, aber vital, dynamisch und chaotisch-anpassungsfähig. Das Leben ginge auch ohne uns weiter. Wenn wir uns die Natur als ein denkendes Geschöpf vorstellen, müsste sie sogar überaus erleichtert sein, wenn die Gattung Mensch endlich verschwände, denn es gibt kein zweites biologisches Wesen, das im ›Gesamtsystem Natur‹ derart verheerend wirkt.

Die Menschheit hat in der verhältnismäßig kurzen Zeit seit dem Auftreten ihrer Zivilisation eine grauenhafte Bilanz hinterlassen. Gefräßig, sich hemmungslos vervielfältigend, rücksichtslos und planlos ist sie dabei, alles niederzumachen, was ihr im Weg steht. Tierarten werden unwiederbringlich ausgerottet, Waldregionen verschwinden, der Boden wird durchwühlt, geplündert und zerstört, Wüsten breiten sich aus, das Wasser wird knapp, die Luft wird vergiftet und die Atmosphäre fängt an, sich in ihre Bestandteile aufzulösen. Dafür breitet sich die Gattung Mensch rasend aus und nimmt jeden Quadratmeter bewohnbarer Oberfläche in Anspruch, um ihn mit System in unbewohnbare Oberfläche zu verwandeln. Alles auf der Welt teilt er in nützlich und schädlich auf, in konsumierbar und unkonsumierbar, in ökonomisch verwertbar und ökonomisch wertlos. Ein Schweizer Autoaufkleber bringt es auf den Punkt: »Mein Auto fährt auch ohne Wald!«

Konsequent hat der Mensch diesen Weg verfolgt. Der Motor dieser Konsequenz ist die Wirtschaft, die für den ›zivilisierten Menschen‹ über allem steht. Etwa ein Dutzend Tiere sind ›nützlich‹, sie werden industriell produziert, gequält, gemolken, geschlachtet, genetisch manipuliert und so effektiv wie möglich *ausgebeutet*. Der Rest ist ›unnützlich‹ und wird Stück um Stück ausgerottet. Ein paar Exemplare überleben in Zoos, und bald genügt vielleicht ein Magnetband plus Gencode*, um sie hinreichend zu archivieren. Bei den Pflanzen unterscheidet der Mensch zwischen ›Nutzpflanzen‹ und ›Unkraut‹, und so verfährt er auch: Der Traum industrieller ›Pflanzenproduktion‹ (ich war versucht zu schreiben: »landwirtschaftlichen Anbaus«, aber das stimmt schon nicht mehr) ist die im Labor genetisch optimierte Frucht, die in Hallen auf Styroporplatten mit Nährlösungen besprüht wird, weder mit Erde noch Sonne in Berührung kommt und, nebenbei bemerkt, nahezu geschmacklos ist.

Fortschritt

Noch vor 20 Jahren hatte das Wort »Fortschritt« einen positiven Klang. Es ging *voran*, und daß alles immer besser würde, daran bestand kein Zweifel. *Fortschritt* stand als Synonym für Vernunft, für das Richtige, das Bessere. Gerade auch die Linke bewertete alles nach der Frage, ob etwas ›fortschrittlich‹ sei oder nicht. Der Mensch, so glaubte man allgemein, könne mit Hilfe von Technik und Wissenschaft schließlich alle Probleme in den Griff bekommen und – endlich – »die Naturgewalten besiegen«. Als kleiner Bub fand ich das ganz ›natürlich‹.

›Natürlich‹ aber kann für den Menschen nur sein, in der Natur und mit der Natur zu leben. Die Natur könnte ohne den Menschen ganz gut auskommen, der Mensch ohne die Natur aber nicht. Sie ist deshalb jedoch nicht der Feind des Menschen, den es zu besiegen gälte. Die Menschheit muß, um den Preis des Untergangs, lernen, sich ihrerseits nicht länger als Feind der Natur zu verstehen.

Die Lehre von den Zusammenhängen der Natur, ihrem Gleichgewicht und ihren vielfältigen Wechselwirkungen samt der Rolle, die der Mensch darin spielt, nennen wir *Ökologie*.

Seit etwa hundertfünfzig Jahren lebt die Menschheit im Vollrausch des Glaubens an ihren technischen Fortschritt. Großspurig hat sie diesen Zustand das ›industrielle Zeitalter‹ genannt, allerdings ist jetzt schon abzusehen, daß es kein ›Zeitalter‹ sein wird, sondern eher eine katastrophale Episode, die so oder so rasch zu Ende gehen wird. So oder so – das heißt: mit oder ohne Mensch.

›Fortschritt‹ müßte also neu definiert werden. Er kann nicht länger bedeuten, die Natur zu unterwerfen. ›Fortschritt‹, der mit der Natur in Einklang kommen will, sollte eigentlich einen anderen Namen bekommen, denn das, was wir gemeinhin darunter verstehen, ist die Rücksichtslosigkeit eines *technischen Fortschritts*, der im Dienste einer ebenso rücksichtslosen Ökonomie angetreten ist, die Natur genauso zu vernechten, wie sie es mit den an dieser Ökonomie beteiligten Menschen tut. Die Idee von der ›Herrschaft über die Natur‹ und der ›Herrschaft über Menschen‹ ist halt eine Weltanschauung aus einem Guß.

Ist es nicht vielleicht übertrieben, alles so schwarz zu sehen? Offenbar geht es uns doch ganz gut. Und die paar Folgeerscheinungen – sollten wir die nicht in den Griff kriegen?

Umweltschutz

Vor hundertsechzig Jahren lebte eine Milliarde Menschen. Heute sind es knapp sechs. Um von einer Million auf die erste Milliarde zu kommen, mußten gut zehntausend Jahre vergehen, von der zweiten auf die dritte Milliarde braucht es nur noch dreißig Jahre. Seit vor hundertfünfzig Jahren das Industriezeitalter begann, wurden mehr Rohstoffe verbraucht als in den dreitausend vorangehenden Jahren zusammen. Das was der Mensch ›Bodenschätze‹ nennt, wird schwindelerregend schnell verbraucht – und in absehbarer Zeit alle sein. Was man aus ihnen herstellt, wird rasch unbrauchbar und bleibt als Abfall, Müll, Schrott, Gift zurück. Was damit geschehen soll, weiß niemand. Bei dem, was der Mensch ›Veredelung‹ nennt, entstehen neue Stoffe, die es vorher nicht gab, die nicht verrotten, nicht in den natürlichen Kreislauf zurückkehren, und über deren Wirkung man nichts weiß. In der Natur geschehen alle Abläufe als *Wechselwirkungen*, die sehr komplex ablaufen. Wie sich die von uns erzeugten Abfallstoffe wechselwirkend auf die Natur – und damit auch auf uns – auswirken, läßt sich nicht vorhersagen, sondern nur erfahren. Und die Erfahrungen zeigen, daß solche

Stoffe die Grundlagen der Natur zerstören. Dagegen kann man nichts Wesentliches tun, außer, sie zu verpacken, verstecken, anzuhäufen oder umzulagern. Das einzig Vernünftige wäre, aufzuhören, solche Stoffe zu produzieren. Aber das würde eine andere Ökonomie, eine andere Lebensauffassung, ja, eine *andere Gesellschaft* voraussetzen.

Stattdessen wird versucht, die Folgen der Technologie durch noch mehr Technologie ›in den Griff‹ zu kriegen. Wir nennen das ›*technischen Umweltschutz*‹, und der ist zur Zeit ganz groß in Mode, denn er ist ein expandierender* Wirtschaftszweig, der Arbeitsplätze schafft. Und er tröstet die Menschen, indem er Ängste beruhigt und schlechte Gewissen verdrängt. Ein Beispiel: Seitdem die Automobilindustrie den Katalysator vermarktet, glaubt jeder, der ihn benutzt, er täte etwas *für* die Umwelt. Das ist falsch. Der Katalysator entlastet weniger die Natur als vielmehr das Gewissen seiner Käufer. Ich meine dabei gar nicht so sehr den ›Nebeneffekt‹, daß die Kat-Technologie zusätzlich Distickstoffoxid in die Luft bläst, sondern die simple Tatsache, daß seit der ›Katalysatorära‹ mehr Autos verkauft wurden als je zuvor. Das heißt: der Gesamtausstoß an Autoabgasen ist weiter gestiegen, erneut sind riesige Landschaftsflächen mit Asphalt überzogen worden, weiter sind hunderttausende Menschen im Verkehr gestorben, und ungebrochen sind die Berge von Automobilschrott angewachsen. Ohne den Katalysator wäre zwar all das zweifellos noch schlimmer ausgefallen, aber solche Rechnerei ist für die Natur ohne Belang. Der Katalysatormensch tut also genau genommen nicht etwas für den Umweltschutz, er tut nur *etwas weniger gegen* die Umwelt. Sich dabei als *Umweltschützer* zu fühlen ist etwa so falsch, wie wenn ein Ehemann, der ›seine‹ Frau früher täglich schlug und jetzt ›nur noch‹ dreimal wöchentlich, sich als *Feminist* fühlte.

Umweltschutz ist nicht gleich Ökologie, und Technologie ist nicht gleich Umweltschutz. Natürlich ist gegen einen wirklichen *Schutz* der Umwelt nichts zu sagen, denn er schafft Erleichterung: eine Atempause, eine augenblickliche Verbesserung. Einen Katalysator einzubauen ist nicht *schlecht*, aber unsere heutige Automobilphilosophie ist *falsch*. Solange aber die *Ursachen* sich nicht ändern, werden die Probleme immer wiederkommen, größer als zuvor. Ernsthaft verstandene Ökologie kommt deshalb gar nicht drum herum, das Übel an der Wurzel zu packen, und genau das heißt »radikal*«. Ökologie, die nicht radikal ist, ist nicht wirklich ökologisch, sondern schlichter ›Umweltschutz‹. Und Umweltschutz geht nach wie vor von dem Irrtum aus, daß *wir* uns netterweise um die arme, bedrohte Natur kümmern und ihr *helfen* müßten. Dabei bilden wir uns ein, die Krone der Schöpfung zu sein. Möglich. Der Nabel der lebendigen Welt aber sind wir ganz gewiß nicht.

Der Schutz der Umwelt ist wichtig, dringend nötig und sollte, wo immer wir können, gefördert werden: Als notwendige Voraussetzung für ein wirklich ökologisches Leben. Vieles von dem aber, was uns heute als ›Umweltschutz‹ verkauft wird, schützt die Umwelt gar nicht wirklich. Das gilt besonders für den Trend, die Technologiefolgen mit immer noch aufwendigeren neuen Technologien zu ›bekämpfen‹. Jede Technologie bringt jedoch neue Probleme mit sich, neue Abfallstoffe, neue Ungleichgewichte in der Natur, die wiederum zu Wechselwirkungen führen, die dann mit neuen Technologien und so weiter ...

Seit man begonnen hat, unsere Kraftwerke zu entschwefeln, fällt in den Filteranlagen schwermetallhaltiger Gips an. Der Fortschritt besteht darin, daß wir jetzt anstelle von zwei Millionen Tonnen Schwefeldioxid vier Millionen Tonnen giftigen Gips für alle Ewigkeit auf Deponien sicher verwahren müssen. Die allerneusten Waschmittelgrundstoffe, mit denen

die schädlichen Phosphate ersetzt wurden, enthalten neue Stoffe, von denen niemand weiß, wie sie in der Natur wirken und wechselwirken. Sie gesellen sich zu den anderen künstlichen Stoffen, von denen wiederum niemand weiß, ob es 50.000, 60.000 oder 70.000 sind, und von denen wiederum nicht bekannt ist, wie sie wirken und wechselwirken, wenn zwei oder drei von ihnen aufeinandertreffen. Man wird es halt *ausprobieren*. Die Atomkraft, angepriesen als umweltschonende Alternative zu den knappen Rohölreserven, erzeugt heute neben elektrischer Energie vor allem unlösbare Entsorgungsprobleme. »Nichts macht die Absurdität unseres technischen Fortschritts deutlicher«, schreibt der Umweltkritiker Jürgen Dahl, »als die Tatsache, daß im zweiten Jahrtausend zur Erzeugung von Wasserdampf eine Asche produziert wird, die so giftig ist, daß sie noch im zweihundertsten Jahrtausend sorgfältig bewacht werden muß.« Solche Folgeerscheinungen von Folgeerscheinungen von Technologien lassen sich auch mit weiteren Technologien und Folgetechnologien nicht in den Griff kriegen, sondern nur dadurch, daß solche Asche gar nicht mehr entsteht.

Zusammenhänge

Umweltschützer ist heute jeder. Sogar die multinationalen Konzerne kokettieren erfolgreich mit diesem publikumswirksamen Begriff. Während sie ihre Werbeagenturen anweisen, nur noch »Anzeigen mit Umweltaussage« zu schalten, kleben sie grüne Punkte auf die falschen Packungen fragwürdiger Erzeugnisse. Zur gleichen Zeit sind ihre Produktdesigner schon dabei, die nächste ökologische Schweinerei auszuhecken und festzuklopfen. Auch *Ökologen* nennen sich heutzutage viele, meinen damit aber meistens konsequenten Umweltschutz. Es sind jedoch nur wenige, die die *Zusammenhänge* durchschauen. Dabei liegen sie offen zutage.

Da gibt es erstens den Zusammenhang zwischen *Ökologie und Ökonomie*. Wenn wir ein jährliches Wirtschaftswachstum von 1,4 % annehmen, wie es unsere Regierung anstrebt, erschreckt das nichtmal die Umweltschützer. Das erscheint harmlos. Die meisten Menschen freuen sich sogar, denn Wachstum ist ja gut. Machen wir uns aber klar, was das bedeutet, so sind das im Laufe von fünfzig Jahren 100 Prozent! Also doppelt soviel Straßen, Häuser, Fabriken, Autos, Kampfflugzeuge. Doppelter Zuwachs (!) an Krankheitskosten, Unfallopfern, Sondermüll, Pestiziden, Ölverbrauch. Doppelte Vernichtung von Wiesen, Wäldern, Fischbeständen, Grundwasser, Atemluft. Gewiß, es bedeutet auch doppelten ›Wohlstand‹ – erkauft jedoch mit doppelt soviel Versicherungen, Steuern, Ärger, Kleinkrediten, Streß, Krankheit, Frust und doppelt soviel Hungertoten weit, weit weg. Sind wir am Ende doppelt so glücklich? Bringt uns das eine verdoppelte *Lebensqualität*? Eher wohl eine halbierte.

Innerhalb einer Generation läuft es auf doppelten Konsum hinaus, bezahlt mit der Verdoppelung all der Scheiße, die mit dran hängt. Das ist nicht nur teuer bezahlt, das ist unbezahlbar. Denn die Natur interessiert sich weder für unseren Wohlstand noch für unsere Kontoauszüge. Ökonomie ist ihr egal, und sie kippt einfach um.

Natürlich sind das nur theoretische Zahlen. Nicht alles verdoppelt oder halbiert sich. Wenn ich mir aber meinen Straßenatlas hernehme und ihn mit dem aus meiner Jugend vergleiche, die gerade mal 25 Jahre zurückliegt, weiß ich, wohin die Reise geht.

Wie sehr unsere falsche Ökonomie auf die Ökologie wirkt, zeigt sich auch daran, daß jede Maßnahme des Umweltschutzes einzig und allein über die Argumentation mit Geld verwirklichtbar scheint. Nur dann wird etwas unternommen, wenn es ›sich rechnet‹. Steuervorteile, Subventionen, Abschreibungen, finanzielle Anreize, Arbeitsplätze – das sind die Bonbons, die ausgelegt werden müssen, damit einiges wenigstens weniger schädlich gemacht wird. Daß sich Staaten unter Strafandrohung in Sexualpraktiken, die Ordnung auf Friedhöfen oder Bekleidungs Vorschriften einmischen, erscheint uns normal. Das ist wirtschaftlich ja auch neutrales Terrain. Daß sie aber unter Strafandrohung verbieten, daß wir unsere Atmosphäre in ihre Bestandteile zerlegen, ist offenbar undenkbar. Das könnte ja *wirtschaftliche Verluste* bedeuten.

Wenn eine besonders gekonnte Währungsspekulation über Nacht den Dollarkurs um ein, zwei Prozentpunkte verändert oder die Weltbank ihre Leitzinsen anhebt, wachsen über Nacht auch die Schulden der Entwicklungsländer um etliche Milliarden. Kann man es den Regierungen von Ländern wie Indonesien, Zaïre, Brasilien oder den Philippinen verdenken, wenn sie daraufhin ihre letzten Wälder opfern, um das Holz zu verkaufen? Wir bezichtigen sie des ökologischen Raubbaus. Dabei folgen sie hierin nur den Regeln *unserer* Ökonomie, auf deren korrekter Einhaltung wir andererseits so viel Wert legen. Angesichts solcher Szenarien wird der anarchistische Slogan plausibel, der behauptet, in allen politischen Systemen sei die Unterjochung des Menschen die Ursache für die Zerstörung der Natur.

» ... weil die amerikanische Wirtschaft zur Zeit eine Rezession durchlebt« – so lautete die Begründung eines amerikanischen Präsidenten, der seine Unterschrift unter ein Abkommen verweigerte, das die Ausrottung weiterer Tierarten verhindern sollte. Wenn wir uns die Bedeutung dieser Aussage klar machen, wird augenfällig, wie sehr wir alle – einschließlich der Mächtigen! – Gefangene ökonomischer Zwänge sind.

Würde eine ökologische Gesellschaft deshalb einen ›Rückfall in die Steinzeit‹ bedeuten, wie viele Menschen befürchten? Das ist Unfug, wenn nicht gezielte Stimmungsmache aus den PR-Agenturen der Atomindustrie. Weniger Konsum bedeutet nicht automatisch weniger Lebensqualität und Wohlstand. Elektrischer Strom und Reiseverkehr, Konsumgüter und Unterhaltung, Transport, Genuß und Kommunikation – all das läßt sich natürlich auch ökologisch verträglich herstellen. Die Lichter würden mit Sicherheit *nicht* ausgehen, die hirnlose Verschwendung allerdings hätte ein Ende. Aber – und das ist bitte nur ein Gedankenspiel! – selbst *wenn* wir keinen Strom mehr hätten, sollten wir nicht annehmen, daß das Leben verlöschen würde ... In Deutschland wurden die letzten Gemeinden in den dreißiger Jahren elektrifiziert, die ersten Städte achtzig Jahre zuvor. An all diesen Orten haben vorher tatsächlich Menschen ohne Strom gelebt! War deren Leben nicht lebenswert, waren sie unglücklicher als wir? Viele Errungenschaften der Technik, ohne die wir uns heute »ein Leben nicht mehr vorstellen können«, gibt es auf der meterlangen Meßplatte menschlicher Zivilisation erst auf den letzten Millimetern. Die Behauptung, ohne sie könnten wir nicht mehr leben, ist einfach lächerlich. Sollten wir nicht fähig sein, auf einiges zu verzichten, wenn der Preis dafür kollektiver Selbstmord wäre? Wie gesagt: Elektrizität bliebe uns durchaus erhalten. Auch ich will nicht auf einen Kühlschrank verzichten oder im Winter frieren! Ein Weniger

an Konsum aber kann für unser Leben durchaus ein Mehr an Qualität bedeuten. Einschränkung jedoch ist unumgänglich.

Es ist augenfällig, daß die logischen Folgen unseres Wirtschaftssystems an die Grenzen der Natur stoßen. Kapitalorientierte Wirtschaft muß wachsen, sonst funktioniert sie nicht. Natur aber kann nicht ›wachsen‹, sie befindet sich in einem Gleichgewicht: nichts ist unendlich, nichts unbegrenzt vorhanden. Eine Weile hält die Natur *unser* Wachstum aus, und das tut sie schon ziemlich lange. Aber das Wachstum hat Grenzen.

Wenn das so ist, können wir daraus nur den Schluß ziehen, daß Ökonomie, so wie sie ist, mit Ökologie nicht zusammenpaßt.

Zweitens gibt es den Zusammenhang zwischen *Herrschaft und Ökologie*. In den Büchern der Genesis spricht Gott zu den Menschen und gibt ihnen den Auftrag, recht fruchtbar zu sein, sich zu vermehren, die Erde zu füllen, zu unterwerfen und zu beherrschen samt aller Natur – einschließlich der »Fischbrut der Meere und den gefiederten Tieren des Himmels«. Die Menschen des christlichen Abendlandes haben dies in aller Regel als Blankovollmacht zu rücksichtsloser Ausbeutung und Unterdrückung verstanden. Von dieser autoritär-patriarchalen Lesart zehrt unsere Staatlichkeit bis auf den heutigen Tag. Die Idee der Herrschaft über die Natur aber scheint zur Lebenslüge und Sterbensphilosophie unserer Zivilisation zu werden. In der Natur gibt es ein solches Prinzip nicht, oder, falls wir den Menschen mit seiner Zivilisation dazurechnen wollen: es ist ein beispielloser Vorgang. Kein anderes Lebewesen hat bisher die Tendenz gezeigt, flächendeckend alle anderen Lebewesen zu *beherrschen* und zu *unterdrücken*. Daß der Löwe »König der Tiere« genannt wird, ist eine alberne menschliche Projektion. Eine systematische und allumfassende Unterwerfung kennt nur der Mensch. Gewiß gibt es in der Natur *Hierarchien*, aber die Natur *funktioniert* nicht nach dem Prinzip der Unterwerfung aller anderen Strukturen unter eine einzelne Struktur. Natur ist vielfältig und parallel organisiert. Nur so findet sie zu ihrem chaotischen, aber stabilen Gleichgewicht. Jede Hegemonie* einer Struktur, ihre Herrschaft über alles andere, würde dieses Gleichgewicht zerstören.

Drittens den Zusammenhang zwischen *Zentralismus und Ökologie*. Natürliche Kreisläufe sind sehr effektiv, manchmal weltumspannend oder auch winzig klein. Sie neigen aber nicht zur Zentralisierung, sie sind dezentral. Jeder funktioniert für sich in einem geschlossenen System, verschiedene Systeme aber sind untereinander vielfältig *vernetzt* und letztlich hängen alle auf irgendeine Art zusammen. Die Knotenpunkte solcher Netze sind zwar zentrale Schaltstellen, aber sie funktionieren nicht hierarchisch, sondern wirken stets in alle Richtungen. *Interaktion** bestimmt die ›Grammatik‹, die zwischen Lebewesen, Mineralien, Biotopen* und Biosphäre* besteht.

Solche *Zusammenhänge* gehen weit über den grünen Punkt, die Abgassonderuntersuchung und die Wahl des richtigen Spülmittels hinaus. In unserem von Umweltproblemen bedrängten Alltag scheinen sie sehr weit hergeholt, zum Verständnis von Ökologie sind sie jedoch wichtig – vor allem zur Findung einer ökologischen *Alternative*.

Ich habe die Behauptung aufgestellt, die Natur würde im Zweifelsfalle den Menschen eher überleben als daß der Mensch ohne Natur auskäme. Ich kann das nicht beweisen und hoffe inständig, daß es nie bewiesen werden möge! Aber es ist wahrscheinlich, und alle Erfahrung spricht dafür, daß auch, wenn der Mensch seine Lebensgrundlagen zerstört und ausstirbt, irgendeine Art von Leben weiterbestehen, sich entwickeln und wieder ein Gleichgewicht finden würde.

Aber *warum*?

Weil die Natur anders organisiert ist als die menschliche Zivilisation und sich dadurch besser anpassen kann. Die heutige Gesellschaft ist *zentralistisch, hierarchisch, uniform, expansiv, zerstörerisch und dominant*. Natur ist das genaue Gegenteil: *dezentral, vernetzt, chaotisch, lokal, schöpferisch und interaktiv*.

Kommt uns das nicht bekannt vor?

Ohne Frage ist Natur ihrer Struktur nach *an-archisch*. Aber Vorsicht! Natur ist nicht *an-archistisch* und Anarchismus ist nicht *natürlich*. Platte Gleichsetzungen helfen hier nicht weiter, und die krampfhaften Versuche mancher Anarchisten, mit brachialen* Verbiegungen eine soziale Idee mit Naturphänomenen in Deckung zu bringen, sind nachgerade peinlich. Anarchismus ist ein gesellschaftliches Phänomen, das auf eine andere Organisation der menschlichen Zivilisation abzielt. Nicht mehr. Soziale Phänomene mit »Natur« gleichzusetzen ist Unsinn. Anarchie will nicht die Natur kopieren, sondern das Leben der Menschen anders organisieren. Es geht um etwas ganz anderes; Man darf vermuten, daß die *Struktur* der Anarchie der *Struktur* der Natur angemessener wäre. Beide könnten wahrscheinlich besser miteinander auskommen als dies mit unserer jetzigen Zivilisation der Fall ist. Das ist alles, aber genau besehen nicht gerade wenig.

Geschichte

Diese augenfällige Affinität* zwischen Anarchismus und Ökologie gab es natürlich schon lange bevor der deutsche Naturwissenschaftler *Ernst Haeckel* den Begriff »Ökologie« einführte – ein Wort, das sich übrigens erst in den letzten Jahrzehnten endgültig durchgesetzt hat. Im Anarchismus war das Verhältnis zwischen sozialer Utopie und Natur, die Wechselwirkung zwischen Mensch und Umwelt, von Anfang an ein großes Thema, das immer wieder in Ideen und Taten einfloß.

Der französische Anarchist *Elisée Reclus* (1830-1905) war einer der ersten Geographen, der die Oberfläche der Erde nicht als Landkarte betrachtete, die von Staatsgrenzen, Bodenschätzen und topographischen* Daten bestimmt war. Für ihn waren Natur, Mensch und soziale Organisation untrennbar miteinander verbunden. Neben einer sehr populären neunzehnbändigen Geographie hinterließ er mit seinen Hauptwerken »*Evolution und Revolution*« und »*Der Mensch und die Erde*« erste geschlossene Gedankengebäude, die wir heute als ökologisch bezeichnen würden.

Reclus war eng mit *Peter Kropotkin* (1842-1921) befreundet, der als Geologe weltweite Anerkennung genoß, als Naturwissenschaftler und Anarchist aber rasch die engen Grenzen seiner Disziplin sprengte. Genaue Naturbeobachtungen auf ausgedehnten Reisen verband er – für damalige Zeiten unerhört – mit historischer Forschung und sozialphilosophischen

Gedanken. So entstand ein Buch, das wir heute sehr wahrscheinlich dem Bereich der ›Verhaltensforschung‹ zuordnen würden, und das 1902 unter dem Titel »*Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*« erschien.

Kropotkin zeigt auf, daß in der Tierwelt neben Konkurrenzkampf und Hierarchie in ebenso großem Maße auch die gegenseitige Hilfe als natürliches Prinzip vorkommt und beim Überleben der Art eine entscheidende Rolle spielt. Solidarität sei also weder eine Erfindung des Menschen, noch gar ›unnatürlich‹. Er ergänzt diese Überlegung durch Beispiele aus der menschlichen Sozialgeschichte: Auch hier habe stets Hierarchie parallel zur Solidarität existiert; Unterdrückung und gegenseitige Hilfe lägen dabei in einem ständigen Kampf miteinander. Aber auch Kropotkin setzt Natur nicht mit Anarchismus gleich, er zieht lediglich Analogieschlüsse: Ihm zufolge sind Herrschaft und gegenseitige Hilfe antagonistische* Verhaltensmuster, die in allen Lebewesen angelegt seien. Der Mensch sei ein soziales Wesen, das sich in Zivilisationen organisiert. Wenn in der menschlichen Zivilisation seit vielen tausend Jahren *Konkurrenz* als höchster ethischer Wert gefördert, belohnt und gepriesen wurde und eine Kultur der *Herrschaft* hervorbrachte, so müßte sich in einer Gesellschaft, deren höchster ethischer Wert *gegenseitige Hilfe* ist, mit der Zeit *Herrschaftslosigkeit* durchsetzen können. Auch andere Überlegungen Kropotkins, etwa die dezentralen Föderationen von Dorf-, Industrie- und Handwerksverbänden, zeigen eine überraschende Ähnlichkeit mit ökologischen Projekten und Vorstellungen unserer Tage.

Auch das Problem des Bevölkerungswachstums wurde in anarchistischen Kreisen sehr früh in seiner sozialen und ökologischen Bedeutung erkannt. Im Gegensatz zu völkisch-rassistischen Gruppen, die das Thema im Sinne einer Unterwerfung und Dezimierung ›minderwertiger Rassen‹ durch sogenannte ›Herrenrassen‹ ausschalteten, wiesen Anarchisten darauf hin, daß eine Überbevölkerung sowohl das Funktionieren einer libertären Utopie als auch die Harmonie dieser Gesellschaft mit der Natur gefährden könnte. Eine Reduzierung der Menschheit aber dürfe nur durch Geburtenbeschränkung erreicht werden, und die müßte freiwillig sein. Antworten suchten sie vor allem in der Praxis. Die Bewegung der *Neo-Malthusianer* war vor dem Ersten Weltkrieg in anarchistischen Kreisen sehr populär und wurde entscheidend von ihnen mitgetragen. Der britische Nationalökonom *Robert Malthus* (1766-1834) hatte als Erster auf die Gefahren eines exponentiellen Wachstums der Bevölkerung hingewiesen und Elend und Hungerkatastrophen vorausgesagt. Seither war viel Zeit vergangen, und man hatte erkannt, daß sich Malthus' Voraussagen eher in Armuts- als in Wohlstandsgesellschaften erfüllten – eine Beobachtung, die sich seither übrigens bestätigt hat. Der praktische Ansatz der Neo-Malthusianer war die freiwillige Geburtenkontrolle durch Verhütung – ein Unterfangen, das bei Staat und Kirche auf heftigen Widerstand stieß. Der anarchistische Arzt *Eugène Humbert* etwa entwickelte die *Vasektomie*, eine reversible* Sterilisation des Mannes. Sie sollte den Frauen die Bürde der Empfängnisverhütung nehmen und den Mann in die Verantwortung mit einbeziehen. Diese Idee, sofort verbunden mit den Vorstellungen von freier Liebe und Sexualität, wurde in anarchistischen Kreisen begeistert aufgenommen, kräftig propagiert und praktisch angewandt. Die Bewegung wurde jedoch rasch kriminalisiert, und viele Neo-Malthusianer wanderten in die Gefängnisse. Dort fand auch Eugène Humbert den Tod. Die Vasektomie jedoch hat alle Verfolgungen überdauert und erfreut sich heute auch in Deutschland und den USA wieder wachsender Beliebtheit.

Nun war all das aber noch kaum ›Ökologie‹ im heutigen Sinne. Das Ausmaß der Naturzerstörung durch die industrielle Gesellschaft, die Verknappung der Ressourcen und die Empfindlichkeit des Naturgleichgewichts zeichneten sich noch nicht so stark ab und standen deshalb nicht im Mittelpunkt des Interesses. Wer aber meint, Ökologie sei ein Thema, das die Menschen erst seit zwanzig Jahren beschäftigt, muß sich eines Besseren belehren lassen:

Einen Wendepunkt im Verhältnis Mensch-Natur stellt der Erste Weltkrieg dar. Nach 1918 können wir in vielen Ländern, besonders in Deutschland, ein wachsendes Naturbewußtsein feststellen, in dem nun auch zunehmend globale Zusammenhänge erkennbar werden. In einer bunten Bewegung, an der Pazifisten und Bohèmeiens, Gewerkschafter und Naturromantiker, Vegetarier, Genossenschaftler, Vagabunden, Siedler, Handwerker, Künstler, Landwirte und zivilisationsmüde Propheten aller Couleur teilnehmen, erschüttert die technische Fortschrittsgläubigkeit der Jahrhundertwende und rückt die Natur wieder in den Mittelpunkt des Interesses. In dieser Bewegung spielten anarchistische Ideen eine bedeutende Rolle. Neu war auch, daß vermehrt das *praktische Experiment* in den Vordergrund rückte. Über Mensch und Natur wurde nicht mehr nur philosophiert, es wurden konkrete ›Modelle der Tat‹ ausgedacht, gelebt und angeboten. Diese Ansätze sollten aufzeigen, daß ein anderes Leben möglich sei, und daß es hier und heute begonnen werden könne. Vielfach blieb es jedoch eher bei *Symbolen*, als daß konkrete Strategien für Umsturz und Umbau der Industriegesellschaft entwickelt wurden. Da gab es Siedlungsbewegungen, die sich auf Gustav Landauers *Sozialistischen Bund* beriefen, Landbesetzungen proletarischer Jugendlicher, Wandergruppen und Ferienkolonien, gewaltfreie Revolutionäre, die sich auf Gandhi bezogen und sogar eine Art früher ›Stadtindianer‹. In vielen dieser paradigmatischen Lebensexperimente läßt sich eine überraschend klare ökologische Analyse nachweisen. Der Ökoanarchist *Paul Robien*, der bei Stettin eine »Naturwarte« betrieb, sprach bereits 1929 von Ölpest, vergifteten Wäldern und Atomkrieg, wofür er damals allerdings ungläubigen Spott erntete. Der schillernde Wanderprediger und Egomane* *Ludwig-Christian Haeusser* griff sehr erfolgreich das Thema Zins und Inflation auf, und forderte eine Bodenreform, was ihm eine große Anhängerschaft und den Beinamen »Inflationsheiliger« einbrachte. ›Vagabunden‹ wie *Willy Ackermann* mobilisierten über zwei Millionen zivilisationskritische Aussteiger, die über die Landstraßen wanderten. Naturreligiöse Vegetarier vom Schläge eines *Gusto Gräser* übten einen nachhaltigen Einfluß auf Künstler wie Hermann Hesse oder die Maler der Worpsweder Künstlerkolonie aus.

Zum ersten Mal setzte sich nun auch in der anarchistischen Bewegung in großem Maßstab der Zweifel am industriellen Fortschritt fest, um den Gedanken an ökologischen Naturschutz in den Vordergrund treten zu lassen. Die Arbeiterbewegung tat sich hiermit naturgemäß schwer und hing in der Regel weiter dem proletarischen Fortschrittsoptimismus an. Leider erkannten beide Strömungen nicht die Chancen zu einem gemeinsamen Vorgehen. Diese ›sanfte Revolution‹ war natürlich noch weniger in der Lage, dem erstarkenden Faschismus Einhalt zu gebieten als die straff organisierte Arbeiterschaft. Hitler, der sich seinerseits erfolgreich eines verkitschten Naturmythos bediente, setzte all dem ein Ende. Nach 1945 brach in Sachen Ökologie zunächst eine lange Zeit der Leere an, die erst nach der antiautoritären Studentenrevolte von 1968 wieder mit neuem Leben gefüllt wurde.

Im Gefolge der '68er Revolten, die wie ein weltumspannendes Lauffeuer die starren Formen der Nachkriegsgesellschaft knackten, entstanden schon in den frühen 70er Jahren Bewegungen, die – teils reformistisch, teils revolutionär – die Frage der Ökologie in den Mittelpunkt des Bewußtseins der Menschen rückten. Auslöser waren einerseits alarmierende Studien wie die vom *Club of Rome* vorgestellten »Grenzen des Wachstums«, andererseits der konkrete Widerstand gegen ökologisch bedrohliche Vorhaben wie Atomenergie, Wohnraumzerstörung, das Waldsterben, Mülldeponien, den Bau von Großprojekten oder die Bedrohung bestimmter Landschaften und Tierarten. Hieraus entstanden in vielen Ländern zeitweilig wahre Massenbewegungen, in Deutschland insbesondere da, wo sich in den 80er Jahren Aktionsfelder wie Antimilitarismus und Antiatomkampf zu einer ökologisch motivierten Friedensbewegung gegen die Rüstung verbanden.

Die gerade erst wiedererwachte und vergleichsweise schwache anarchistische Strömung in Deutschland konnte natürlich nicht verhindern, daß die Ausrichtung dieser Ansätze im Wesentlichen reformerisch blieb und letztendlich im umweltschützerlichen Parlamentarismus der Grünen versandete. Andererseits ist die Rolle, die Anarchisten und libertäre Ideen in dieser Bewegung spielten und spielen, nicht zu unterschätzen, auch wenn sie nicht immer erkennbar unter diesem Etikett auftrat. Sie folgte hauptsächlich zwei Strängen: Zum einen die radikale und militante Protestbewegung, die an *punktuellen Kämpfen* ansetzte und sich vor allem auf die Form des direkten Widerstandes konzentrierte. Ihre Aktionen trugen zwar dazu bei, gewisse Großprojekte eine Zeitlang zu behindern und die Probleme in die Medien zu bringen; ihr ständiger Aktionismus jedoch führte zu rascher sozialer Isolierung und einer atemlosen Kampfmotivität, die sich schließlich im Ghetto der *Scene* einigelte. Der andere Strang war von vornherein breiter angelegt und zielte darauf ab, konstruktive Elemente und anarchistische *Essentials* einzubringen. Auf ideologische Reinheit und entsprechende Rituale wurde dabei wenig Wert gelegt, und im allgemeinen agierte man hier *gewaltfrei*. Als besonders stabil und nachhaltig prägend erwies sich dabei die nach ihrer Zeitschrift benannte »Graswurzel«-Bewegung, die heute in ganz Deutschland mit einer »Föderation gewaltfreier Aktionsgruppen« vertreten ist.

Anfänglich waren diese beiden Stränge noch miteinander verwoben und nicht klar voneinander zu unterscheiden. Über solch hoffnungsträchtigen Bewegungen wie etwa der Bauplatzbesetzung in Wyhl, der »Freien Republik Wendland« oder dem Hüttendorf an der Frankfurter Startbahn West bis hin zu den großen Protesten gegen das Atomlager in Wackersdorf in den achtziger Jahren, wehten die schwarzen, schwarzroten, grünen und bunten Fahnen noch einträchtig nebeneinander. Auf Dauer aber behauptete sich die breiter angelegte Strömung, während die reinen Militanzbewegungen jedesmal in sich zusammenfielen, sobald der konkrete Anlaß nicht mehr bestand. Sie bereitete auch den Boden, auf dem heute neue, vorausschauende libertär-ökologische Strategien aufzubauen versuchen.

Natürlich waren und sind all das keine rein deutschen Phänomene; es würde jedoch zu weit führen, an dieser Stelle auch auf andere europäische Länder einzugehen oder die Analogien in Amerika, Australien und Asien vorzustellen.

Aus den USA kamen indes praktisch wie theoretisch immer wieder wichtige Impulse für ökologische Protestbewegungen, zivilen Ungehorsam und militanten Pazifismus. Nordamerikaner ist auch der derzeit namhafteste Theoretiker des Ökoanarchismus, *Murray*

Bookchin. Er sieht praktische Schritte zur Erreichung eines ökologischen »Anarchismus der Nach-Mangelgesellschaft« am ehesten im Modell des *libertarian municipalism**. Hinter diesem schwierigen Wort verbirgt sich eine Vernetzungsidee von Menschen, Initiativen und Projekten, die über ein Engagement in den Strukturen lokaler Verwaltungsgremien einen Prozeß der Gesellschaftsveränderung in Gang setzen soll. Dieses streng auf regionale Bereiche begrenzte Modell zielt auf einen ökologischen Umbau ab und fußt auf basisdemokratischen Versammlungen. Entsprechende Ansätze in der kommunalen Politik sollen gestärkt und verankert werden, wobei man sich von der Erfahrung aus konkreten Schritten und realen Experimenten gleichzeitig eine Bewußtseinsänderung der Menschen verspricht.

Versuch einer praktischen Synthese

Solche Tendenzen sind im Anarchismus seit den 80er Jahren weltweit spürbar und haben ›frischen Wind‹ in die von verstaubten Dogmen und ghettohafter Abkapselung heimgesuchte libertäre Bewegung gebracht. Was den ökologischen Aspekt angeht, so versucht besonders eine Strömung, die uns unter dem Namen »Projektanarchismus« noch öfter begegnen wird¹, eine Art Synthese von ökologischem Umbau, libertärer Ethik und alternativer Ökonomie.

In solchen Projekten könnte das ökologische Moment vielleicht die bloße radikale *Kritik* überwinden und in der *Praxis* greifen, ohne notwendigerweise in umweltschützenden Reformismus zu verfallen. Nach Meinung seiner Anhänger sollten solche praktischen Ansätze zunehmend die reinen ›Betroffenheitsgesten‹ ablösen, die in der ›Öko-Szene‹ so weit verbreitet sind. Darum werden hier zum Beispiel ökologische und technologische Alternativen entwickelt, gebaut, benutzt, vorgeführt und auch vermarktet. Die Tatsache, daß solche Projekte eine wirtschaftliche Basis in Form von selbstverwalteten Betrieben haben, die ihrerseits politische und kulturelle Initiativen mitfinanziert, dürfte der Tendenz entgegenwirken, lediglich ökologischen Moden zu folgen oder den entsprechenden Markt zu bedienen. All dies zusammen fördert gewiß die Überwindung der Ghettosituation, in der ökologisch bewegte Menschen von Außenstehenden nur allzuoft als ›spinnerte Heilige‹ wahrgenommen werden. Die Menschen in solchen Projekten setzen auf die zahllosen sozialen Kontakte, bei denen sie ihre andere, komplexere Wirklichkeit zu vermitteln hoffen: Tag für Tag würden dabei Menschen angesprochen, denen ein solches Leben sonst verrückt und utopisch vorkäme. Nur im vorgelebten Beispiel könne klargemacht werden, daß Ökonomie, Ökologie und soziale Organisation miteinander zu tun haben: Kunden und Freunde, Nachbarn und Neugierige erlebten praktisch, daß in diesen Projekten ohne Chefs durchaus effektiv gearbeitet werde. Man könne sehen, wie Menschen sich gegenseitig helfen, und das Leben dadurch eine andere *Qualität* bekäme – jene bunte Vielfalt und Lebendigkeit, die in unseren Städten zunehmend verloren geht. Schließlich würden auch die Unterschiede zwischen Geldverdienen, Politik und Spaß mehr und mehr verwischen. Das alles, so die These, sei ein durch und durch ökologischer Ansatz und könne auf Dauer zweifellos subversiv sein.

Konsequent kann ein ökologisches Projekt aber nur sein, wenn es auch etwas gegen die *Wurzeln* ökologischen Übels tut. ›Umweltschutz‹ ist nicht das Aufsammeln leerer Colabüchsen, sondern etwas dafür zu tun, daß es keine Colabüchsen mehr zu geben braucht. Darum versuchen diese Pioniere libertärer Projekte, *andere Wirtschaftsformen* zu praktizieren. So machen sie sich nicht vom Staat und seinen Geldern abhängig und vertrauen lieber auf ihre

eigene Kraft, wobei sie – im doppelten Sinne des Wortes – »alternative Energien« entwickeln. In ihren Betrieben vergeuden sie kein Material, arbeiten umweltverträglich, und wenn sie bauen, dann selbstverständlich sparsam, biologisch und mit natürlichen Materialien. Mit alledem zeigen sie, daß ein ökologisch orientiertes Leben nicht nur möglich, sondern auch lebenswert ist. Untereinander kann damit begonnen werden, den Geldverkehr zu reduzieren und Leistungen auszutauschen. Das Leben einschließlich der Betriebe ist dabei selbstorganisiert, man hilft sich gegenseitig und für verschiedene Arbeiten werden gleiche Löhne ausgezahlt, die in jedem Betrieb die Belegschaft selbst festlegt.

Schließlich praktizieren solche Projekte damit indirekt auch eine *andere Politik*, und zwar in ihrem Alltag: indem sie Chefs weder brauchen noch haben und ihre Probleme demokratisch besprechen, anpacken und lösen. Sie suchen dabei keine Mehrheitsentscheidungen, sondern den Konsens und mischen sich direkt in ihre soziale Umgebung ein. Kurz: Sie trachten danach, Selbstorganisation, gegenseitige Hilfe und menschliche Umgangsformen in *allen Lebensbereichen* zu verwirklichen.

All diese vielfältig verwobenen Verhaltensweisen, die solche Projekte auszeichnen, vermeiden Zentralismus, Hierarchie, Konzentration, Ressourcenverbrauch, Gigantomanie und Herrschaft von Menschen über Menschen. Dies hat mit Ökologie mindestens ebensoviel zu tun wie die Verwendung biologisch einwandfreier Wandfarbe.

Fazit

Jürgen Dahl schreibt, angesichts des sozialen und ökologischen Wahnsinns, gleichnishaft über unsere Gesellschaft: »Es geht nicht mehr um die Reparatur der Maschinen, sondern um die Schließung der Fabrik.« Und er fährt fort: »Wenn es für die Wissenschaftler noch etwas zu tun gibt, dann eben dies: daß sie anfangen, darüber nachzudenken, wie man *aufhören* könnte.«

Aber wer denkt schon ans Aufhören? Nicht einmal die, die den ökologischen Durchblick von Hause aus haben sollten, die Grünen. Sie scheinen zunehmend dabei mitwirken zu wollen, wie es trotz allem *weitergehen* kann. In libertären Projekten versucht man immerhin, mit dem Aufhören ernst zu machen und begibt sich auf die Suche nach praktischen Wegen, wie es danach weitergehen könnte. In einem radikal anderen Ansatz, aber machbar.

Ein solcher Weg kann nur an den Wurzeln ansetzen.

Alle *Wurzeln* der ökologischen Krise aber liegen in unserem Wirtschafts- und Politiksystem. Unser aller Einstellung zu Natur, Umwelt, Konsum und Ausbeutung sind hiervon nur die folgerichtigen Ergebnisse. Darum versteht sich der Anarchismus nicht als auch ökologisch, sondern als *notwendigerweise* ökologisch – geradeso wie er sich als ökonomisch, politisch, sozial und kulturell verstehen muß.

Literatur: Gerald O. Barney (Hrsg.) i. Auftr. d. US-State-Department/US-Council of Environmental Quality: *Global 2000. Der Bericht an den Präsidenten* Frankfurt/M. 1981 (28. Aufl.), Zweitausendeins, 1508 S. + Anhang, ill. / Jürgen Dahl: *Die Verwegenheit der Ahnungslosen* Stuttgart 1992, Klett-Cotta, 155 S. / Reiner Klingholz: *Wahnsinn Wachstum* Hamburg 1994, Gruner+Jahr, 271 S., ill. / Ernest Callenbach: *Ökoptopia* Berlin 1978, Rotbuch, 122 S. / Peter Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt* Frankfurt/M. 1976, Ullstein, 555 S. / Elisee Reclus: *Evolution und Revolution* Berlin 1977, Libertad, 50 S. / Ulrich Linse: *Ökopax und Anarchie – Eine Geschichte der ökologischen Bewegungen in Deutschland* München 1986, dtv, 192 S., ill. / Rolf Cantzen: *Freiheit unter saurem Regen – Überlegungen zu einem libertär-ökologischen Gesellschaftskonzept* Berlin 1984, Clemens Zehrling, 78 S. / ders.: *Weniger Staat – mehr Gesellschaft – Freiheit, Ökologie, Anarchismus* Frankfurt 1987, Fischer, 264 S. / Murray Bookchin: *Die Formen der Freiheit – Aufsätze über Ökologie und Anarchismus* Wetzlar 1977, Büchse der Pandora, 142 S. / ders.: *Natur und Bewußtsein* Wilnsdorf 1982, Winddruck, 80 S. / ders.: *Die Ökologie der Freiheit – Wir brauchen keine Hierarchien* Weinheim 1985, Beitz, 451 S. / Cornelia Wicht: *Der ökologische Anarchismus* Murray Bookchins Frankfurt/M. 1980, Freie Gesellschaft, 73 S. / Gunnar Seitz: *Kriegsdienst und ökologische Verweigerung* Kassel 1987, Weber Zucht & Co, 96 S. / Peter Zitzmann: *Die ökologische Bedingung der Entwicklung junger Menschen* Grafenau 1989, Trotzdem, 250 S., ill. / Ulrich Beck; *Der anthropologische Schock – Tschernobyl und die Konturen der Risikogesellschaft* Bern 1988, Ed. Anares, 54 S,

1) Siehe Kapitel 33 und 38!

»Der Grundirrtum der Anarchisten, die Gegner aller Organisation sind, ist die Annahme, Organisation sei ohne Autorität nicht möglich.«

- Errico Malatesta -

ES WIRD ANARCHISTEN GEBEN, die alles, was ich bisher gesagt habe, rundheraus als baren Unsinn ablehnen und etwas anderes vertreten. Das sollte uns an dieser Stelle nicht mehr verwundern. Anarchismus muß in seiner Vielfältigkeit auch mit Dissens leben können.

Ein geradezu klassischer Dissens in der anarchistischen Bewegung ist die Frage der Organisation. Ich habe dieses Thema bisher elegant vermieden, indem ich den allgemeinen Begriff *Strukturen* verwendet habe. Wie aber halten es Anarchisten mit der *Organisation*?

Die meisten von ihnen sehen Strukturen als die logische Konsequenz von Ordnung an, die dann zu einer Art von Organisation führen. In seiner Geschichte hat der Anarchismus daher neben einer ganz heftigen und nie endenden *Organisationsdebatte* auch eine ganze Reihe mehr oder weniger typischer *Organisationsformen* hervorgebracht. Die meisten von ihnen waren nach dem gleichen Prinzip aufgebaut: Erstens sollten sie in ihren Formen weitgehend das Ziel widerspiegeln, sie durften also beispielsweise nicht hierarchisch, bürokratisch, autoritär oder zentralistisch sein. Zweitens sollten sie in der Lage sein, sich von einer vor-revolutionären in eine nach-revolutionäre Organisationsform zu *verwandeln*, sei es im Verlauf eines raschen Umsturzes oder auch einer längeren Transformation*. Drittens sollten sie in der Lage sein, sich veränderten Gegebenheiten anzupassen. Hierzu mußten sie transparent und zugänglich sein, ohne jedoch starr und dogmatisch zu werden.

Die Gegner der Organisation

Diese Ansichten werden nicht von allen Anarchisten geteilt. Unter den Gegnern lassen sich zwei Gruppen unterscheiden.

Die einen lehnen *jede* Art von Organisation strikt ab. Für sie besteht der Anarchismus geradezu darin, sich nicht zu organisieren. Sie fassen Anarchie zumeist als einen individuellen Lebensentwurf auf, der sich im persönlichen Verhalten ausdrückt. Manchen genügt es, wenn sie durch das gelebte Beispiel auf ihre Mitmenschen wirken, anderen ist auch dies gleichgültig, weil sie mit ihrer anarchistischen Lebensauffassung keinen Plan zur Veränderung der Gesellschaft verbinden. Solche Standpunkte widersprechen nicht dem libertären Ideal und sind durchaus legitim. Inwieweit sie uns einer anarchistischen Gesellschaft näherbringen, ist eine andere Frage, die solche Anarchisten aber kaum interessiert. Derartige Auffassungen finden sich häufig bei Anhängern des *individualistischen Anarchismus*.

Den anderen Pol bilden diejenigen Anarchisten, die auf die Anwesenheit des Ziels in den Mittel pfeifen, und ihre Organisationsformen nur auf den jeweiligen Zweck ausrichten. Der Zweck heiligt dann die Mittel.

Für das »Pfeifen« hat es sicherlich auch gute Gründe gegeben. Es ist ohne weiteres einsichtig, daß eine Anarchistengruppe zur Zarenzeit, bei den Nazis, in Korea oder unter der

Francodiktatur weder transparent noch zugänglich sein konnte. Daß Anarchisten sich da in kleinen, straff organisierten und konspirativ arbeitenden Zellen organisierten, ist naheliegend. Solange das nur eine notwendige, zeitlich begrenzte und pragmatische Anpassung an eine Situation der Unterdrückung war, war das auch nicht bedenklich. Das Beispiel der spanischen CNT, die zwischen 1939 und 1976 fast vierzig Jahre im spanischen Untergrund aktiv war, zeigt, daß eine Organisation auch dann nicht militaristisch oder autoritär werden muß: trotz strikter Konspiration blieb innerhalb der einzelnen Gruppen und in der Basis des französischen Exils die antiautoritär-anarchistische Struktur intakt.

Bedenklich wird es jedoch, wenn aus der Not geborene Organisationsformen zur Tugend werden. Im 19. Jahrhundert, als vereinzelt und schwache anarchistische Gruppen sich überwiegend damit beschäftigten, ›die Ideen‹ zu verbreiten und sich gegen die Angriffe des Staates zur Wehr setzten, entstanden neben offen agierenden Organisationen wie etwa den Anarchistischen Föderationen oder der *Internationalen Arbeiter-Assoziation IAA* auch eine Reihe verschwörerischer Zirkel: Geheimbünde, internationale ›Brüderschaften‹ und abgekapselte revolutionäre Gruppen, die teils parallel zu den ›offenen‹ Strukturen arbeiteten, teils auf eigene Faust agierten. Bakunin beispielsweise spielte in beiden eine Rolle: Er war eine treibende Kraft in der ›*Internationale*‹ und gleichzeitig eifriger Gründer und Teilnehmer an geheimen Gesellschaften, vor allem mit Blick auf Rußland und die slawischen Länder. Das ist bei einem Mann wie Bakunin, der verfolgt, zum Tode verurteilt, in Ketten gelegt und nach Sibirien verbannt worden war, gewiß verständlich. Das heißt jedoch nicht, daß dies eine im Sinne des Anarchismus richtige Organisationsform sein muß. Geheimbündelei unkontrollierter Gruppen neigt zu Despotismus*, Selbstgerechtigkeit und einer fatalen* Glorifizierung von Kampf und Heldentum. Außerdem sind sie leichte Beute von Spitzeln und Provokateuren, sobald diese Zugang in ihre Reihen gefunden haben. Bakunin selbst wurde Opfer dieser Tendenz.

Geheimbünde, verschwörerische Zirkel und illegale Zellen können manchmal eine Notwendigkeit sein, eine ideale anarchistische Organisationsform sind sie mit Sicherheit nicht. Die Geheimbündelei der siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts bereitete den Boden für zwei Entwicklungen, die um die Jahrhundertwende unheilvolle Früchte tragen sollten: Einerseits die Phase terroristischer Attentäter, die die Anarchie »mit Bombe, Dolch und Dynamit« erzwingen zu können glaubten, und andererseits die Entstehung einer streng hierarchischen, in Zellen gegliederten Partei von Berufsrevolutionären wie Lenin sie entwickelte, und die uns mit den *Bolschewiki* eines der politischen Monster dieses Jahrhunderts bescherte.

Da den verschwörerischen Berufsrevolutionär die dunkel-romantische Aura des Heldenhaften umgibt, hat es immer wieder Menschen gegeben, die sich von solchen Mythen angezogen fühlten und zu entsprechenden Organisations- und Aktionsformen neigten. Zuletzt erlebte die deutsche Öffentlichkeit ein solches Drama Netschajewscher* Prägung, als die von anarchistischen Ideen inspirierte ›*Bewegung 2. Juni*‹ 1974 den »Verräter« Ulrich Schmücker zum Tode verurteilte und im Berliner Grunewald »hinrichtete«. Schmücker hatte sich vom Verfassungsschutz benutzen lassen, war aber in erster Linie ein idealistischer und unbedarfte labiler Mensch, der glaubte, seinen Genossen treu bleiben und den Geheimdienst austricksen zu können. Ein typisches ›armes Würstchen‹, wie geschaffen, um als Täter und Opfer in die Organisationsform einer Guerillatruppe zu passen, die sich Menschlichkeit auf ihre

Fahren schrieb, deren Handeln jedoch menschenverachtend und deren Struktur despotisch war. Wenn man sich klarmacht, daß Menschen, die die Brutalität des Staates überwinden wollen, einen anderen Menschen »zum Tode verurteilen« und »hinrichten«, wird deutlich, was passiert, wenn die *Anwesenheit des Ziels in den Mitteln* fehlt.

Von der Gruppe zur Föderation

Der organisationsfeindliche Individualismus und die straff-despotische Organisation von Verschwörerzirkeln sind hier als *Ausnahmen* vorgestellt, sie bilden im Anarchismus nur Randerscheinungen. Wie aber organisierten sich die anarchistischen Hauptströmungen?

In den Anfängen der Bewegung waren es einfach Gruppen Gleichgesinnter, die Bücher lasen, diskutierten, und versuchten, das, was sie entdeckt und erdacht hatten, unter die Leute zu bringen. Daran hat sich bis heute nicht viel geändert. Die ›Anarchogruppe‹ ist nach wie vor der beliebteste Baustein der anarchistischen Bewegung. *Propaganda* war seit jeher das, was in den meisten von ihnen betrieben wurde und noch immer wird. Deshalb gibt es auch so viele Gruppierungen, die sich um Zeitungen einer bestimmten Richtung scharen. Im anarchistischen Jargon* werden Gruppen, die eine bestimmte Richtung vertreten, *Affinitätsgruppen* genannt; frei übersetzt bedeutet dies *Gesinnungsgemeinschaft*.

Aus einzelnen Gruppen entstanden Strukturen, die sich entweder einer bestimmten Aufgabe verschrieben oder bestimmte Richtungen des Anarchismus verfochten, oftmals auch beides zugleich. Da gab es Arbeiterassoziationen, Bildungsvereine oder ›politische Clubs‹ sowie Gruppen, die auf Aufklärung, Gewerkschaftsstrategien, Pazifismus, Militanz oder libertäre Projekte setzten.

Sobald sich der Anarchismus von der Theorie in die Praxis begab, stand der *Anlaß* im Vordergrund, die konkrete *Aufgabe*, die es zu bewältigen galt. Da kam es dann nicht mehr so sehr auf die Übereinstimmungen in der Weltanschauung an, sondern darauf, Mitakteure für das Ziel zu finden, die zwar im anarchistischen Sinne mitwirken sollten, ohne jedoch unbedingt Anarchisten sein zu müssen. Solche Gruppen werden in der Sprache anarchistischer Organisation *Konsensgruppen* genannt. Wir können das als *Interessengemeinschaft* übersetzen. Libertäre Gewerkschaften, freie Schulen, Genossenschaften oder auch die »neuen sozialen Bewegungen«, die in der Bundesrepublik seit den siebziger Jahren entstanden, sind typische Konsensgruppen, in denen Anarchisten aktiv waren oder sind.

Die spezifische *Organisationsform*, die sich aus beiden Typen entwickelte, ist die *Föderation*, das heißt, ein freiwilliger, mehr oder weniger fester, dezentraler Zusammenschluß verschiedener Gruppen, die ein gemeinsames Interesse verbindet. Eine Föderation weitgehend autonomer Gruppen erfüllt im wesentlichen die Forderungen an anarchistische Organisationsformen, die wir kennengelernt haben. Da der Anarchismus in den ersten hundert Jahren überwiegend eine Arbeiterbewegung war, spielte der *Anarchosyndikalismus*, mit dem wir uns noch ausführlich befassen werden, natürlich auch als Organisationsform eine besondere Rolle. Aber auch solch ein anarchistischer Gewerkschaftsverband war seiner Struktur nach nichts anderes als eine *Föderation*, allerdings sehr spezialisiert und hochgradig organisiert. Die libertären Syndikate* lösten dabei souverän die Forderungen ein, die Anarchisten an ein *Transformationsmodell* stellen, indem sie vor, während und nach der Revolution eine passende Organisationsstruktur bieten konnten. Dabei wurde bewiesen, daß auch diese

aus großen ›Industrieföderationen‹ bestehenden libertären Organisationen keinen bürokratischen Apparat hervorbringen müssen. Die spanische CNT kam 1936 bei knapp zwei Millionen Mitgliedern mit einem einzigen bezahlten Sekretär aus, und der begnügte sich mit einem Facharbeitergehalt ...

Bewegung in Ratlosigkeit

Wenn wir einmal vereinfacht alle die Menschen, die sich als Anarchisten verstehen und die Gruppen, die in diesem Sinne wirken, als eine *anarchistische Bewegung* betrachten, so gibt es eine solche Bewegung heute in etwa vierzig Ländern der Erde mit beträchtlichen Unterschieden in Stärke und Qualität. In manchen existieren noch die klassischen anarchistischen Organisationsformen, die gelegentlich auch ironisch die »offiziellen« genannt werden. Das sind landesweite Föderationen einerseits von anarchistischen Gruppen, andererseits von Syndikalisten* beziehungsweise Gewerkschaften. Beide haben wiederum ihre internationale Dachföderation, der jeweils die meisten nationalen Föderationen angeschlossen sind. Für die Syndikalisten ist dies die AIT (*Association Internationale des Travailleurs* – deutsch: Internationale Arbeiter Assoziation, IAA), für die anarchistischen Föderationen die IFA (*Internationale des Fédérations Anarchistes* – deutsch: Internationale Anarchistischer Föderationen, IAF). Es handelt sich dabei um veritable Organisationen mit allem was dazugehört: Statuten, Stempeln, Weltkongressen, Presseorganen, nationalen und internationalen Treffen, Kampagnen, Theoriediskussion und Koordination. Das hört sich beeindruckend an, sollte aber nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß diese Föderationen durchweg sehr schwach sind, und nur ein Bruchteil der Anarchisten in ihnen organisiert ist. In der Praxis kommt solchen Weltföderationen heute nur noch geringe Bedeutung zu. Ihre Funktion als Motor und kreative Stimulanz* in Praxis und Theorie der Bewegung haben die »offiziellen Organisationen« weitgehend eingebüßt.

Das hat damit zu tun, daß der Anarchismus nach 1968 einen völligen Neubeginn durchmachen mußte und seither auf der Suche nach neuen Formen ist. Die überkommenen Organisationen waren für viele kaum noch attraktiv oder paßten nicht mehr zu den neuen Aktionsfeldern. Selbst in einem Land wie Frankreich, das eine sehr aktive anarchistische Föderation hat, findet ein großer Teil libertärer Aktivitäten außerhalb von ihr statt. Parallel zur *Fédération Anarchiste* existiert eine ganze Reihe weiterer Verbände, Föderationen und landesweiter Zusammenschlüsse, teils mit *Konsens*-, teils mit *Affinitätscharakter*. Trotzdem sind viele aktive Anarchisten überhaupt nicht organisiert. Überall dort, wo, wie in Frankreich, die »offizielle« Organisation dynamisch und aktiv ist, kommt es in der Regel auch zu einer guten Zusammenarbeit querbeet durch dieses Wirrwarr von Strukturen. In Deutschland gibt es keine klassische anarchistische Föderation, dafür aber eine recht rege libertäre Bewegung von auffälliger Vielfalt. Aus ihr sind mehrere landesweite Zusammenhänge hervorgegangen, von denen sich nur eine in die Tradition einer klassischen, offiziellen Organisationsform gestellt hat.

Der Anarchismus befindet sich in einer Situation des Umbruchs¹, und mit ihm seine Organisationsformen. Alte Aktionsfelder und Inhalte haben sich überlebt und sind mitsamt ihren hergebrachten Strukturen in tiefe Sinnkrisen gestürzt. Früher stand beispielsweise der

Anarchosyndikalismus für real existente kämpferische Gewerkschaften, also für ein starkes *Konsens-Modell*. Heute gibt es nur noch in ganz wenigen Ländern tatsächliche anarchistische Gewerkschaften oder entsprechende Ansätze. Die anarchosyndikalistischen Organisationen sind daher in den meisten Fällen zu kleinen Propagandagruppen geworden, die die Idee des Anarchosyndikalismus verbreiten und sich ansonsten an irgendwelchen aktuellen Bewegungen beteiligen. So ist die AIT heute genau genommen die Dachorganisation eines historischen Konsens-Modells, die fast lauter Affinitätsgruppen vertritt – ein Paradox, in dem sich die Krise der klassischen anarchistischen Organisationen widerspiegelt.

Der neue Anarchismus hingegen hat noch überhaupt kein Organisationsmodell gefunden. Zwar gibt es auch hier national und international mannigfachen Austausch: Treffen, Camps, Kongresse, Seminare, Feste, Netzwerke und Kampagnen – aber all das ist meist zufällig und selten dauerhaft. Manche Anarchisten meinen, *genau das* sei die angemessene Struktur der neuen Bewegung: Nichts weiter als eine locker-leichte Vernetzung je nach Bedarf. Selbst wenn das richtig wäre – woran Zweifel erlaubt sind –, hat die Erfahrung der letzten zwanzig Jahre gezeigt, daß solche unverbindlichen Kontakte jedenfalls nicht ausreichen. Andere sind der Meinung, es genüge, die alten Föderationen mit neuem Leben und neuen Inhalten zu füllen. Wie dem auch sei: die neue libertäre Bewegung hat oft genug Reaktionsarmut, Initiativschwäche und einen erschreckenden Mangel an Kraft und Aufmerksamkeit bewiesen, um zu zeigen, daß sie dringend neuer Organisationsformen bedarf.

Organisation wäre vermutlich kein Heilmittel, aber gewiß ein notwendiger Schritt zur Überwindung dieser Schwäche einer Bewegung, die im realen Leben längst nicht die Rolle einnimmt, die sie aufgrund ihrer Stärke spielen könnte.

Literatur: Errico Malatesta: *Ein anarchistisches Programm* vgl. Kap. 4! / Rudolf Rocker: *Anarchismus und Organisation* Berlin 1978, Libertad, 47 S. / ders.: *Über das Wesen des Föderalismus im Gegensatz zum Zentralismus* Frankfurt/M. 1979, Freie Gesellschaft, 318. / Berthold Cohn: *Sollen sich Anarchisten organisieren?* Berlin o.J. (1928?), Der Freie Arbeiter, 8 S. / Günter Bartsch: *Der Internationale Anarchismus* Hannover 1972, Nieders. Landeszentrale f. pol. Bildung, 67 S. / Horst Stowasser: *Organisationspapier – Eine Denkschrift* Wetzlar 1976, An-Archia, 12 S. / Gruppi Anarchici Federati: *Ein anarchistisches Programm* vgl. Kap. 4! / N.N. *International Blacklist* San Francisco 1983, 140 S., ill. / Peter Stipkovic (Hrsg.): *Internationales Anarchistisches Adressbuch* Wien 1982, Monte Verità, 18; S., ill.

1) *Vergleiche Kapitel 38!*

»Parteien sind zum Schlafen da –
und zum schrecklichen Erwachen«

-Zeitung ›883‹, 1971-

»Verteilt die Macht, damit sie keinen mächtig macht!«

-Losung in Paris, Mai 1968-

IMMER WIEDER HAT DIE SPONTANE AKTION bedrängter Menschen die Theoretiker im Tiefschlaf überrascht. Bedrängte Menschen tun meist das Naheliegende. Naheliegenderes geschieht spontan.

Was ist in einer außergewöhnlichen Situation naheliegender, als sich zusammenzuhocken und zu beratschlagen? Das anstehende Problem wird benannt, besprochen, man einigt sich auf eine Vorgehensweise, und wenn die Gruppe sehr groß ist, bestimmt man ein paar Personen des Vertrauens mit der Ausführung dessen, was beschlossen wurde. Und die Gruppe paßt auf, daß alles auch so gemacht wird, bis zum nächsten Treffen. So einfach ist das.

Räte

So einfach ist auch die Grundidee eines Rates. Räte bilden das Organisationsmuster, auf dem die *Selbstverwaltung* aufbaut. Von allen bisher bekannten gesellschaftlichen Organisationsformen sind sie die demokratischsten. Sie wurden von keinem Theoretiker eronnen, an keinem Schreibtisch erfunden. Viele hundert Mal an den verschiedensten Stellen der Erde sind sie immer wieder aufgetaucht. Erfinder solcher »Organe« waren stets Menschen, die sich gegen irgendetwas wehrten und begannen, ihre Angelegenheiten in die eigenen Hände zu nehmen. Räte entstanden unabhängig voneinander und unter verschiedensten Namen immer wieder in einem Akt der Neuschöpfung. Sie waren überall etwas anders, paßten sich den unterschiedlichen Gegebenheiten an, funktionierten aber stets nach dem gleichen einfachen Prinzip.

Die ersten historisch belegten Räte finden wir im Umfeld der Revolutionsarmee Oliver Cromwells, die im 17. Jahrhundert in England König Karl I. besiegte. In der Französischen Revolution von 1789 tauchen sie wieder auf, ebenso in der Pariser Commune von 1871. In den Russischen Revolutionen von 1905 und 1917 sind sie zu einem festen Bestandteil des revolutionären Prozesses geworden. 1918 bewähren sie sich in der Novemberrevolution in Deutschland, 1920 in der ukrainischen Guerilla und den italienischen Fabrikbesetzungen, 1921 in der »Kommune von Kronstadt« 1922 finden wir sie im fernen Patagonien, 1936 in der Spanischen Revolution. 1956 entstehen in Ungarn Räte beim Aufstand gegen die stalinistische Diktatur, ab 1968 erneut in der französischen und italienischen Industrie, 1971 in Polen, 1980 im Iran und so weiter ... Es gibt unzählige Beispiele mehr.

Immer waren sie zunächst eine spontan entstandene Ausdrucksform der Unterdrückten. Überall da, wo eine Revolution sich wirklich durchsetzen konnte, wurden sie dann zu Organen einer neuen Ordnung. Typisches Merkmal einer solchen neuen Ordnung ist die *Selbstverwaltung*, die sich zu einem allgemeinen gesellschaftlichen Normalzustand entwickeln soll. Räte entfalten dabei eine sehr große Beweglichkeit und können sich neuen Situationen viel schneller anpassen als die in festen Formen erstarrten Parteien.

Räte kommen, sowohl als geschichtliche Erfahrung wie als praktische *Erscheinungsform*, der anarchistischen Vorstellung von einer horizontalen Gliederung der Gesellschaft sehr nahe. Sie sind jedoch nicht per se anarchistisch, und Anarchie ist nicht mit Räte­demokratie gleichzusetzen. Räte sind eine *Ordnungsstruktur*, die in einem anarchistischen Umgestaltungsprozeß brauchbar wäre.

Daß sie nicht anarchistisch sein *müssen*, beweist die Pervertierung, die sie beispielsweise in Rußland erfuhren,¹ wo sich der Staat schon bald nach der Revolution den Namen *Sowjetunion* gab. »Sowjet« heißt Rat. Hier kam es zu einer verhängnisvollen Verquickung von Basisdemokratie, die sich in den entstandenen und gut funktionierenden Räten widerspiegelte, und dem Herrschaftsanspruch einer *Partei*, die die *Sowjets* Stück für Stück entmachtete und als rein formale Struktur ihrer Diktatur unterordnete. Jeder Widerstand der Räte hiergegen wurde – wie etwa im Kronstädter Aufstand von 1921 – blutig niedergeschlagen. Heraus kam ein Superstaat, in dem die Räte nur noch als Garnierung dienten. Solche ›Räte‹ üben keine reale Entscheidungsfunktion mehr aus. Sie haben ihre Macht an übergeordnete Interessen abgegeben, denen sie dienen und unterworfen sind. In der Regel sind das Parteiinteressen.

Partei und *Räte* aber sind Prinzipien, die sich ausschließen. Sobald der Rat sein wichtigstes Merkmal aufgibt, die *Autonomie*, hört er auf, befreiendes Instrument der *allgemeinen Selbstverwaltung* zu sein. In Ländern wie Kuba, Algerien oder Jugoslawien wurde in den sechziger und siebziger Jahren versucht, *staatliche* Selbstverwaltung in Teilbereichen der Gesellschaft zur Unterstützung des jeweiligen Systems zu installieren. Selbst in Jugoslawien, wo man sich ausdrücklich auf anarchistische Wurzeln bezog, scheiterten diese Ansätze im Sumpf der Bürokratie, obwohl die Idee bei Belegschaften und Stadtteilkomitees anfangs begeistert aufgegriffen wurde.² Räte und Selbstverwaltung genügen sich selbst. Als nackte Struktur zur Stärkung eines ihr widersprechenden staatlichen Gesamtkonzepts taugen sie nicht. Vom anarchistischen Standpunkt aus wäre es die richtige Struktur mit falscher Ethik.

In Kapitel 12 haben wir solche Strukturen »Vernetzung kleiner Einheiten« genannt, eine Umschreibung, die mir für eine anarchistische Gesellschaft passender scheint, weil ›Räte‹ nur *eine* denkbare Möglichkeit einer solchen Vernetzung sind, und die Zukunft möglicherweise andere, bessere hervorbringt. Aber sie haben konkret existiert und sind schon deshalb von Interesse.

Wie wir gesehen haben, wären Räte sowohl geografische als auch sachliche Organisationszusammenhänge, deren Wirkungsbereiche sich überschneiden können. Es gibt zum Beispiel den Rat eines Dorfes, einer Stadt, eines Stadtteils oder eines Landstriches. In diesen Gebieten wiederum organisieren sich Räte nach sachlichen Interessen: am Arbeitsplatz, in den Industrien, in der Landwirtschaft, im Transportwesen, an Universitäten, Schulen, ja sogar in

Nachbarschaften und Wohngemeinschaften. Auch andere sachliche Zusammenhänge wie Frauen, Männer, Kinder, Alte, Behinderte, Verbraucher usw. sind denkbar.

Jeder Rat ist im Grunde nichts weiter als die Versammlung der Menschen, die unter den entsprechenden Bereich fallen und an ihm teilnehmen möchten. Teilnahme und Mitarbeit sind freiwillig, demzufolge auch die Unterwerfung unter die Beschlüsse des Rates. Natürlich kann der Rat umgekehrt beschließen, daß nur die Teilnehmer in den Genuß der Früchte seiner Arbeit kommen.

Die Räte versammeln sich in bestimmten Abständen und vor allem immer dann, wenn wichtige Probleme zur Lösung anstehen. Damit sie arbeitsfähig bleiben, sollten die Räte klein gehalten werden. Es wäre zum Beispiel unsinnig, einen Rat von Hamburg oder Deutschland zu bilden.

Jeder Rat ist grundsätzlich *autonom*. Bei größeren geografischen Zusammenhängen sowie zur Bewältigung von Problemen, die mehr Menschen angehen oder überregional organisiert werden müssen, wählt der Rat *Delegierte*, die sich wiederum zu *Delegiertenräten* zusammenschließen. Dies kann mehrmals wiederholt werden, so daß sich am Ende mehrere Ebenen von Räten bilden, die jeder für sich die erforderliche Größe haben, um handlungsfähig zu bleiben. Um zu praktikablen Entscheidungen in Bereichen zu kommen, an denen sehr viele Menschen beteiligt sind, können von Zeit zu Zeit auch große, kongreßartige und meinungsbildende *Meetings* einberufen werden, auf denen etwa alle Betroffenen oder die Abgesandten aller Basisräte die allgemeinen Richtlinien für die Arbeit der spezialisierten Delegiertenräte festlegen.

Grundsätzlich hat jedes Mitglied eines Rates aktives und passives Wahlrecht, das heißt, es kann wählen oder gewählt werden. Es handelt sich dabei aber im Gegensatz zu Parteikandidaten um ›Menschen zum Anfassen‹: Nachbarn, Kollegen, Freunde oder Bekannte aus überschaubaren Lebenszusammenhängen, die einander kennen. Zwischen diesen Menschen gibt es ungleich weniger *Entfremdung* als in unserem heutigen politischen Delegations- und Wahlsystem. So bleibt in aller Regel gewährleistet, daß diejenigen gewählt werden, die das meiste Vertrauen der Menschen genießen und sich mit dem jeweiligen Problem am besten auskennen. Dies ist eine klare Organisationsform von ›unten‹ nach ›oben‹. Am Ende geschieht das, was auf der ›untersten‹ Ebene beschlossen wurde. Die ›oberen‹ Ebenen sind Koordinations- und Ausführungsorgane. Delegiert wird also nicht Macht, sondern Ausführung. Der Vorgang der *Wahl* führt auf diese Weise immer weniger zum Verlust eigener Macht, und nimmt stattdessen zunehmend den Charakter einer technischen Angelegenheit an.

Damit dies aber auch eine rein technische Angelegenheit bleibt, und auf der Ebene der Delegierten nicht eine neue *Hierarchie* entsteht, sind im Rätssystem einige ›Tricks‹ eingebaut. Zunächst einmal werden Delegierte meist nur auf begrenzte Dauer gewählt; in der Regel ist das die Zeit, die die Erledigung der ihnen übertragenen Vorhaben braucht. Weiterhin sind mit der Delegation keine Privilegien verbunden, ebensowenig Befugnisse, die über die Aufgabe hinausgehen. Delegierte dürfen auch nicht nach Gutdünken handeln und wichtige Entscheidungen ohne Rücksprache mit der Basis treffen. Sie erhalten ein sogenanntes *imperatives Mandat*, das heißt, sie bleiben dem Beschluß ihres jeweiligen Rates verpflichtet und werden von ihm auch kontrolliert.

Bei all dem könnten aber durchaus *informelle Eliten* von Menschen entstehen, die, aus welchen Gründen auch immer, stets aufs Neue zu Delegierten gewählt werden. Dann könnte sich trotz aller ›Tricks‹ im Laufe der Zeit eine Struktur von Beherrschten und Herrschenden herausbilden. Zu diesem Zweck gibt es ein sogenanntes *Rotationsprinzip*. Das bedeutet, daß Funktionsträger meist in regelmäßigen Abständen ausgewechselt werden. Nicht etwa, um besonders fähige und talentierte Menschen unterzubuttern, sondern um möglichst vielen Menschen die Chance zu geben, ebenfalls Talente zu entwickeln, Kenntnisse zu erlangen, Sachverhalte zu beurteilen und Probleme zu lösen. Diese Auswechslung erfolgt nicht chaotisch oder abrupt und auch nicht unbedingt nach dem Kalender. Die Nachfolger werden jeweils von den Vorgängern eingearbeitet, und die Aufgaben werden im gleitenden Wechsel übergeben.

Wie wir sehen, ist das nicht unbedingt ein ideales anarchistisches System. Es gibt nach wie vor ein ›oben‹ und ›unten‹, sei es auch nicht im Sinne einer Hierarchie, sondern von gleichberechtigten Ebenen, die nötig scheinen, um ein solches System in einer Massengesellschaft funktionsfähig zu halten. Nach wie vor gibt es eine ›Delegierung‹, wenn auch nicht von ›Macht‹, so doch von Ausführung. Auch andere Schwachpunkte liegen auf der Hand: Wieso sollte jemand sich delegieren lassen, wenn er davon keine Vorteile hat? Führt die Rotation nicht zu einem Schlamassel von inkompetenten Leuten und gehen Können und Kompetenz dabei nicht unter? Führt das imperative Mandat nicht gar zu kleinlicher Bespitzelung, die für jeden selbstbewußten Menschen ein Greuel sein muß? Wird unter diesen Bedingungen überhaupt jemand an Räten teilnehmen?

Natürlich kann all das geschehen. Über die Wahrscheinlichkeit, ob so etwas funktioniert, haben wir schon ausführlich spekuliert. Vergessen wir aber zwei wichtige Tatsachen nicht:

Erstens sind Räte nichts weiter als eine *Struktur der Verwaltung*, sie ersetzen keine Gesellschaft. Gerade diese andere gesellschaftliche Realität aber, ohne die ein Räte-system sinnlos wäre, könnte die sozialen, politischen und ethischen Voraussetzungen schaffen, in denen diese Strukturen funktionieren und sich *weiterentwickeln* können. Am Beispiel des Anreizes, ein Mandat zu übernehmen, wird dies klar: In einer libertären Solidargesellschaft mit Bedürfnisproduktion wie Anarchisten sie anstreben, wäre niemand mehr auf materielle Privilegien angewiesen. Etwas für die Allgemeinheit zu tun, würde nach anarchistischer Auffassung ein allgemein übliches ›Prestige‹, das anstelle unserer heutigen Karriere und Statussymbole treten könnte; diese wiederum würden zunehmend absurd. Auch kleinliches Mißtrauen, karrierebedingte Fraktionsbildung oder wirtschaftlicher Neid müßten in einer Solidargesellschaft mit hoher Identifikation immer mehr an Bedeutung verlieren und so das Funktionieren einer Räte-demokratie fördern. Wie sehr das Vorhandensein anderer gesellschaftlicher Umstände eine *Voraussetzung* für das Funktionieren basisdemokratischer Prinzipien ist, zeigt übrigens die Erfahrung der Grünen, die in den Parlamenten damit gründlich auf den Bauch gefallen sind. Die von ihnen beschlossenen Elemente wie Rotation und imperatives Mandat mußten ausgerechnet in einer *Partei*, die inmitten eines autoritären Parlamentsapparates konkurrieren wollte, scheitern. Allein die formale *Struktur* änderte nichts an der gesellschaftlichen Realität von Konkurrenzdruck, Fraktionierung, Mißgunst, Karrierelust, Erfolgszwang und mangelnder Identifikation.

Zweitens betrachten wir *Modelle*. Modelle sind leicht zu kritisieren, solange sie nicht die Chance haben, sich zu bewähren und zu verändern. Kein Modell ist frei von Schwachstellen und keines ist ideal. Nach meinem Dafürhalten ist auch *Anarchie* nur ein Ideal, dem man sich vielleicht annähern kann, das aber wohl nie perfekt funktionieren wird. Deshalb sollten wir eine Rätestruktur nicht danach bewerten, ob sie Schwachstellen hat, sondern danach, wo ihre Vorteile im Vergleich zu dem System liegen, in dem wir leben. Und dieses System hat nach Meinung der Anarchisten nicht nur »Schwachstellen«, sondern ist eine einzige Aneinanderreihung von Widersprüchen, die das Leben zerstört – sinnbildlich wie tatsächlich.

Das ist eine pragmatische Sichtweise und deshalb dem Gegenstand angemessen, denn Räte sind eine pragmatische Erfindung des Augenblicks. Durch eine Rätestruktur *verschwindet* die Macht nicht, aber sie wird neutralisiert. Frei nach dem Motto »Verteilt die Macht, damit sie keinen mächtig macht!«.

Konsens

Nun werden rätedemokratische Grundsätze ja nicht nur in großen Revolutionen gelebt oder in eine kommende Gesellschaft projiziert. Überall auf der Welt, in Tausenden von Projekten, Gruppen und Gemeinschaften, wird damit ständig experimentiert. Alle diese Experimente finden in einem feindlichen Umfeld statt, das nicht die Voraussetzungen einer solidarischen Gesellschaft erfüllt. Trotzdem funktionieren sie in zwischenmenschlichen, wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Bereichen. Mit ihnen werden Firmen gemanagt und Wohngemeinschaften strukturiert, Kulturvereine bedienen sich ihrer ebenso wie Kommunen, politische Zirkel, soziale Bewegungen, Bürgerinitiativen, Gewerkschaften oder Stadtteilgruppen. Sie funktionieren mehr oder weniger gut, mit mehr oder weniger Erfolg, aber gewiß nicht schlechter als die herkömmlichen hierarchischen Strukturen von Firmen, Parteien oder Vereinen.

Hierbei werden Erfahrungen gemacht, die Antworten auf weitere kritische Fragen geben können, die sich aus der Räteidee ergeben. Zum Beispiel die Frage, wie denn die *Entscheidungen* in einem Rat überhaupt zustande kommen.

Ein Rat würde sich kaum von einem Parlament unterscheiden, wenn in ihm ein Problem vorgestellt und diskutiert würde, um dann ruckzuck darüber abzustimmen. *Mehrheitsentscheidungen* sind zwar zeitsparend, neigen aber dazu, daß die Widersprüche nicht wirklich auf den Tisch kommen. Meist beharren die beteiligten Fraktionen auf ihrer vorgefaßten Meinung und suchen lieber hinter den Kulissen nach Mehrheiten. Bei solch einer Konstellation werden Alternativen kaum noch zur Kenntnis gebracht, und es gibt auch keine Gelegenheit, darüber wirklich nachzudenken. Jeder Parteitag, jeder Gewerkschaftstag und allem voran der Bundestag kennt mehr und mehr solch reine Abstimmungsorgien, in denen in Rekordzeit mit großer Teilnahmslosigkeit Unmengen wichtiger Beschlüsse durchgepeitscht werden. Die Meinung von Minderheiten fällt dabei unter den Tisch.

Daher neigen die meisten räteähnlichen Strukturen heute zum *Konsensprinzip*. Das bedeutet, daß nach Möglichkeit ein gemeinsamer Standpunkt gefunden wird, der von allen getragen werden kann, selbst wenn nicht alle restlos davon überzeugt sind. Das dauert natürlich länger, führt jedoch dazu, daß die Probleme wirklich ausführlich dargestellt werden

und Für und Wider zur Sprache kommen. Das bewirkt in der Praxis überraschend oft, daß Menschen ihre vorgefaßte Meinung ändern, weil sie zuhören und nachdenken. Zuhören und Nachdenken sind Tugenden, die von der Abstimmungsroutine fester Fraktionen normalerweise erstickt werden. Ist ein Konsens gefunden, stellt sich oft ein Gefühl der Befriedigung bei allen Beteiligten ein, was die Identifikation mit dem Ergebnis erhöht. In vielen Rätegremien gibt es überdies die Regelung, daß bei bestimmten Fragen von großer Tragweite jedes Mitglied ein *Vetorecht* hat, das heißt, es kann Einspruch erheben, so daß grundsätzlich keine Minderheit unterdrückt werden kann. In diesem Falle müßte weiter nach einem anderen Konsens gesucht werden.

Soweit die Vorteile. Zu den Nachteilen gehört sicherlich, daß die Konsenssuche langwierig sein kann und manchmal den Apparat unbeweglich werden läßt. Und wenn überhaupt kein Kompromiß gefunden wird, ist alles blockiert. Dann gibt es nur drei Möglichkeiten: das Problem bleibt ungelöst, die Gruppe teilt sich, oder es wird am Ende doch abgestimmt. Keines der drei Ergebnisse wäre eine Katastrophe und keines würde ein Scheitern des Räteprinzips bedeuten, denn der Konsens ist ja kein Dogma. Es kommt drauf an, welche Regeln sich der Rat zuvor gegeben hat.

Im ersten Fall bliebe der Druck, das Problem später doch zu lösen, für alle Betroffenen bestehen. Die Erfahrung zeigt, daß die Konsensfähigkeit sich nach einer Denk- und Erfahrungspause oft einstellt. Im zweiten Fall hätte sich eben herausgestellt, daß die Einheit dieser Gruppe künstlich war, so daß sich zwei Gruppen auf zwei verschiedenen Grundlagen neu formieren könnten. Im Sinne einer an-archischen Gesellschaft von kleinen Einheiten gemeinsamer Interessen wäre das durchaus legitim. Im dritten Falle würde eine Abstimmung immerhin zu einer Entscheidung mit klaren Fronten führen, wobei alle wüßten, woran sie sind. Darum ist bei vielen Gruppen der Konsens kein *Muß*, sondern ein *Soll*, damit der Rat sich nicht selbst schachmatt setzt. Es gibt Situationen, in denen am Ende eine Abstimmung eine passable Lösung ist. Sie ist aber selbst dann eine »bessere« Abstimmung, weil zuvor wirklich jede Meinung gehört und erwogen wurde. Die Minderheit müßte dann für sich entscheiden, ob ihr das Thema wichtig genug erscheint, die Gruppe zu verlassen, oder ob sie das Ergebnis toleriert.

Natürlich neigen Konsensentscheidungen tendenziell immer auch zu einer Nivellierung. So mancher Konsens wurde schon aus Frustration oder einfach aus Ermüdung gefunden ... Kritiker behaupten, der Konsens führe zum grauen Mittelmaß, brillante Ideen hätten es schwer, und unterm Strich bliebe die ganze Gruppe deshalb konservativ. Das ist nicht von der Hand zu weisen, gilt aber für Mehrheitsentscheidungen genauso. Das ist kein Problem der Rätestruktur, sondern ein allgemeines Problem, wenn mehr als zwei Menschen etwas gemeinsam unternehmen wollen.

Hiermit sind wir wieder am Anfang angelangt: Die Antwort liegt letztendlich nicht in der *Struktur*, sondern im *Menschen*. Aber bessere Strukturen können ein Problem ganz wesentlich entschärfen. Etwa durch die Tendenz, daß sich in kleinen Gruppen vieles schon in den alltäglichen Beziehungen erledigte, ohne jemals eine Angelegenheit des Rates zu werden. Oder durch die Tatsache, daß jede Wohnung, jedes Büro, jede Werkstatt, jedes Atelier ja autonom wären, und das allermeiste dort schon frei zwischen ganz wenigen Menschen entschieden würde, die gleichfalls respektvoll und offen miteinander umgingen. Und natürlich durch

die Übereinkunft, daß niemand sich in Dinge einzumischen hat, die ihn nichts angehen, was einen großen individuellen Freiraum schaffen würde. Letztendlich aber spielen, wenn all das *gesellschaftlich* funktionieren soll, subjektive Dinge wie Vertrauen, Toleranz, Identifizierung und Souveränität eine viel größere Rolle als noch so klug ausgetüfelte Strukturen. Die Frage, ob man ein Problem zu einer Grundsatzfrage macht und damit seinen sozialen Zusammenhalt gefährdet oder stattdessen souverän auch Entscheidungen tolerieren kann, die man selbst so nicht getroffen hätte, hängt sehr stark davon ab, wie wohl man sich ansonsten fühlt und wie sehr man mit der ganzen Gruppe verbunden ist.

Vielleicht sind deshalb Abstimmungen in rätedemokratischen Projekten so rar und ein Veto eine ganz seltene Erscheinung. Ich selbst verbringe mein Leben seit vielen Jahren mehr oder weniger intensiv in menschlichen und sachlichen Zusammenhängen, die nach solchen Überlegungen funktionieren. Mir persönlich liegt eine derartige Erfahrung näher als alles, was ich in Büchern über die Pariser Commune oder die Spanische Revolution lesen könnte. Meine Erfahrung lehrte mich zweierlei: Dieses System funktioniert in den wesentlichen Punkten besser und angenehmer als alles, was ich bisher in autoritären Strukturen erlebt habe. Und: ich habe mich fast immer als freier und schöpferischer Mensch, für den ich mich halte, verwirklichen können. Hingegen habe ich viele Menschen erlebt, die in dieser Umgebung überhaupt erst gelernt haben, selbstbewußt und souverän zu denken und zu handeln.

Historische Beispiele

Das Wort *Räte* wird heute nicht mehr gern verwendet. Das liegt überwiegend an geschichtlichen Vorbildern, die zum Teil keine positiven Erinnerungen wecken. An die *Sowjets* habe ich schon erinnert. Auch viele andere Rätebeispiele aus der Geschichte sind mit revolutionären oder kriegerischen Ereignissen verbunden und waren demzufolge fast immer blutig und selten »lupenrein«. Längere Phasen friedlicher Entwicklungen waren solchen revolutionären Räten fast nie vergönnt. Deshalb finden wir in den Alltagserfahrungen der letzten zwanzig Jahre, wo unter friedlichen Bedingungen räteähnliche Modelle entstanden, die diese Idee weiterentwickelten, auch andere Namen. Statt Rätedemokratie sprechen wir von *Basisdemokratie*, die in libertären Kreisen ebenso praktiziert wird wie etwa bei den kirchlichen Basisgemeinden Lateinamerikas. Statt Rat hat sich in Deutschland das kaum schönere Wort *Plenum* durchgesetzt, und statt Rätssystem benutzt man lieber treffendere und weitergehende Begriffe wie *Selbstverwaltung* oder *Basisdemokratie*. In den 70er Jahren kreierte *Robert Jungk* und *Norbert R. Müllert* im Rahmen der Bürgerinitiativen eine sehr erfolgreiche Weiterentwicklung basisdemokratischen Zuschnitts, die sogenannten »Zukunftswerkstätten«. Sie ergänzten das klassische »Räte«-Muster durch ein Instrument, das bei der Erschließung des kreativen Potentials helfen sollte. Tatsächlich machen sie bis heute vielen Menschen Mut, sich phantasievoll in die Gesellschaft einzumischen – Menschen, die sich sonst kaum getraut hätten, auch nur den Mund aufzumachen.

Die großen historischen Erfahrungen eignen sich trotz ihrer spektakulären Auftritte kaum zu Rückschlüssen auf die Tauglichkeit des Rätessystems in langen Zeiten der Normalität. Die Experimente dauerten von einer Woche bis zu wenigen Jahren, und in diesem Rahmen haben sie sich durchaus bewährt. Aber dieser Rahmen war das Unnormale. In vielen Fällen repräsentierten die Räte nur bestimmte Bereiche der Bevölkerung. So dominierten in der

Deutschen Revolution die *Arbeiter- und Soldatenräte*; Bauern und Frauen etwa kamen nur am Rande vor. In Rußland, Italien und Frankreich waren es überwiegend *Fabrikräte*, von denen Initiativen ausgingen. Und vor allem gab es nur ganz selten *reine* Räteexperimente. Zumeist existierte neben den Räten noch eine andere Realität, auch dann, wenn sie (wie in der Münchner Räterepublik) formal abgegrenzt war oder sich (wie in Rußland) eigentlich den Räten unterordnete: die »bürgerliche Welt«, Parteien, Interessengruppen, zum Teil sogar Regierungen oder feindliche Armeen im Kriegszustand. Entsprechend hektisch kam es zu Allianzen und faulen Kompromissen, die in der Hoffnung eingegangen wurden, mit diesen Gegnern fertig zu werden.

Fast alle frühen Räteexperimente beschränkten sich nur auf die Grundgedanken dieser Idee: Versammlung, Debatte, Delegation, imperatives Mandat. Entscheidungen fielen durchweg in mehrheitlicher Abstimmung. Für solch feinsinnige Betrachtungen wie Konsens, Identifikation oder Minderheitenschutz hatte man entweder keinen Sinn, keine Zeit oder keine Gelegenheit – vor allem aber fehlte es noch an einer umfassenden *Rätetheorie*. Die wurde erst in den zwanziger und dreißiger Jahren entwickelt, als die meisten praktischen Ansätze schon besiegt waren. Hier sind in Deutschland vor allem Namen wie *Karl Korsch*, *Otto Rühle* und *Paul Mattick* zu nennen, und in den Niederlanden *Henriette Roland-Holst*, *Anton Pannekoek* und *Herman Gorter*, die das Konzept des sogenannten *Rätekommunismus* entwickelten. Auf sie konnte wenig später direkt oder indirekt die Spanische Revolution zurückgreifen, ebenso wie in den siebziger Jahren die Selbstverwaltungsbewegung der italienischen und französischen Fabrikarbeiter. Schwachpunkt dieses »Rätekommunismus« blieb jedoch, daß sich seine Theoretiker stark auf die Arbeitswelt bezogen und sich nie ganz von der Vorstellung einer *Partei* freimachen konnten, die in ihrer Vision von Räte­demokratie nach wie vor eine prägende Rolle spielen sollte. Das ist erstaunlich, denn nach der inneren Logik der Räteidee steht sie dem Parteiprinzip ganz und gar entgegen. Räte sind flexibel, Parteien starr. Räte garantieren die größtmögliche Nähe zur Basis, Parteien vertrauen ihrem Apparat. Räte minimieren Hierarchie, Parteien sind auf Hierarchie ausgelegt. Räte delegieren Funktionen, Parteien delegieren Macht. Räte leben von der Diskussion, Parteien von der Anordnung. Räte vernetzen sich dezentral, Parteien sind Zentralen.

Den Anarchismus kann man heute mit Fug und Recht als den Erben des Rätegedankens ansehen. Nicht in dem Sinne, daß sich Anarchie in der Räte­demokratie erschöpft, sondern daß seine historischen Erfahrungen und theoretischen Impulse aufgegriffen und kritisch weiterentwickelt wurden. Sie fließen so in weitaus vielschichtigeren Modellen der Vernetzung ein, in denen es längst nicht mehr nur darum geht, wie Arbeiter eine Fabrik besetzen und verwalten könnten.

Literatur: Günter Hillmann (Hrsg.): *Die Rätebewegung* (2 Bd.) Reinbek 1972, Rowohlt, 250 u. 220 S. / Gottfried Mergner (Hrsg.): *Gruppe Internationaler Kommunisten Hollands* Reinbek 1971, Rowohlt, 220 S. / Otto Rühle: *Perspektiven einer Revolution in hochindustrialisierten Ländern u.a. Schriften* Reinbek 1971, Rowohlt, 220 S. / Karl Korsch: *Schriften zur Sozialisierung* Frankfurt/M. 1969, Europäische Verlagsanstalt, 126 S., / Henriette Roland-Holst: *Die revolutionäre Partei* Berlin 1972, Kollektiv, 66 S. / Peter-Paul Zahl (Hrsg.): *Räte* (Textsammlung) Berlin o.J. (1972?), pp-Verlag, 76 S. / F. Baruch, E. Gerlach, A. Lehning, R. Rucker, H. Rüdiger: *Arbeiterselbstverwaltung, Räte, Syndikalismus* Berlin 1973, Karin Kramer, 96 S. / Paul Cardan: *Arbeiterräte und selbstverwaltete Gesellschaft* Hamburg o.J. (1975?), MaD, 143 S. / M. Bookchin, E. Colombo, L. Lanza u.a.: *Selbstverwaltung – die Basis einer befreiten Gesellschaft* Reutlingen 1981, Trotzdem, 188 S. / Robert Jungk, Norbert R. Müllert: *Zukunftswerkstätten* München 1990, Heyne, 160 S.

1) *Vergleiche Kapitel 29-31!*

2) *Vergleiche Kapitel 36!*

»Revolutionäre haben die Pflicht,
anderen dabei zu helfen, ebenfalls Revolutionäre zu werden,
aber nicht die Pflicht, »Revolution zu machen«. Und das ist nur dann möglich,
wenn der Revolutionär oder die Revolutionärin zuerst
bei sich selbst mit der Veränderung anfängt.«

- Murray Bookchin -

SOBALD ANARCHISTEN DAMIT ANFANGEN, in diesem ganzen Szenario ihre eigene Rolle zu bestimmen, geraten sie in ein fürchterliches Dilemma*. Wir haben gesehen, wie zornig Anarchisten kritisieren können. Wir wurden Zeugen ihrer schönen Visionen. Wir hörten auch, was sie so treiben. Was wir aber noch nicht wissen, ist, wie sie sich selbst in jenem *Prozeß der Umwälzung* sehen, als der Anarchie letztlich verstanden werden muß.

Sie könnten es sich ganz einfach machen: »Erstens, wir sind Anarchisten. Zweitens, wir haben den Durchblick. Drittens, die meisten Menschen haben keinen Durchblick. Viertens, Unterdrücker haben auch den Durchblick, wollen aber Unterdrücker bleiben und sind deshalb unsere Feinde. Fünftens, wir kämpfen die Feinde nieder. Sechstens, damit das geht, bilden wir Durchblicker eine verschworene Gemeinschaft. Siebtens, die zeigt den Menschen ohne Durchblick, wo's lang geht. Achstens, wenn die nicht wollen, helfen wir ihnen auf die Sprünge. Neuntens, nach der Revolution schaffen wir dann alles Schlechte ab. Zehntens, wer das Gute nicht will, ist unser Feind.« (Und so weiter, ab Punkt fünf ...)

»Alles wird gut, wir wissen den Weg, folgt uns!« – kann das das Strickmuster anarchistischen Wirkens sein?

Ich hoffe, meine Leser haben die Ironie bemerkt und wissend geschmunzelt. Es wäre nicht nur zu einfach, sondern vor allem: nicht die Spur *anarchistisch*. Bei diesen »zehn Geboten« fehlte nur noch das »Amen!«. Warum aber dann dieses Denkmuster? Weil es Menschen gab und gibt, die allen Ernstes so denken und handeln, wenngleich sie das natürlich anders ausdrücken. Bei Jesuiten, US-Präsidenten, Fundamentalisten, Marxisten-Leninisten oder Faschisten kann uns so eine Auffassung nicht verwundern, aber es gab und gibt tatsächlich auch Anarchisten, die ähnliche Vorstellungen im Kopf haben.

»Am Anfang war der Zorn« – so lautete nicht zufällig der erste Satz dieses Buches. Zorn – Auflehnung – Umsturz, das mag zwar *verständlich* sein, aber zu kurz gedacht. In dieser gedanklichen Verkürzung lauern Gefahren, die das Ziel gefährden. Ein umstürzlerischer, von Zorn getriebener Empörer neigt dazu, seine eigene Rolle zu überhöhen. Indem er reagiert, nimmt er die Realität nur eingeschränkt wahr. Es ist, als ob jemand Scheuklappen trüge, unter geistiger Kurzatmigkeit litte und dabei einen sozialen Marathonlauf absolvieren müßte. Ist die Optik verzerrt und die Perspektive beengt, sieht man sich selbst groß, wichtig und verklärt: *Ich* bin Revolutionär. *Ich* mache die Revolution. Revolution ist, was *ich* vorgebe.

Zwangsbeglückung

Eine solche Vorstellung geht davon aus, daß eine kleine Gruppe von Durchblickern die moralische und politische Pflicht hat, den Rest der Menschheit zu führen und ihn – notfalls mit Zwang – zu beglücken. Die Rolle, die Revolutionäre hierbei spielen, nennen wir *Avantgarde*. Das ist ein militärischer Ausdruck, und er bedeutet »Vorhut«.

Absolute Avantgarde-Gläubige waren die Marxisten-Leninisten, die in ihrem Parteikonzept diese Vorstellung bis zum Exzess vorangetrieben haben. Die Rolle des Revolutionärs als *Führer* ist in ihrer Theorie unumstritten. In ihrer Praxis wird dies an Extrembeispielen wie den Massakern der »Roten Khmer« in Kambodscha oder dem Anspruch der »Roten Armee Fraktion« in der Bundesrepublik deutlich, findet sich aber ebenso in der oberlehrerhaften Nettigkeit der mausgrauen Führungsopas der Ex-DDR wieder, wie in dem unduldsamen Herrschaftsanspruch des charismatischen Kuba-Diktators Fidel Castro, der sich selbst *máximo líder* nennen ließ: oberster Führer.

Dabei darf man ruhig unterstellen, daß die Avantgardisten reinsten Gewissens von sich glauben, sie täten etwas Gutes. Unrechtsbewußtsein findet man deshalb auch bei denjenigen »Revolutionären« nicht, die die unaussprechlichsten Scheußlichkeiten auf dem Gewissen haben. Schließlich tun sie das Richtige für ein gutes Ziel, und wenn diejenigen, für die sie dieses Opfer bringen, ihre Segnungen nicht erkannt haben, so ist das deren Pech.

Das Konzept einer *Avantgarde* bedingt notwendigerweise den *Führungsanspruch* einer *Elite*. Das führt in der Praxis zu einer neuen Herrschaft. Diese Herrschaft ist mit Privilegien verbunden. Nach diesem Muster hätten wir, selbst wenn der *Umsturz* glückt, nach kurzer Zeit wieder die alten Verhältnisse, nur mit neuen Gesichtern. Das wäre natürlich keine *Revolution*.

Es wäre selbst dann keine Revolution, wenn unter dem neuen Regime etwa soziale Verbesserungen einträten, der Reichtum gerechter verteilt, der Hunger besiegt oder das Analphabetentum bekämpft würde. Nicht, daß dies geringzuachten wäre. Nur ein Zyniker* wird »übersehen«, daß China heute seine Bevölkerung ernährt und die Menschen in Kuba lesen und schreiben können. Aber bitte: *das* alleine ist keine Revolution. Das bringt der Privatkapitalismus hier und da auch fertig. Solange es nach wie vor Ausbeutung, Herrschaft, Unterdrückung, Willkür, Privilegierte und Ungerechtigkeit gibt, sind die Verhältnisse eben nicht »*grundlegend umgewälzt*« worden – und genau das heißt »Revolution«.

Überdies stellt sich die Frage, ob man überhaupt jemanden gegen seinen Willen beglücken kann. Wird die »Revolution« von einer Avantgarde »durchgesetzt«, ist sie wie ein übergestülpter Hut. Sie ist nicht in den Menschen, sie kommt nicht aus ihnen heraus, fußt nicht auf ihren Erfahrungen, Erwartungen und Überzeugungen. Mit anderen Worten: sie ist *schwach*, und daran ändert auch die Begeisterung nichts, mit der die Menschen nach Umstürzen auf den Straßen tanzen und die mutigen Revolutionäre auf ihren Schultern zu tragen pflegen. Diese *strukturelle Schwäche* einer Revolution mißt sich daran, was nach vier, fünf Jahren von dieser Begeisterung noch übriggeblieben ist! Schwäche wird dann meist durch »Sicherheitsorgane« kompensiert*. Es ist kein Zufall, daß, je kleiner die Elite der Avantgarde ist, desto größer der Apparat von Einrichtungen zum »Schutze der Revolution« ausfällt. Ob das nun Dscherschinskis *Tscheka**, Mielkes *Stasi*, Ceauscescus *Securitate* oder Castros *Volkstribunale* waren

– niemand nimmt ihnen ab, sie seien nur dazu da gewesen, feindliche Agenten, Spione und Saboteure zu verfolgen.

Es gibt also zwei gute Gründe, warum das Konzept der Avantgarde für eine anarchistische Revolution nicht taugt: Erstens ist es unfrei, und zweitens führt es nicht zu einer Revolution.

Warum aber haben dann Anarchisten ein *Dilemma*?

In der Zwickmühle

Sie tun sich schwer, ein *anderes* Konzept für ihre Rolle in der Menschheit zu finden, und das ist zugegebenermaßen ja auch nicht leicht. Objektiv betrachtet erfüllen Anarchisten ja tatsächlich einige der Voraussetzungen, Avantgarde zu sein: Sie haben ein Konzept einer anderen, möglicherweise besseren Gesellschaft und stehen mit dieser Idee ziemlich alleine – wer wollte das bestreiten? Sie versuchen, diese Gesellschaft zu erreichen und heben sich dadurch von den meisten anderen Menschen ab. Sie treiben diese Entwicklung voran und werden dadurch zu einer Gruppe, die *anders* ist. Sie versuchen, andere Menschen zu überzeugen und zum Mitmachen zu bewegen, entwickeln Modelle, Strategien und Aktionen und werden damit zum Vorboden dessen, was sie als Zukunft ansehen.

Vom *Vorboten* zur Avantgarde aber ist es nur noch ein kleiner Schritt. Auf diesen kleinen Unterschied kommt es jedoch an. Es ist der Unterschied in der eigenen Einschätzung. Er fußt auf der Vorstellung von dem, was eine ›Revolution‹ ist und folglich der Rolle, die ein ›Revolutionär‹ hierbei zu spielen hat. Die Frage also nach dem *Selbstverständnis* der Anarchisten.

Heute sehen die meisten Anarchisten die Revolution als einen *Prozeß*, der sich in stetigen Entwicklungen und plötzlichen Explosionen vollzieht. In der Vergangenheit war das Augenmerk fast gänzlich auf diese ›Explosionen‹ gerichtet, die man mit Revolution gleichzusetzen pflegte. Dabei handelt es sich jedoch lediglich um Revolten, Umstürze, die manchmal unumgänglich werden, damit die *Umwälzung* einen Widerstand durchbricht, um ihren Weg fortzusetzen. Revolution aber ist nicht, wenn's knallt, sondern, wenn's sich wendet. Startt man nur auf den Knall, dann mag die Idee der Avantgarde ganz tauglich sein, denn für den Knalleffekt ist sie allemal gut.

Früher hingen fast *alle* revolutionären Bewegungen dem ›Knalleffekt‹ an, auch die große Mehrheit der Anarchisten. Zwar kann man einem Bakunin nicht gerade vorwerfen, er hätte sich nicht ausgiebig Gedanken über die künftige Gesellschaft gemacht, aber *entstehen* sollte sie bei ihm doch überwiegend aus der Revolte heraus. Folglich sieht er anarchistische Revolutionäre durchaus in einer gewissen Avantgardefunktion. Immerhin tut er das kritisch und betrachtet dies als eine Art notwendiges Übel, dem Zügel anzulegen seien, wenn er schreibt: »Sie läßt der revolutionären Bewegung der Massen ihre volle Entwicklung und ihren Aufbau von unten nach oben durch freiwillige Föderationen und die unbedingte Freiheit, aber sie wacht stets darüber, daß hierbei nie Autoritäten, Regierungen und Staaten wieder gebildet werden können.« Dagegen wäre nicht viel einzuwenden, außer der kritischen Frage, was denn die »revolutionäre Bewegung der Massen« sei und warum die Anarchisten nicht dazugehörten, sondern offenbar irgendwo daneben oder darüber stünden?

Eine andere Vorstellung von Revolution

Woher aber sollte ein solch gewaltiger Stimmungsumschwung »der Massen« kommen? Not und revolutionäre Drohgebärde alleine genügte dazu offenbar nicht. Und auch der ›Knall‹ bringt nicht unbedingt ›Wende‹.

Während Marx und seine Nachfolger emsig an einer Steigerung ihres Avantgarde-Modells arbeiteten, befelen die Anarchisten schon bald Zweifel an ihren bisherigen Konzepten. Bereits bei *Kropotkin*, *Malatesta*, *Nettlau* und dem spanischen Anarchisten *Tarrida del Marmol* finden wir differenziertere Vorstellungen von Revolution. Um die Jahrhundertwende schließlich fand der Anarchismus in *Gustav Landauer* einen der tiefsten Denker, der aus der Vielschichtigkeit revolutionärer Prozesse auch praktische Konsequenzen zog.

Nach seiner Meinung ist jeder Umsturz zum Scheitern verurteilt, der nicht auf der breiten Überzeugung derjenigen beruht, für die er gedacht sein soll. Folglich müßten die Bedingungen für eine Revolution vorher bereits geschaffen werden. Es gälte, die nötigen Tugenden praktisch zu erlernen, Erfahrungen zu sammeln, Gegenmodelle vorzubereiten und Vertrauen in die eigene Kraft zu gewinnen. Nicht bei einer Avantgarde, sondern in Form einer breiten, sozialen Bewegung. Diese wäre dann sowohl in der Lage, den ›Knall‹ wie die ›Wende‹ herbeizuführen und der Clou an der Sache sei, daß, je tiefer diese Bewegung reiche, desto kleiner und unblutiger am Ende der Knall ausfallen müsse. Wobei Landauer übrigens Wert darauf legt, die Tiefe der Bewegung nicht nur an ihrer Größe, sondern vor allem an ihren Qualitäten zu bemessen.

Das ist, vereinfacht gesagt, das ›Strickmuster‹ moderner anarchistischer Revolutionstheorie, auf das Landauer natürlich nicht als einziger gekommen ist. Interessanterweise entwickelten die klassenkämpferischen Anarchisten zur gleichen Zeit mit dem *Anarchosyndikalismus* ein Gewerkschaftsmodell, das der gleichen Grundidee folgt; soziale Bewegung, Knall und Wende, und: je tiefer die Bewegung, desto gebremster der Knall.

Eine solche *Bewegung* kann, je nach Situation, in Opposition und Kampf gegen die bestehende Gesellschaft entstehen – wie der Syndikalismus -, oder sich parallel zu ihr entwickeln und weitgehend abkoppeln. Diese Idee des teilweisen *Ausstiegs*, in dem Freiräume für soziale Experimente als *Urzellen* einer künftigen Gesellschaft entstehen können, ist das Originelle an Landauers praktischen Konsequenzen, die er aus seiner Revolutionstheorie ableitete. Insofern ist er ebenso ein Inspirator der *Kibuzzim* in Palästina wie der *colectividades libertarias* in Spanien und sogar ein Urahn des heutigen ›Projektanarchismus‹, der sich vermehrt seit den achtziger Jahren ausbreitet.

Menschen mit so unterschiedlichen praktischen Ansätzen zur Befreiung wie *Martin Buber*, *Max Nettlau*, *Rudolf Rocker*, *Augustin Souchy* oder *Erich Mühsam* stehen in der Tradition der Landauerschen Revolutionsvorstellung. Diese ›Grammatik der Revolution‹ läßt sich bei Gandhis lautlosem Aufstand ebenso wiederentdecken wie in der Spanischen Revolution, bei der anarchopazifistischen *Grassroot*-Bewegung wie in Murray Bookchins Öko-Anarchismus oder bestimmten Bereichen der neuen sozialen Bewegungen bis hin zu *bolo'bolo**. Erich Mühsam, der Dichter, faßte sie in den schönen Aphorismus »Wirklichkeit wächst aus Verwirklichung«.

Abschied vom einsamen Helden

Ein solches Revolutionskonzept bietet auch denjenigen, die sich für Revolutionäre halten, die Chance zu einem anderen Selbstverständnis. Sie wären damit von der Schizophrenie entbunden, letztendlich »diktatorische Befreier« zu sein:

Nicht Revolutionäre ›machen‹ die Revolution, sondern die Menschen, die ihr Leben ändern wollen. Wenn die nicht mitmachen, wäre es keine Revolution, sondern ein Putsch, bestenfalls eine Revolte. Revolutionäre bewegen sich inmitten dieser Menschen und helfen dabei, Ansätze zu finden, aufzubauen und voranzutreiben. Diese Ansätze können die unterschiedlichsten Formen haben: von geistigem Wirken über Gegenmodelle, soziale Bewegungen, Widerstand, bis hin zur Organisation der Revolte, wenn sie notwendig wird. Wichtig ist, daß sich diese Ansätze nicht isolieren, daß sie an den realen Problemen und Bedürfnissen der Menschen ansetzen und Zugänge schaffen, damit sie wachsen.

Hier wäre der Platz des Revolutionärs, hier könnte er wirken. Je mehr er inmitten solcher Menschen wirkte, desto weniger höbe er sich von ihnen ab. Er wäre *Teil* ihrer Bewegung, nicht ihr Lenker. In einem solchen Prozeß lernten die Menschen ebenso von ihm, wie er von den Menschen lernen könnte – er veränderte sich.

Es klingt lächerlich, aber manchen Edelrevoluzzern muß es einfach mal gesagt werden: *Revolutionäre sind auch bloß Menschen!* Vor allem sind sie nichts Besseres, und ob das, was sie glauben zu wissen, so richtig und gut ist, muß sich erst noch herausstellen. Ihre Aufgabe ist es jedenfalls nicht, den Rest der Menschheit zu ›beglücken‹, sondern sich mit ihnen gemeinsam etwas zu erkämpfen, was man bei einem verzeihlichen Hang zur Romantik meinethalben ›Glück‹ nennen kann.

Dieses ›Glück‹ muß aber auch das Leben des Revolutionärs betreffen. Er tut das, was er tut, nicht in erster Linie für andere, sondern für sich. Selbstlose Helden sind unglaubwürdig, und wenn der Held selbst nichts mit den Zielen, für die er kämpft, anzufangen weiß, ist er auf dem Holzweg. Sein letztes Ziel muß es bleiben, sich als ›Revolutionär‹ selbst entbehrlich zu machen. Sobald eine Revolution wirklich stattgefunden hat, müssen ›Revolutionäre‹ verschwinden, weil sie überflüssig geworden sind. Geschieht das nicht, ist irgendwas faul. In dem Augenblick aber, wo Revolutionäre vorgeben, nichts für sich und alles nur ›für das Volk‹ zu tun, werden sie zu einer Avantgarde. Die Revolution wird unglaubwürdig und fängt an zu stinken.

Pilze in Sauerteig

Anarchisten verstehen heute ihre Rolle im revolutionären Prozeß daher kaum noch als Avantgarde. Diejenigen, die es immer noch tun, sind entweder bei einem halbverstandenen Bakunin stehengeblieben oder begeistern sich an roten Mythen aus der Mottenkiste des Leninismus, die mit Anarchie nichts zu tun haben. Vielleicht nehmen sie sich auch nur ein bißchen zu wichtig.

Wenn Anarchisten heute ihr Wirken in modernen Revolutionsszenarien mit Worten beschreiben sollen, greifen sie interessanterweise nicht mehr auf Metaphern aus dem Militärwesen zurück, sondern eher auf Analogien aus der Natur. So vergleichen sie sich heute gerne mit der *Hefe* in einem Teig, die sich mit dem Mehl vermischt, gärt, Anstoß gibt, ein

Wachstum bewirkt und schließlich eine neue *Qualität* hervorbringt: aus dem Teig ist Brot geworden. Die Freunde des wissenschaftlichen Vergleichs umschreiben das Wirken des Revolutionärs in der Gesellschaft lieber mit der Funktionsweise eines *Katalysators* – das ist ein Beschleuniger chemischer Prozesse, der durch seine Anwesenheit den Anstoß zu einer chemischen Reaktion gibt, zu einer Veränderung also. Wobei die Symbolik noch weiter geht: nicht der Katalysator »macht« die Veränderung, sondern lediglich die beteiligten Substanzen sind am Prozeß beteiligt. Und das passende Bild zu einer revolutionären Organisation ist nicht länger der Verschwörerzirkel, sondern wahlweise das *Mycel* oder das *Rhizom*. Sowohl das »Pilzgeflecht« als auch das »Wurzelwerk« durchdringen das Erdreich, lockern es auf, sind extrem widerstandsfähig und schwer zu bekämpfen.

Um bei der Metapher mit dem Hefeteig zu bleiben: Anarchisten sind dazu übergegangen, lieber viele »kleine Brötchen zu backen«, anstatt theatralisch mit der Faust auf einen Sack Mehl zu hauen.

Literatur: Gustav Landauer: *Revolution* Berlin 1977, Karin Kramer, 160 S. / ders.: *Erkenntnis und Befreiung* Frankfurt/M. 1976, Suhrkamp, 106 S. / ders.: *Zwang und Befreiung* Köln 1968, Hegner, 274 S. / Siegbert Wolf: *Gustav Landauer zur Einführung* Hamburg 1988, Junius, 137 S. / Max Nettlau: *Die Eugenik der Anarchie* Wetzlar 1985, Büchse der Pandora, 207 S. / Rudolf Rocker: *Gefahren der Revolution* Hamburg 1980, Die Freie Gesellschaft, 34 S. / Helmut Rüdiger: *Der Sozialismus wird frei sein* Berlin 1991, Oppo, 93 S. / Harry Pross: *Zwänge* Berlin 1981, Karin Kramer, 184 S.

*»Es gibt ein anderes Leben.
Wir können aus der Wirtschaftsmaschine aussteigen,
ohne umzukommen.«*

– P. M. –

IN EINER ZEIT, in der die große Illusion unseres Jahrhunderts, der Marxismus, weltweit seinen eigenen Bankrott vorgeführt hat, ist es obsolet* geworden, das Wort ›Utopie‹ auch nur in den Mund zu nehmen. Tragisch daran ist, daß das, was unter ›Kommunismus‹ firmierte, nie eine wirkliche Alternative zur staatlich-kapitalistischen Megamaschine war. Und besonders grotesk ist, daß das Scheitern einer solchen falschen Alternative den Menschen die Fähigkeit nimmt, über wirkliche Alternativen nachzudenken – zumindest für etliche Zeit.

Das Gegenteil sollte der Fall sein: Gerade der so unerwartete Zusammenbruch jenes festgefügteten Super-Imperiums namens »real existierender Sozialismus« müßte uns daran erinnern, auf welch schwachen Füßen Gesellschaften stehen, die allgemein als stabil angesehen werden und für die Ewigkeit gemacht scheinen. Es ist mehr eine peinliche Pflicht als Rechthaberei darauf hinzuweisen, daß Anarchisten seit den Tagen, als es den ›Kommunismus‹ erst als Ideenskizze gab, sein Scheitern vorausgesagt haben und die Gründe für dieses Scheitern benannten.

Seit sich vor über hundertzwanzig Jahren die beiden ›spinnerten Utopisten‹ Marx und Bakunin so wortgewaltig fetzten, wurde der Anarchismus nicht müde, jenem falschen Ansatzes den Diagnostiker* zu spielen. Er hat seinen Krankheitsverlauf richtig vorausgesagt und seine Fieberkurve gewissenhaft kommentiert. Darin recht behalten zu haben, ist jedoch kein Grund zu hämischer Freude, denn der Kommunismus hat millionenfach Begeisterung geweckt, Kräfte mobilisiert und Hoffnungen genährt – sie alle wurden auf dem Altar der Autorität den Göttern Zentralismus und Bürokratie geopfert. Im Denken vieler Menschen wird diese gescheiterte Illusion eine lang anhaltende Wunde hinterlassen – eine Scheu, über Alternativen zum dem was besteht auch nur nachzudenken.

Schlechte Zeiten also für Träume.

Daran zu erinnern, sagte ich, sei Anarchisten eine peinliche Pflicht. Peinlich, weil es für sie beschämend wäre, in den Verdacht billiger Effekthascherei zu geraten. Sie möchten sich ungern in den Chor der überheblichen Leichenfledderer einreihen, die selbst keinerlei Lösungen anzubieten haben und deshalb besser daran täten zu schweigen. Pflicht, weil gerade der Zusammenbruch des Kommunismus die Aufmerksamkeit auf *unsere* Gesellschaft lenken muß, die ebenso unerwartet zusammenbrechen könnte:

Auch die westliche Mainstream-Gesellschaft, nennen wir sie nun »Demokratie«, »Kapitalismus«, »westliches Modell«, »freie Marktwirtschaft« oder »Megamaschine«, erscheint uns heute unangefochten, stabil, funktionstüchtig, ohne Alternative und einsam konkurrenzlos. Die meisten Menschen können sich schlicht nichts anderes vorstellen. Es gibt ja auch nichts neben ihr.

Andererseits wissen wir um die Krämpfe und Krisen dieser Gesellschaft, die Hohlheit ihrer Werte und die Schwächen ihrer tragenden Säulen. Vom maroden Geldsystem über die Ungerechtigkeit der Verteilung bis hin zur grundsätzlichen Unfreiheit aller Menschen in ihr liefert das staatliche System, das lückenlos überall auf dieser Erde existiert, Tag für Tag schlagende Beweise seines Versagens. Für seine Befürworter sind all das kleinere Betriebspannen. Für andere jedoch strukturelle Schwächen, die mit dem Zusammenbruch auch dieses Systems enden werden oder mit einer Katastrophe für uns alle. Zu diesen »anderen« gehören seit jeher die Anarchisten.

Utopie

Wie wir gesehen haben, schlagen Anarchisten eine völlig andersartige Gesellschaft vor; eine Gesellschaft, in der Freiheit das leitende Prinzip bilden soll. Ist aber eine solche Gesellschaft nicht utopisch?

Ja und nein: Je nachdem, was wir unter ›Utopie‹ verstehen, ist Anarchie utopisch oder fast unausweichlich folgerichtig.

Das Wort *utopia* kommt aus dem Griechischen und bedeutet »Nicht-Land« oder »an einem anderen Ort«. Zur Zeit des Absolutismus*, als jede Kritik an den herrschenden Zuständen den Kritiker leicht den Kopf hätte kosten können, pflegten Menschen, die sich Gedanken über eine vollkommeneren Gesellschaft machten, diese in ferne Erdteile zu verlegen oder auf erfundenen Inseln anzusiedeln. Obwohl jeder wußte, was in Wirklichkeit gemeint war, konnte so der Zensor nicht eingreifen. *Thomas Morus* nannte seine Idealinsel im Jahre 1514 als erster *Utopia*, und dieser Name bürgerte sich ein. Im Sinne der klassischen ›Utopisten‹ ist eine Utopie kein schöner Wunschraum, der leider nicht möglich ist, sondern ein möglicher Traum, der leider *noch nicht* verwirklicht ist. Utopien sind also Skizzen von Gesellschaften, wie sie sein könnten und sollten, durchzogen von radikaler Kritik an den herrschenden Zuständen. In diesem Sinne ist Anarchie eine Utopie – noch.

Die Umgangssprache indes hat sich die Sichtweise des absolutistischen Zensors zu eigen gemacht. Für den Durchschnittsbürger ist Utopie schlicht ein Hirngespinnst, ein bloßer Wunschraum, unrealistisch und dumm. Der Duden sekundiert* in der bereits bekannten Weise, indem er unter Utopie einen »als undurchführbar geltenden Plan«, eine »nicht realisierbare Idee« versteht. In diesem Sinne ist Anarchie *nicht* utopisch.

Wie das? Ist es etwa keine absurde Idee, anzunehmen, eine Gesellschaft könne funktionieren, in der jeder tun und lassen kann, was er will? Brauchte es für die Anarchie nicht einen ganz neuen Menschen, der gut, edel und lammfromm ist? Ist aber der Mensch etwa nicht egoistisch und unfriedlich? Und ist vor allem die Grundannahme einer Gesellschaft ohne Hierarchie nicht schon deshalb töricht, weil der Mensch hierarchisch programmiert ist und Hierarchie braucht?

In den vorangegangenen Kapiteln haben wir diese Fragen erörtert und gesehen, daß in der Anarchie eben nicht jeder alles tun kann, was er will, aber eben sehr viel mehr als ihm heute erlaubt ist. Auch ein ›neuer Mensch‹ wird nach Meinung der Anarchisten nicht vom Himmel fallen, ebensowenig wie eine neue Gesellschaft. Tatsache ist aber, daß der heutige Mensch sich in der ›Utopie von gestern‹, der Demokratie, inzwischen ganz gut zurechtfindet. Das zeigt, daß auch er im Laufe der Zeit von seiner sozialen Wirklichkeit geprägt und verändert

worden ist, gerade so, wie der künftige Mensch es in der ›Utopie von morgen‹ der Anarchie, sein könnte. Wir haben ferner gehört, daß der Anarchismus den Anspruch erhebt, in seiner Vielfalt dem sozialen Egoismus des Menschen eher gerecht zu werden als die Nivellierung in unseren heutigen Systemen. Und wir haben uns mit dem frommen Märchen auseinandergesetzt, daß Unterdrückung ein Lebenselixier sei und Hierarchie eine biologische Komponente, die, weil sie unbestreitbar existieren, auch Prinzipien unseres Lebens sein müßten.

All diese Gegenargumente der Libertären sind plausible Spekulationen und beantworten nicht die Frage, wie *realistisch* eine anarchische Gesellschaft sein kann. Wenden wir uns also zum Abschluß den verbleibenden Widersprüchen zu – jenen praktischen Fragen, die den meisten Menschen eine freie Gesellschaft unrealistisch erscheinen lassen.

Ideal und Wirklichkeit

Aus der Kritik an schlechten Zuständen erwachsen schöne Bilder, Ideale. Das gilt für jede soziale, politische oder religiöse Bewegung. Daß sich das reale Leben nicht ideal vollzieht, ist eine Binsenweisheit. Und: Ideale aufzustellen kostet nichts. Es trotzdem zu tun, ist indes nicht nur legitim – es wäre unverzeihlich, es zu unterlassen. Ob die Realität jemals das Ideal erreicht, ist nicht die Frage, auf die es letztendlich ankommt, sondern *welchem* Ideal die Realität zustrebt. »Diejenigen, die immer nur das Mögliche fordern, erreichen gar nichts«, schrieb schon der um griffige Formeln nie verlegene Bakunin, »diejenigen, die aber das Unmögliche fordern, erreichen wenigstens das Mögliche.«

Das klingt nun ein bißchen wie taktischer Rückzug aus der Utopie, nach dem Motto: »So ernst war das ja alles nicht gemeint!« Dieser Eindruck aber wäre falsch. Im Gegenteil zeigt dieses Zitat, daß der anarchistische Gesellschaftsentwurf in einer sehr radikalen Weise pragmatisch ist. Er stellt in der Tat die konkrete Umsetzung seiner wesentlichen Forderungen weit vor die Bindung an ein lupenreines Ideal. Er ist keine Religion, sondern Bewegung, keine Denkschule, sondern kreative Tat. Ideale sind hierbei Pole, die dieser Bewegung ihre Richtung geben und sie an der Erstarrung hindern, aber keine kirchlichen Dogmen. Im Gegensatz etwa zur Sozialdemokratie, die ihre Ideale aus lauter ›Realismus‹ schon erwürgt, bevor sie sie ausspricht (und folgerichtig längst verloren hat), ergibt sich der Realismus bei Anarchisten quasi automatisch bei der undogmatischen Umsetzung von Idealen im wirklichen Leben. Die Ziele jedoch – Ideale, die aus der radikalen Kritik an der Gegenwart entstanden –, werden nicht zurückgenommen. Genau hier verläuft die Trennungslinie zwischen Kompromißlertum und Pragmatismus.

Anarchismus mag sich als die Lehre einer idealen Gesellschaft verstehen, aber Anarchie wird mit Sicherheit keine ideale Gesellschaft sein. Natürlich würde es ›in der Anarchie‹ Menschen geben, die mit ihrer Freiheit nicht zurechtkommen. Es gäbe mit Sicherheit auch Aggression und Haß, Eifersucht und Ungerechtigkeit, Neid und Unterdrückung, Kriminalität und bewaffnete Konflikte. Das ist aber nicht der springende Punkt. Denn die pragmatische Seele des Anarchismus stellt hierzu eine verblüffend naive Frage: *Wieviel* dieser negativen Dinge wird es in einer an-archischen Gesellschaft noch geben, und wie gehen wir mit dem Rest um?

Beispiel Kriminalität

Nehmen wir das große Angstthema Kriminalität. Der *Anarchismus* behauptet, daß soziale Ungleichheit die häufigste Ursache von Verbrechen ist, und nur ein geringerer Teil der ›Kriminellen‹ sich aus psychischen oder somatischen* Gründen abnorm verhält. Sein *Ideal* besagt, daß ›in der Anarchie‹ Kriminalität faktisch ausstirbt, und daß Menschen, die sich trotzdem gegen die Gesellschaft vergehen, Hilfe statt Strafe zuteil wird. Projiziert man dieses Ideal nun auf die pragmatische Vorstellung einer *an-archischen Gesellschaft*, so darf man in der Tat davon ausgehen, daß vieles von dem, was heute als ›kriminell‹ eingestuft wird und strafbar ist, völlig absurd werden dürfte. Der überwiegende Teil aller Straftaten sind Eigentumsdelikte; Eigentum ist ein Grundprinzip des Römischen Rechts und somit unserer Justiz. In einer an-archischen Gesellschaft kämen jedoch andere Grundwerte zum Tragen. Sofern sie nach den Prinzipien einer libertären Bedarfswirtschaft organisiert wäre, in der ohnehin das meiste kostenlos zur Verfügung steht, würden Diebstahl, Raub oder Betrug zu Sinnlosigkeiten, in einer geldfreien Solidarwirtschaft gar zu einer ziemlichen Unmöglichkeit. Zu Zeiten, als die gesellschaftliche Wirklichkeit aus Hunger und Adelsprivilegien bestand, war beispielsweise Wilderei ein häufiges Eigentumsdelikt, das mit dem Tode bestraft wurde. Mit der Veränderung der Gesellschaft verlor dieses Verbrechen seine Bedeutung. Die wenigen verbliebenen Wilddiebe gefährden heute keineswegs den Bestand unserer Republik. Das jedoch, was nach den *anarchistischen* Grundwerten wirtschaftlich ›kriminell‹ ist (und bei uns eine Tugend), nämlich Kapitalakkumulation, Zinsknechtschaft, Ausbeutung oder Spekulation, wäre innerhalb der Strukturen einer an-archischen Gesellschaft im großen Stil unmöglich, im kleinen Stil ungemein erschwert. Überdies würde es in einer Gesellschaft, in der Sozialprestige kaum noch mit Besitz oder Geld erkaufte werden kann, für den Einzelnen wenig verlockend. Das heißt aber nicht, daß sich nicht immer noch Menschen – aus welchen Gründen auch immer – an individuellem Besitz anderer Menschen vergehen könnten. Nur: es macht einen enormen sozialen Unterschied, ob eine Gesellschaft auf Eigentum *gegründet* ist, oder ob der Besitz privater Güter eine eher unwichtige Nebensächlichkeit darstellt. Ebenso, wie es einen praktischen Unterschied macht, ob eine Gesellschaft jährlich mit drei Millionen oder mit zehntausend Eigentumsdelikten zurechtkommen muß.

Ähnliche Überlegungen lassen sich zu Gewaltverbrechen anstellen. Soziale Unterdrückung, Marginalisierung*, Armut, sexuelle Repression, gesellschaftliche Frustrationen* können zu Verbrechen wie Mord, Amoklauf, Raubüberfall, Vergewaltigung, Freiheitsberaubung oder Geiselnahme führen. Es ist nicht abwegig, anzunehmen, daß in einer Gesellschaft, die repressionsärmer, dezentraler, sozial integrativer, wirtschaftlich gerechter, sexuell emanzipierter und gesellschaftlich vielfältiger ist als unsere, diese spezifischen Ursachen von Gewaltkriminalität ganz erheblich abnehmen dürften. Das Töten im Duell etwa war in einer feudalen Adelsgesellschaft ein häufiges aber völlig legales Gewaltverbrechen, weil in ihrem ethischen Mittelpunkt ein strikter Ehrbegriff stand. Zusammen mit seinen gesellschaftlichen Ursachen ist es schließlich völlig verschwunden. Aber selbst wenn alle Ursachen für Kriminalität minimiert werden könnten, würde es ohne Zweifel auch in einer an-archischen Gesellschaft noch immer Menschen geben, die scheinbar ›grundlos‹ andere Menschen töten, verletzen, vergewaltigen oder bedrängen.

Als letztes Beispiel zur ›Kriminalität‹ sei jene große Gruppe von Delikten genannt, die auf den Gleichmachungszwang unserer starren Gesellschaftsstrukturen zurückzuführen ist. Unsere Gesetze sind von einer oft unsinnigen normativen Kraft bestimmt, die die Unterschiedlichkeit der Menschen verleugnet und ihnen folgerichtig einen Großteil ihrer Individualität und Entfaltungsfreiheit nimmt. Ein beträchtlicher Teil der strafbaren Regelverstöße ist willkürlich festgelegt oder reine Geschmacksache. Was ein Verbrechen ist, ändert sich mit jeder Zeitgeist-Welle, sieht in jedem Land anders aus und hat oft nichts mit einer wirklichen Bedrohung der Mitmenschen zu tun. In Karachi kann einen Moslem beim Anblick einer Flasche Bier das kalte Entsetzen packen, während in einem bayerischen Biergarten leicht jemand verhaftet werden wird, der genüßlich sein Marihuana raucht. Oder denken wir an die Strafwürdigkeit von Häresie*, Homosexualität, Gotteslästerung oder »Rassenschande«, die allesamt einmal todeswürdig waren. Bei uns wird die Ahndung sozialer Regelverstöße in Gesetzen vorweggenommen und der Polizei überlassen. Das ist in einer *uniformen Gesellschaft* mit einer zwangsweisen Einheitsethik auch kaum anders denkbar. In einer *polyformen** Gesellschaft hingegen, die aus beliebig vielen kleinen, autonomen und frei wählbaren Gesellschaften unterschiedlicher Ethiken besteht, dürfte auch von solcher ›Kriminalität‹ wenig übrig bleiben. Trotzdem: Es wird immer Menschen geben, die nirgends klarkommen, keine soziale Heimat finden und auch in der freiheitlichsten aller Gesellschaften noch gegen gesellschaftliche Regeln verstoßen.

Die pragmatische Spekulation des Anarchismus geht nun dahin, daß auf diese Reste sozialen Fehlverhaltens, die wir getrost ›Kriminalität‹ nennen dürfen, anders reagiert werden kann als mit einem riesigen Unterdrückungsapparat von Regierung, Justiz, Polizei, Gefängnissen oder Todesstrafe – einem Apparat, der überdies noch miserabel funktioniert. Alle Welt weiß, daß unser Strafsystem keineswegs dazu geeignet ist, Kriminalität zu verhindern oder gar auszurotten – es bringt sie eher noch hervor. Ebenso einsichtig ist, daß das Strafprinzip innerhalb der Vorgaben seiner eigenen Logik unmoralisch ist, denn es straft mit denselben Taten, die es andererseits unter Strafe stellt: Geldstrafe als Form des Diebstahls, Freiheitsstrafe als Form der Freiheitsberaubung, Todesstrafe als Form staatlich sanktionierten Mordes. Sollte es nicht möglich sein, in einer anders strukturierten Gesellschaft mit den verbleibenden nicht-angepaßten Menschen menschlicher zu verfahren?

An dieser Stelle finden anarchistisches Ideal und anarchistische Pragmatik wieder zueinander: Wenn vor hundert Jahren ein Kropotkin, Proudhon, Reclus oder Bakunin davon sprach, daß der Kriminelle als »Kranker« Heilung statt Strafe erwarten müßte oder als Fehlgeleiteter Verständnis und Integration statt Verfolgung und Ausgrenzung, so ist dies das Ideal. Die pragmatische Realität versuchte dem zu entsprechen, als etwa 1936 in der Spanischen Revolution die Anarchosyndikalisten inmitten eines unsäglichen Bürgerkrieges begannen, Justiz- und Strafvollzug radikal zu humanisieren und sich um Alternativen zum ›Ordnungsfaktor Polizei‹ bemühten. Eine ihrer ersten Maßnahmen in Barcelona bestand im Abriß des berüchtigten Frauengefängnisses ...

In der Phantasie des Bürgers allerdings bleibt von solchen Überlegungen zumeist nur der plakative Slogan* hängen, die Anarchisten wollten die Gefängnisse abreißen, und alle Kriminellen dürften frei herumlaufen. Zu ihrer Beruhigung mag die Tatsache dienen, daß mittlerweile ein durch und durch seriöser Wissenschaftszweig namens *Abolitionismus** sich

ohne jeden staatsfeindlichen Hintergedanken dieses Themas angenommen hat und zu ganz ähnlichen Ergebnissen gelangte. Leider nur in der Theorie.

Soweit das Problem der Kriminalität, das hier etwas breiter erörtert wurde, weil es die Phantasie so vieler Menschen so überdurchschnittlich beunruhigt. In der anarchistischen Gesellschaftsutopie stecken eine ganze Menge solcher ›Beunruhigungsthemen‹, zu denen sich ganz ähnliche Überlegungen anstellen lassen. Zum Beispiel zu Aggression*, Konflikt und Krieg.

Gibt es eine aggressionsfreie Gesellschaft?

Aggression ist zweifellos ein Bestandteil menschlichen Lebens, ebenso wie Liebe, Trauer oder Solidarität. In gewissem Sinne ist sie auch für die Entwicklung des Individuums wichtig und sollte entsprechend ausgelebt werden. Die utopische Gesellschaft, die Anarchisten anstreben, wird daher Aggression, insbesondere deren individuelle Form, weder »abschaffen« können noch wollen. Wo es aber Aggression gibt, gibt es auch Konflikt und umgekehrt. Erst wenn sie nicht innerhalb gewisser ethischer Tabus gehalten werden kann, oder wenn kulturelle Rituale zu ihrer Bewältigung fehlen, nimmt sie gesellschaftsbedrohliche Maße an und mündet in kollektive Konflikte. Es ist aber auch hier nicht von der Hand zu weisen, daß in einer Gesellschaft, die in ihrer Grundstruktur gewaltfrei, kooperativ und solidarisch angelegt ist, Aggression vermutlich kein alltägliches Ritual und schon gar keine institutionalisierte Größe mehr wäre. Auch sexuelle Unterdrückung als Ursache von Haß und Selbsthaß dürfte in einer ›Gesellschaft der freien Liebe‹ wohl spürbar abnehmen. Das gilt erst recht, wenn solche libertären Tugenden über Generationen hinweg zu üblichen sozialen Umgangsformen des Alltags geworden sind.

Die höchste institutionalisierte Form aggressiver Konfliktaustragung ist der Krieg. Er entspringt in den seltensten Fällen einem spontanen Aggressionsgefühl, er muß vielmehr künstlich und mühsam erzeugt werden. Zu seiner Organisation unterhalten moderne Staaten gut bezahlte Eliten berufsmäßig trainierter Gewalttäter. In einer an-archischen Gesellschaft allerdings dürfte Krieg überaus schwierig zu organisieren sein, da seine wichtigsten Grundvoraussetzungen entfielen. Die Wirtschaftsstruktur böte nicht die Möglichkeit industrieller Waffenproduktion und kaum materielle Anreize für Söldner; von der politischen Struktur her entfielen die Existenz einer stehenden Armee ebenso wie die der Wehrpflicht, und was die Ideologie betrifft, so gäbe es weder eine nationale Souveränität zu verteidigen, noch kaum die massenhafte Bereitschaft überwiegend gewaltfrei denkender Menschen, für irgendwen oder irgendwas in den Krieg zu ziehen und sein Leben zu riskieren. Welch subversiv-friedfertige Kraft also von einem wohlverstandenen ›Egoismus‹ ausgehen kann, wird hier erneut deutlich. Allerdings mögen sich auch im Lande Utopia Menschen zusammenrotten, um kollektiv Aggressionen zu verüben, die durchaus den Namen ›Krieg‹ verdienen könnten. Ähnliches ist bei ethnischen oder religiösen Konflikten denkbar, oder wenn in schwerwiegenden Fragen kein Konsens erreicht werden kann und gravierende Differenzen eine Tolerierung auszuschließen scheinen. Ein solcher ›Krieg‹ entspräche sicher nicht dem anarchistischen *Ideal*; im Sinne anarchistischer *Pragmatik* wäre es aber entschieden vorzuziehen, in einer Gesellschaft zu leben, in der ein ›Krieg‹ sich im großen und ganzen darauf beschränken

müßte, daß sich ein begrenzter Haufen zorniger Menschen mit Knüppeln, Mistgabeln und Flinten bekriegt. Es wären in diesem Fall vermutlich genau die Menschen, die tatsächlich Zorn aufeinander haben, was allemal besser ist, als die anonymen Stellvertreterkriege ganzer Völker unter dem absurden Joch einer ›Wehrpflicht‹. Der dritte, unbestreitbare Vorteil wäre, daß mangels Armee, Nachschub, Logistik, Geld, Waffen und Motivation die meisten solcher ›Kriege‹ nach biologischen Grenzen ihr Ende finden würden: Entweder, wenn der Zorn verfliegen ist, aus Angst, oder durch Tod. Vielleicht auch schon dann, wenn die Krieger erschöpft sind und sich müde schlafen legen müssen, um am Morgen darauf hungrig und frustriert zu erwachen. Möglicherweise wurde ja auch die Ursache des Konflikts auf diese unschöne Weise ›beseitigt‹. In seinem Buch *bolo'bolo* geht der Schweizer Autor P. M. sehr anschaulich weiteren Formen nach, wie in einer utopischen Gesellschaft mit Dissens umgegangen wird, wenn der Konsens versagt.

All das ist weder ideal noch lupenrein noch widerspruchsfrei, aber im Vergleich zu unserer heutigen Realität eine geradezu verlockende Vorstellung.

Ich will darauf verzichten, weitere der bereits betrachteten Problemkreise auf diese Weise pragmatisch durchzuspielen, etwa die Frage der Wirtschaft, der Ökologie, der freien Liebe, der Herrschaft, der Ordnung und ähnliches.

Wir waren ja von der Frage ausgegangen, ob die Ziele einer libertären Gesellschaft im populären Sinne des Wortes ›utopisch‹, also unrealistisch sind. Da letztlich alles auf die Frage *anderer Grundwerte* hinausläuft, muß man sich fragen, ob nicht genau dieser Ethikwandel utopisch ist?

Wenn wir ›anarchistisch‹ als ›freiheitlich‹ definieren, und diesen unscharfen Begriff mit *Inhalten* wie dezentral, nicht hierarchisch, gewaltfrei, solidarisch, föderalistisch, selbstverwaltet und vielfältig füllen, mit *Techniken* wie Konsens, Bedürfnisprinzip, freier Vereinbarung und beliebiger Assoziation oder mit *Tugenden* wie gegenseitiger Hilfe und Gewaltverzicht, so nimmt die praktische Nutzenanwendung solcher Grundwerte auf konkrete Gesellschaften durchaus realistische Züge an, die bei der bloßen anarchistischen Idealutopie ›Herrschaftsfreiheit‹ nicht ohne weiteres einleuchten. Anarchie könnte also eine *realisierbare Utopie* sein – unter zwei Voraussetzungen. Erstens, daß diese Utopie mit pragmatischen Maßstäben angegangen wird; eine rein idealtypische Anarchie würde Religion bleiben und mithin unrealistische Utopie im Sinne des Duden. Zweitens, daß es nicht *die*, nicht *eine* Anarchie geben darf, sondern notwendigerweise viele. Genau dann brauchte es nämlich diesen allgemeinen Ethikwandel nicht – eine generell akzeptierte Ethik*vielfalt* würde genügen, die auf ganz wenigen Grundregeln aufbauen könnte. Niemals würden alle Menschen freiwillig ein- und dieselben Grundwerte akzeptieren.

Die an-archische Gesellschaft müßte daher eine vernetzte Föderation vieler kleiner, überschaubarer Mini-Gesellschaften sein. Und das ist für uns als Zeitgenossen uniformer Systeme allemal am schwierigsten vorstellbar.

Anarchisten als Unterdrücker

Kritiker halten Anarchisten in diesem Zusammenhang gerne vor, daß auch sie unterdrücken müßten, und zwar diejenigen Menschen, die ihrerseits gerne unterdrücken. Was geschähe

in einer an-archischen Gesellschaft mit Leuten, die gerne reich sind und andere ausbeuten möchten? Mit Menschen, die gerne General wären und Krieg führen würden? Mit Faschisten? Mit Menschen, die nicht friedensfähig sind?

Ja, die hätten tatsächlich Pech gehabt, zumindest würden sie es sehr schwer haben. Im Prinzip hätten auch sie das Recht, sich frei mit Gleichgesinnten zu assoziieren. Ein ›harmloses‹ Beispiel: Nehmen wir an, jemand liebt es, andere Menschen auszupeitschen, zu quälen und zu demütigen. Diesem steht es jederzeit frei, sich mit anderen, die sich gerne auspeitschen lassen, zu assoziieren und etwa eine Gesellschaft von Flagellanten* zu gründen – solange dies freiwillig geschieht, und niemand zur Mitgliedschaft in jener bizarren Gesellschaft gezwungen wird. Theoretisch könnte auch jemand mit den Ambitionen eines Bankdirektors, Spekulanten oder Konzernchefs versuchen, Menschen zu finden, mit denen er wieder ein System der Ausbeutung und Geldwirtschaft einführen möchte. Denkbar, daß er Gleichgesinnte fände, die ebenfalls gerne an der Spitze dieser Hierarchie stünden. Da *das* von ihm aber gar nicht gewollt sein kann, er vielmehr Massen von Menschen benötigte, die wirtschaftlich *unter* ihm stünden, wäre es sehr fraglich, ob sich in einer freien Gesellschaft genug devote* Geister fänden, ihm zu Diensten zu sein. Die Gefahr einer hierarchischen Restauration* bestünde realistischlicherweise nur dann, wenn die an-archische Mainstream-Gesellschaft – etwa wirtschaftlich – derart schlecht funktionierte, daß sich genügend Menschen nach dem alten System zurücksehnen würden. In diesem Falle wäre die Rückkehr zur alten Gesellschaft angesichts des Versagens der neuen nur legitim. Sie wäre auch kaum zu verhindern, denn es gäbe beispielsweise keine anarchistische Armee, die dies unterbinden könnte. Wenn Anarchie freie Selbstbestimmung der Menschen ist, läge dieser Fall – trotz des Scheiterns der anarchistischen Utopie – sogar voll und ganz im Rahmen anarchistischer Ethik. Es ist allerdings wenig wahrscheinlich, daß eine Bedarfswirtschaft nach menschlichem Maß die traurigen Rekorde an Mangel und Hungertoten unseres jetzigen Systems noch überbieten könnte.

Mit ähnlichen Schwierigkeiten wie unser Möchtegern-Direktor hätten auch der Militarist und der Faschist zu kämpfen, und wenn man so will, würden diese Spezies in einer an-archischen Gesellschaft ›unterdrückt‹. Obgleich es sich hierbei zweifellos um eine sanfte, indirekte Unterdrückung handelt, widerspräche auch diese Tatsache dem lupenreinen anarchistischen Ideal. Sie macht zugleich mit großer Schärfe das beschriebene Dilemma zwischen Ideal und Pragmatik deutlich: Idealerweise widerspricht sich der Anarchismus hier selbst, denn eine unterdrückungsfreie Gesellschaft ohne die Unterdrückung der Unterdrücker geht irgendwie nicht. Die pragmatische Seite des Anarchismus ist eher geneigt, hierin ein *theoretisches Problem* zu sehen. Zugegebenermaßen waren die genannten Beispiele theoretisch konstruiert und entsprechend albern; in der Realität setzen sich Anarchisten deshalb auch eher mit anderen Fragen auseinander. Wie zum Beispiel mit den Mitteln des zivilen Ungehorsams oder des passiven Widerstandes Systeme überwunden und aggressive Macht gebrochen werden können. Wie man durch ein offenes Betreuungssystem Psychiatrische Anstalten überflüssig machen könnte. Wie dem Faschismus der geistige Nährboden zu entziehen wäre. Oder wie notorisch* Kriminelle in die Gesellschaft zurückkehren können, statt sie lebenslang einzusperren.

Wie gesagt: eine Frage anderer Grundwerte, und diese ›Basisethik‹ betreffe alle Menschen einer Gesellschaft. Anarchie kann so vielfältig sein wie die Ideen in den Köpfen der Menschen, aber sie wird nur dann an-archisch funktionieren, wenn diese wenigen, freiheitlichen Prinzipien, die *Essentials*, als Grundwerte Konsens sind. Sicher, auch das wäre ein Rahmen, eine *Grenze* der Freiheit, aber mit Sicherheit ein freierer Rahmen als alles, was die Menschheit bisher kennengelernt hat. Schließlich haben Anarchisten nie *grenzenlose* Freiheit versprochen. Und so landen wir am Ende wieder beim ›kategorischen Imperativ‹ demzufolge und frei nach Immanuel Kant, jeder Mensch sich jede Freiheit nehmen können sollte, solange er die eines anderen damit nicht beschneidet.

Widerspricht Anarchie den menschlichen Trieben ?

Bleibt noch eine letzte Frage, die entscheidend ist. »Zugegeben«, räumen Kritiker ein, »dieser Rahmen mag humaner sein, friedfertiger und freiheitlicher – aber entspricht er auch dem menschlichen Wesen? Sind Menschen in der Lage, ohne Hierarchie und in Freiheit zu existieren? Oder sind Aggression und Unterdrückung nicht vielmehr biologische Determinanten*, angeborene Triebe gar?«

Diese Frage ist ebenso *müßig* wie wichtig.

Anarchistische Klassiker – etwa die Naturwissenschaftler Kropotkin und Reclus – vertraten die Auffassung, das Streben nach Hierarchie, Herrschaft und Unterdrückung seien *soziale* Determinanten, die seit Jahrtausenden in unseren Gesellschaften zur Tugend erklärt, gefördert und belohnt würden. In seiner »Gegenseitigen Hilfe« liefert Kropotkin plausible Belege dafür, daß trotz dieser negativen Prägung auch soziale, an-archische Tugenden seit jeher parallel zu den hierarchischen existiert haben. Er bestreitet nicht, daß es Konkurrenz und die Unterdrückung des Schwächeren durch den Stärkeren gäbe – er wendet sich jedoch gegen die Annahme, daß dies naturgegeben, angeboren und notwendig die einzig vernünftige Form sozialer Organisation sein müsse. Spätere Arbeiten, etwa von *Bertrand Russell*, *Wilhelm Reich*, *Herbert Marcuse*, *Alexander Mitscherlich*, *Joseph Rattner* und *Arno Plack* weisen in eine ähnliche Richtung.

Andere Wissenschaftler wie *Konrad Lorenz*, *Friedrich Hacker*, *Irenäus Eibl-Eibesfeld*, *Adolf Portmann* und in gewissem Sinne auch *Sigmund Freud* behaupten vehement das Gegenteil, und bis heute ist die Gelehrsamkeit in dieser Frage tief gespalten. Eben darum ist es eine *müßige* Frage, der auch das Etikett ›wissenschaftlich‹ keinen größeren Tiefgang verleiht. Im Gegenteil. Wo immer dieses Adjektiv benutzt wird, ist besondere Skepsis angesagt, denn es dient nur zu oft institutionalisierter Hochstapelei:

Entweder ist etwas beweisbar und plausibel, dann braucht es dieses Etikett nicht, oder aber, es ist umstritten, dann handelt es sich garantiert um den Versuch, durch die Autorität des Wörtchens »wissenschaftlich« eine Sicherheit zu suggerieren, die es nicht gibt.

Mit der Wissenschaft kann man alles und nichts beweisen, notfalls auch zwei sich widersprechende Dinge. Hat nicht im Mittelalter die Wissenschaft feierlichst behauptet, die Erde sei eine Scheibe, um die sich die Sonne drehe, und jeder, der etwas anderes behauptet, stehe mit dem Teufel im Bunde? Wurden nicht in der Sowjetunion Biologen, die eine andere Vererbungslehre vertraten, als die offiziell genehmigte, nach Sibirien verbannt, und hatten nicht

die Nazis ihre ›völkische‹ Physik und Rassenkunde? Bezieht nicht gerade die Psychologie und Verhaltensforschung ihr gesamtes »empirisches* Material« aus Menschen, die in diesem System erzogen und sozialisiert wurden, um aus diesen Erfahrungen dann allgemeingültige und angeblich wertfreie Schlüsse zu ziehen? So wird schon im Ansatz nur in bestimmte Richtungen geforscht, so nehmen diese vorgegebenen Richtungen schon fast zwangsläufig die Antworten vorweg, so schreiben die Auftraggeber diese Richtungen vor und so wird das Vorgefundene endlich zum unumstößlichen Naturgesetz erklärt. Auftraggeber der Wissenschaft ist in der Regel der Staat oder die mit ihm verkoppelte Wirtschaft; die Unabhängigkeit der Wissenschaft ist eine niedliche Fiktion. Man braucht sich nur zu vergegenwärtigen, daß es auf der Welt einige tausend Lehrstühle für Staatswissenschaft gibt, aber keinen einzigen für die Wissenschaft einer Gesellschaft ohne Staat, um sich der Einseitigkeit wissenschaftlichen Forschungsdrangs bewußt zu werden.

Von der Wissenschaft dürfen wir also ernsthaft keine Antwort auf unsere Frage erwarten. Bleiben die Beispiele. Naturvölker [JS: *ethnologisch korrekt: »Stammeskulturen«*], die frecherweise in manchen Bereichen ungefragt das vorleben, was manche Wissenschaftler für unmöglich halten. Oder soziale Experimente, aus deren fragmentarischen* Erfahrungen wir Schlüsse ziehen können. Oder die alltägliche Erfahrung, daß wir selbst in unseren Konkurrenzgesellschaften immer wieder Beispielen völlig ›grundlosen‹ solidarischen Verhaltens begegnen. Bleibt auch die Plausibilität: daß es doch verwunderlich ist, wie sich der Kampf um Freiheit, die Sehnsucht nach Autonomie durch die gesamte Geschichte der Menschheit ziehen, wenn es gar so unnatürlich wäre. Und warum dann der Mensch mit Gesetzen, Polizei, Armee, Religion und Moral an dem gehindert werden soll, was angeblich sowieso niemand will? Die ›anarchistischen Essentials‹ sind schließlich nicht in einer Studierstube entstanden, sondern entspringen dem realen Leben – und das seit Tausenden von Jahren.

Vor allem aber bleibt das Experiment. Vermutlich werden wir erst dann wissen, ob der Mensch in Freiheit leben will und kann, wenn man ihn läßt.

Literatur: Robert Nozick: *Anarchie, Staat, Utopia* München o.J., Moderne Verlags Ges., 324 S. / Martin Buber: *Pfade in Utopia* Heidelberg 1950, Lambert Schneider, 248 S. / Rolf Schwendter: *Utopie* Berlin 1993, Edition ID-Archiv, 150 S. / P.M.: *bolo'bolo* Zürich 1986, Paranoia City, 201 S. / Jessica Mitford: *Für die Abschaffung der Gefängnisse* Telgte 1977, Büchse der Pandora, 40 S. / Thomas Matthiesen: *Überwindet die Mauern!* Darmstadt 1979, Luchterhand, 206 S. / Helmut Ortner (Hrsg.): *Freiheit statt Strafe* Frankfurt/M. 1981, Fischer, 174 S. / Wilhelm Reich: *Die sexuelle Revolution* Frankfurt/M. 1966, Europäische Verlagsanstalt, 297 S. / Arno Plack: *Die Gesellschaft und das Böse* München 1967, List, 430 S. / Josef Rattner: *Aggression und menschliche Natur* Frankfurt/M. 1972, Fischer, 224 S.

Kapitel 20

**Mama Anarchija
– vom weiblichen Urgrund der Freiheit**

*»Herrschaft ist eine geschichtlich
relativ späte Erfindung
und typisch mit der Entstehung
des Patriarchats verknüpft.«*

– Heide Göttner-Abendroth –

MAL GANZ EHRlich – was kommt Ihnen in den Sinn, wenn Sie das Wort »Steinzeit« hören? Der halb nackt in ein Bärenfell gewandete Fred Feuerstein vielleicht, der seine Wilma an den Haaren in die Höhle schleift oder mit der Keule Bisons erschlägt? Ein Klischee, zweifellos, aber ein tief sitzendes. Denn »Steinzeit« – das steht als Synonym für Primitivität und Mangel, Brutalität und harten Überlebenskampf. Kultur, Technik, Wohlstand, eine Verfeinerung der Sitten gar – das wäre vermutlich das Letzte, was wir im Neolithikum* verorten würden. Einer Epoche, in der um 11.000 v. Chr. in den Pyrenäen noch Höhlenwände bemalt wurden und die erst um 9.700 v. Chr. das Ende der Eiszeit erlebte, in der jedoch bereits um 10.200 v. Chr. die bislang älteste bekannte Steinzeitstadt Halan Cemi entstanden war.

Die Steinzeit – ein Zeitabschnitt von gut 6.000 Jahren, in der die »Neolithische Revolution« den Menschen nicht nur Sesshaftigkeit, Ackerbau und Viehzucht bescherte, sondern auch hoch entwickelte und überaus humane Sozialsysteme. Eine Epoche, die so völlig anders war als Fred Feuersteins brutale Comic-Welt. Erst an ihrem Ende setzte sich ganz langsam, zwischen 4.000 und 3.000 v. Chr., ein anderes System durch – eine Kultur, die von Herrschaft, Ausbeutung und Unterdrückung geprägt war. Die neuen »Kulturträger« waren an Macht interessiert; sie nutzten die Innovation der Metallverarbeitung zur Herstellung von Kriegswaffen und die Erfindung der Schrift zur Fixierung von Gesetz, Eigentum und Strafe. Es war die Geburt eines Systems, das wir heute ganz allgemein den modernen Staat nennen.

Aber kann uns all das im Computerzeitalter wirklich noch interessieren? Nicht umsonst steht doch das Wort »Steinzeitkommunismus« für dummbrutale Rückständigkeit – und Steinzeitanarchismus gar...? Das klingt doch schon vollends wie eine peinliche Lachnummer!

Selbst wenn uns die ewig gleichen geistreichen Kritiker vorhalten werden, wir wollten die Menschheit »zurück in die Steinzeit« führen, sollten wir einen vorurteilsfreien Blick in diese ferne, unbekanntere Zeit wagen. Denn sie ist nicht nur äußerst lehrreich, sondern auch inspirierend für jeden utopischen Gesellschaftsdiskurs. Dabei will natürlich niemand ins

Neolithikum zurückkehren und schon gar nicht den Menschen der Steinzeit irgendein Etikett aufkleben. Sie waren weder Kommunisten noch Feministinnen oder gar Anarchisten. Aber: Sie haben ihr Leben völlig anders organisiert als wir – und sind damit offenbar sehr gut gefahren.

Waren Steinzeitmenschen weiser als wir?

Als der amerikanische General Westmoreland auf dem Höhepunkt des Vietnamkrieges dem Vietkong damit drohte, ihn »zurück in die Steinzeit« zu bomben, wusste jeder, was gemeint war. Was man damals nicht wusste und was noch heute paradox klingt: Hätte er dies *wirklich* vermocht, er hätte der Menschheit womöglich einen Dienst erwiesen. Denn ausgerechnet in jener so düster-verrufenen Epoche existierten prosperierende Gesellschaften, die weder Krieg kannten noch Hunger, weder Arm noch Reich, weder Klerus noch Könige. Gesellschaften, die weitaus vernünftiger organisiert waren als unsere modernen Nationalstaaten, und ihren Bewohnern über tausende von Jahren hinweg ein angenehmes und sicheres Leben bieten konnten.

Diese steinzeitlichen Hochkulturen waren nicht in großen »Reichen« organisiert, sondern in überschaubaren Gesellschaften, in denen Herrschaft in unserem Sinne praktisch unbekannt war: Keine privilegierte Kaste stand über dem Rest der Menschen, kein Feldherr gab Befehle, keine Königin bestimmte das Schicksal der Gemeinschaft, kein Häuptling forderte Tribut, kein Oberpriester hielt die Menschen in Angst und Abhängigkeit. Stattdessen organisierten sich die Menschen in Verbänden, die auf Gleichheit und gegenseitiger Hilfe beruhten und sich über die Grenzen ihrer Clans hinweg miteinander vernetzten.

All das hatte eine einfache Ursache: In diesen Gesellschaften gaben nämlich Frauen den Ton an, und das taten sie offenbar sehr viel sanfter, menschlicher, vernünftiger – und auch effektiver – als es den von Männern dominierten Gesellschaften des Patriarchats je gelang. Die durch und durch autoritär geprägte Männergesellschaft, die bis heute die Welt höchst mangelhaft *beherrscht*, verdrängte nämlich das eigentliche Erfolgsmodell der Menschheit – historisch gesehen – erst vor relativ kurzer Zeit. Und dieses Erfolgsmodell hieß Matriarchat.

Das Matriarchat – ein Prinzip des Lebens

Frauen prägten den Grundkonsens des Zusammenlebens, ohne jedoch wirklich zu herrschen – aus ihren Werten entstand eine Art »sozialer Grammatik«, die sich nicht mit Gewalt durchsetzen musste, weil sie allgemein akzeptiert war und den Alltag der Menschen wie selbstverständlich zu organisieren verstand. Und genau diese Werte machten offenbar den Unterschied.

Im Mittelpunkt der weiblich geprägten Ethik standen nicht Herrschaft, Unterdrückung oder Gewalt, sondern – das Leben. Die Frau ist Spenderin allen Lebens und zugleich seine Schützerin. Die gesamte matriachale Mythologie, unter anderem dokumentiert in mehr als 30.000 Funden von Göttinnen-Skulpturen aus über 3.000 Fundstätten in aller Welt, drehte sich um diesen einen zentralen Punkt: Geburt, Schutz des Lebens und seiner Grundlagen sowie das natürliche Ende im unvermeidlichen Kreislauf von Tod und Regeneration. Die jugendliche Göttin tritt als Beschützerin von Wald und Wild auf, die reife Frau als Gebä-

rerin und Erhalterin des von ihr geschenkten Lebens, die Alte als Göttin des Todes. Solche mystischen Vorstellungen spiegeln die Natur in allen ihren Facetten: von sanft bis angsteinflößend – aber all diese Göttinnen standen nicht für eine strafende und hierarchische »Religion«, sie verkörperten das »kreative Prinzip«, und dieses Prinzip war schöpferisch und ließ keinen Raum für das willkürlich-Destruktive. Sehr wohl aber für das spezifisch männliche: die »spontane« und die »lebensstimulierende« Seite – symbolisiert durch den Sohn, den Mann oder (im positiven Sinne!) das Tier. So wurde »der Mann« im Matriarchat keineswegs ausgegrenzt, sondern einbezogen: Er war Teil des gesamtgesellschaftlichen Grundprinzips – der Erhaltung allen Lebens.

Die praktische Nutzenanwendung eines solchen Prinzips im realen Leben passte in fast logischer Konsequenz zu einer Kultur der Sesshaftigkeit, des Ackerbaus und hoch entwickelter handwerklicher Künste. Matriachale Gesellschaften waren egalitär*, friedlich und für die damalige Zeit enorm produktiv. Sie bescherten so den »Steinzeitmenschen« eine überaus segensreiche Epoche, die viele tausend Jahre andauerte, und für die die Archäologen keinerlei Anzeichen für Kriege oder Hungersnöte finden konnten.

Die Frau war und blieb in dieser Kultur als Schöpferin auch die Handlungsträgerin der Geschichte. Insofern waren diese Gesellschaften zwar matrifokal und matrilinear – die Mutter stand im Mittelpunkt der Gesellschaft und die Erbfolge richtete sich nach der mütterlichen Linie –, aber die Idee einer Herrschaft wie sie uns geläufig ist, passte offenbar ebensowenig zu dem »kreativen Grundprinzip« des Matriarchats wie Gewalt, privilegierte Klassen oder privater Grundbesitz. Sie war ganz einfach nicht bekannt – und hätte man sie vorgeschlagen, wäre sie vermutlich als eine überaus dumme Idee abgelehnt worden. Es war offensichtlich, dass der kollektive Zusammenhalt in einer solidarischen Gemeinschaft die beste Art und Weise darstellte, um den physischen Erhalt des Lebens und das materielle Überleben optimal zu sichern.

Weshalb aber nennen wir diese Lebensformen dann dennoch matriachal, was doch soviel wie »Mutterherrschaftlich« bedeutet?

Ganz einfach, weil uns kein besseres Wort einfällt und uns die Vokabeln dafür fehlen, etwas zu beschreiben, was wir nicht kennen¹⁾. Der bahnbrechende Kulturhistoriker Johann Jacob Bachofen (1815–1887) erfand für die spannenden und überraschenden Erkenntnisse, die er Stück für Stück zu Tage förderte, zunächst den etwas hilflosen Begriff des »Mutterrechts«, der dann im Amerikanischen mit *matriarchy* eigentlich falsch übersetzt wurde, sich jedoch allgemein durchgesetzt hat. Darüber hinaus aber scheint der Begriff so falsch nicht gewählt, wenn etwa die Matriarchatsforscherin Heide Göttner-Abendroth darauf hinweist, dass die in ihm steckende griechische Wortwurzel *arché* nicht nur »Herrschaft«, sondern auch »Anfang« und »Gebärmutter« bedeuten kann: »Am Anfang war die Mutter, das weibliche Prinzip. Und das trifft die Sache.«

Jedenfalls herrschten in jenen Gesellschaften nicht etwa die Frauen einfach so über die Männer wie diese es später über die Frauen taten, sondern sie entwickelten gemeinsame Standards für *Menschen*. Dabei wurden die Unterschiede der Geschlechter durchaus gesehen und gewürdigt, aber nicht unter dem Blickwinkel, wer über wem zu stehen hat. *Diese* Sichtweise ist erst aus der Realität des Patriarchats entstanden und hat heute eine entspre-

chend hohe Wichtigkeit für uns. Die für die Gräberuntersuchungen auf der steinzeitlichen Fundstätte Çatal Hüyük zuständige Archäologin Naomi Hamilton gelangte schließlich zu der Überzeugung, dass es für die Menschen des Neolithikums keine Definition eines vom biologischen getrennten »sozialen Geschlechts« gegeben habe, weshalb Frau und Mann auch nicht als soziale Polarität empfunden wurden. Genau darum aber dürfte auch die platte Übertragung des modernen »Gender-Diskurses«* unserer patriarchalen Industriegesellschaft auf eine steinzeitliche Stammeskultur im 6. vorchristlichen Jahrtausend wenig angemessen sein.

Wie dem auch sei – entscheidend sind die Tatsachen.

Da haben also Menschen, die wir uns als tumbe Primitivlinge am Rande des Hungertodes vorstellen, vor acht- oder zehntausend Jahren tatsächlich eine Gesellschaft der Gleichheit, des Wohlstandes und des Friedens hervorgebracht? Eine Gesellschaft, nach deren Grundwerten wir uns heute wieder sehnen und die wir mit all unserer Technik, unserer Intelligenz und Wirtschaftskraft partout nicht hinbekommen? — Ja, es sieht ganz so aus.

Aber wie können wir das eigentlich so genau wissen? Schließlich haben uns die weisen Frauen der Neusteinzeit wohl kaum ein geordnetes Archiv all ihrer Taten und Errungenschaften hinterlassen ... Kann man aus einem Haufen Schutt und Asche, aus Knochen und Mauerresten überhaupt derart differenzierte Erkenntnisse herauslesen? Man kann. Und wie dies mit Hilfe moderner technischer Methoden möglich geworden ist, gehört ohne Zweifel zu den spannendsten Kapiteln des frühgeschichtlichen Forschungsabenteuers.

Archäologische Detektivarbeit am Beispiel Çatal Hüyük

Im südanatolischen Hochland weckte im Jahre 1958 ein auffälliger Hügel namens Çatal Hüyük das Interesse des britischen Archäologen James Mellaart, der kurz darauf mit einer Grabung begann, die mit Unterbrechungen bis heute andauert. Was sich hier den Kennern der Zunft auftat, war wie eine Offenbarung: In zwölf übereinanderliegenden Schichten einer steinzeitlichen Stadt, die von 7.300 bis 6.100 v. Chr. ohne Unterbrechung bewohnt war, konnte man lesen wie in einem offenen Buch. Der Ort, der zeitweise die für damalige Verhältnisse enorme Zahl von bis zu 10.000 Menschen beherbergte, wurde nie zerstört und nie geplündert. Zwar wurden die Archäologen auch anderswo in Anatolien fündig und stießen sogar auf steinzeitliche Städte, die noch tausende Jahre älter waren und in deren Grabungsschichten etwa die Ankunft der ersten Schafherde dokumentiert werden konnte oder der Import von Saatgut aus einem noch unbekanntem Ort. Aber nirgendwo waren die Fundsituation so günstig und die gefundenen Artefakte so aussagekräftig wie in Çatal Hüyük.

So hat beispielsweise ein Brand dafür gesorgt, dass sogar organisches Material, das sonst in vergleichbaren Siedlungen so gut wie nie gefunden wird, sich bis in einen Meter Tiefe sterilisiert und in karbonisierter Form erhalten hat. Dadurch kennen wir die Webmuster von Stoffen ebenso wie die Kleider, Pelze und Ledergegenstände; wir wissen, was die Menschen aßen, wie die Flechtkörbe für die Lebensmittel aussahen oder die Matten, auf denen sie schiefen. Aus Knochenfunden, Grabbeigaben und den in fast jedem Haus vorhandenen Fresken lassen sich auch das Alltagsleben und die wirtschaftliche Situation der Bewohner rekonstruieren: Todesalter, Geschlecht, Zahl der Geburten, Krankheiten und Unfälle, ja sogar Aussagen zu Kindersterblichkeit und Lebenserwartung sind mittlerweile möglich.

Spurenelemente in den Zähnen und die Kollagenanalyse der Knochen geben Auskunft über die Ernährung in den letzten Lebensjahren, die Abnutzung bestimmter Skelettteile berichten uns davon, welche Arbeiten ausgeübt wurden oder wie exzessiv die Menschen in Çatal Hüyük getanzt haben. Die Bilanz ist frappierend: Die steinzeitliche Kindersterblichkeit war hier um 30% niedriger als in der weitaus höher entwickelten Bronzezeit 3.000 Jahre später, in der die ältesten Menschen 55 bis 60 Jahre alt wurden, während sie in Çatal Hüyük ein Alter von 60 bis 70 Jahren erreichen konnten. Das Durchschnittsalter der Menschen betrug hier 32 Jahre – was für uns nicht gerade attraktiv klingt, aber für die damalige Zeit ein unerhört hoher Durchschnitt war. Vergessen wir nicht, dass dieser Wert für die arbeitenden Klassen in Europa erst im Jahre 1750 wieder erreicht wurde – ein leibeigener Bauer hatte also vor 300 Jahren in Deutschland eine geringere Lebenserwartung als ein Steinzeitmensch vor 9.000 Jahren!

Nun gut, aber woher wollen wir wissen, dass die Menschen damals herrschaftsfrei lebten, in Gleichheit und gesellschaftlicher Harmonie? Können uns Knochen und Kohle auch etwas über Mann und Frau erzählen, über Frieden und Freiheit?

Solche Erkenntnisse liegen zugegebenermaßen nicht so offen im Schutt von Ruinen herum – und auch die moderne Archäologie hat Jahrzehnte gebraucht, um sich aus dem Puzzlespiel verwirrender Funde und offenbar absurder Tatsachen ein kohärentes Bild zusammensetzen. Ein Bild, das zwar allem Hergebrachten widersprach, uns aber mit zwingender Eindeutigkeit lehrt, dass das Neolithikum nicht nur nicht primitiv war, sondern vor allem auch sozial und menschlich hoch entwickelt. Dies einzusehen, war kein leichter Prozess.

So konnte sich auch James Mellaart – aufgeklärter Archäologe zwar, aber eben auch ein Kind seiner Zeit – unmöglich vorstellen, dass der gesellschaftliche Reichtum, den er bei seinen ersten Ausgrabungen vorfand, allgemeiner Art gewesen wäre. Für ihn stand fest, dass das Areal, in dem er grub, aufgrund des Wohlstandes nur das »Priesterviertel« gewesen sein könnte. Erst nachdem Jahrzehnte später fest stand, dass es in Çatal Hüyük überall gleich aussah, dass es weder Tempel noch Repräsentationsbauten gab, keine Priesterkaste und keine Opferaltäre, wurde klar, dass man hier die Reste einer klassenlosen Gesellschaft ausgegraben hatte. Noch im Jahre 2003 verfolgte Mellaarts Kollege Ian Hodder den Verlauf mehrerer mysteriöser, konzentrisch angelegter, langgestreckter Flächen in der Annahme, an ihrem Treffpunkt endlich die bisher vermissten Tempel oder Repräsentationsbauten zu entdecken und fand stattdessen – die zentrale Mülldeponie...

Seit sich aber die Erkenntnis durchgesetzt hat, hier eine völlig andere Gesellschaftsform entdeckt zu haben, die so gar nicht mit den überkommenen Klischees von Macht und Herrschaft zusammenpasst, fügte sich plötzlich ein Steinchen ins andere und ergab ein in sich schlüssiges Mosaik.

Demnach war Çatal Hüyük ein wohlhabendes Gemeinwesen ohne Staat und Regierung, in dem es Wohlstand für alle gab. Gleichheit war das gesellschaftliche Grundprinzip, das den gesamten sozialen Alltag durchdrang. In der Stadt gab es im Grunde nur einen einzigen Haustyp, aber den über 1.500 mal: kommunikativ, zweckmäßig, und so großzügig, wie man ihn andernorts nur bei den Häusern der Reichen fand. Jedem Menschen standen zehn bis

zwölf Quadratmeter Wohnfläche zur Verfügung, jedes Haus enthielt zudem Werkstätten, Lager und einen sakralen Bereich, in dem auch die Toten bestattet wurden. Spiritualität war keiner Priesterkaste vorbehalten, sondern ein individueller Akt. In diesen sogenannten »lebenden Häusern« spielte sich ein Großteil des sozialen Lebens auf den Dächern ab und der Gleichheitsgrundsatz ging so weit, dass nicht benutzte Kammern zugemauert und erst bei Bedarf wieder benutzt wurden, etwa wenn ein Kind groß genug war und Anspruch auf einen eigenen Raum hatte. Jedes Haus war zugleich eine Produktionsstätte, jeder Mensch arbeitete nach seinen Fähigkeiten, niemand war im Besitz von Produktionsmitteln, die über seinen eigenen Bedarf hinausgingen – und in allen Häusern wurde Saatgut nachgewiesen. Die untersuchten Knochenabnutzungen deuten darauf hin, dass alle Menschen gleichermaßen hart arbeiteten und wild feierten – was hingegen völlig fehlte, waren jegliche Anzeichen jener Wohlstandskrankheiten, die für die herrschenden Klassen einer Ausbeutergesellschaft typisch sind.

Man sollte sich bei aller *Gleichheit* das Leben in dieser Stadt allerdings nicht als Gleichmacherei vorstellen und ihre städtebauliche Realität nicht mit der öden Plattenbauarchitektur in Honneckers Arbeiter- und Bauernstaat gleichsetzen. Das gesellschaftliche Leben in Çatal Hüyük war offenbar bunt, vielfältig und lustbetont. Dazu blieb ihnen nach seriösen sozialwissenschaftlichen Schätzungen etwa die Hälfte ihrer schlaffreien Zeit – was nicht einmal wir in unserer sogenannten Freizeitgesellschaft für uns in Anspruch nehmen können... Die Menschen trafen sich zu allen möglichen Gelegenheiten, halfen einander bei der Arbeit, schufen ausdrucksvolle Kunstwerke und scheinen überaus gerne getanzt zu haben: Fast die Hälfte aller Einwohner wiesen merkwürdige anatomische Veränderungen des Oberschenkelknochens auf, die nur von exzessivem Tanz herrühren können. Man hat sogar Überreste einer solchen Steinzeitfete ausgegraben, die dem Chemiker Bernhard Brosius zufolge belegen, »dass die Feiern auf den Dächern der Stadt keine Wünsche offen ließen«.

Gleichheit bedeutete also keineswegs die Unterdrückung von Unterschieden oder die Herabsetzung von außergewöhnlichen Menschen, sondern die Abwesenheit von Privilegien auf Kosten der Allgemeinheit. Die Menschen wurden nicht »gleichgemacht«, sondern gleich behandelt. »Unterschiede«, so resümiert Naomi Hamilton ihre Erkenntnisse, »bedeuten noch keine strukturelle Ungleichheit. Geachtetes Alter, erarbeitete Anerkennung, sozialer Einfluss aufgrund von Erfahrung oder Wissen widersprechen nicht dem egalitären Ethos«. Im Gegenteil: eine individuelle Wertschätzung des Individuums – völlig unabhängig von irgendeiner Art von Sozialstatus – lässt sich in vielen fast schon rührenden Einzelschicksalen belegen, die die Archäologen auf dem Ausgrabungscamp rekonstruiert haben: Die Geschichte jenes siebzehnjährigen Mädchens, dass durch einen Oberschenkelbruch zum Krüppel wurde und ein außergewöhnlich aufwändiges Begräbnis erhielt; die des von einem Auerochsen aufgespießten Jägers, der trotz aufopfernder Pflege dem Wundbrand erlag und dessen Familie von der Gemeinschaft weiter versorgt wurde; die Mutter, die zusammen mit ihrem Kind starb und die beide mit roter Farbe bestreut wurden, um so ihre Wiedergeburt zu sichern – all dies belegt, dass diese Gesellschaft ebenso individualistisch wie kollektivistisch war. Und wenn manche Gebäude von den an der Grabung beteiligten Fachmedizinerinnen sogar als regelrechte »Krankenhäuser« interpretiert werden, zeigt dies

einen Grad an institutionalisierter sozialer Fürsorge für alle Menschen, wie wir ihn bis zu Bismarcks Sozialgesetzgebung nicht einmal in Deutschland kannten – und wie wir ihn »steinzeitlichen Menschen« schon gar nicht zugetraut hätten.

Was Gleichheit wirklich bedeutete, überliefern uns die zahlreich erhaltenen Fresken und bildlichen Darstellungen: Männer arbeiteten ebenso selbstverständlich in der Küche wie sie Schmuck trugen, sich um die Kinder kümmerten oder mit ihnen tanzten; sie wurden sogar gemeinsam mit Kindern bestattet, was ansonsten in der Archäologie ein äußerst seltenes Phänomen ist. Frauen wiederum übten Handwerke aus, bestellten die Äcker gemeinsam mit den Männern und gingen mit ihnen sogar auf die Jagd. Aus den Grabbeilagen wissen wir, dass Frauen ebenso selbstverständlich mit ihren Werkzeugen und wertvollen Geräten bestattet wurden wie andererseits Männer mit Schmuck oder Malutensilien.

Das aufschlussreichste Zeugnis von der sozialen Ethik jener Menschen aber legen all die Dinge ab, die in Çatal Hüyük *nicht* gefunden wurden. In den unzähligen bildlichen Darstellungen findet sich keine einzige, auf der Aggression, Konflikt, Kampf, Misshandlung oder Folter dargestellt wären – in allen antiken Kunstepochen ansonsten seit jeher geradezu klassische und immer wiederkehrende Motive. Auch irgendwelche Formen von Justiz oder Verurteilung wurden nirgends abgebildet, ebensowenig wie man Spuren von Tier- oder Menschenopfern fand, von Schädeldeformationen oder rituellen Verstümmelungen, wie sie andernorts in großen Mengen nachweisbar sind. All das lässt auf eine besonders repressions- und angstfreie Gesellschaft schließen, was durch die fast schon sensationelle Tatsache untermauert wird, dass bisher an keinem einzigen untersuchten Individuum ein gewaltsamer Tod nachgewiesen werden konnte, der durch seine Mitmenschen verursacht worden wäre. Und auch auf Eigentumsdelikte gibt es keinerlei Hinweise – Dinge hatten offenbar keinen Tauschwert.

Kann es da noch verwundern, dass die zwölf Grabungsschichten von Çatal Hüyük auch frei von Kriegswaffen waren und keine einzige Spur darauf hinwies, dass diese menschliche Gemeinschaft in mehr als zwölfhundert Jahren jemals in einen Krieg verwickelt gewesen wäre?

Çatal Hüyük ist nur ein Beispiel und steht hier stellvertretend für die matriachale Frühkultur, weil es so hervorragend dokumentiert ist. Das Matriarchat war indes weder auf Anatolien beschränkt noch auf die Steinzeit, und vieles spricht dafür, dass die sozialen Systeme, die hier gefunden wurden, für das Matriarchat allgemeine Gültigkeit hatten – denn die Existenz solcher frauengepägter Gesellschaften lässt sich für alle fünf Kontinente nachweisen. Sie endet auch nicht überall mit der Bronzezeit und wird auch keineswegs immer vom Patriarchat abgelöst. In der Tat existieren noch heute – mit Ausnahme Europas – fast überall in der Welt matriachale Völker mit bis zu mehreren Millionen Einwohnern.

Aus der Steinzeit lernen?

Da haben wir uns also bis zu diesem Kapitel auf über hundertfünfzig Seiten mit Utopien und Entwürfen herumgeschlagen, haben komplizierte Analogieschlüsse gezogen und sophisticated Argumentationsketten bemüht, haben Verhaltensforschung, Psychologie, Neurobiologie und Sozialwissenschaften zu Zeugen berufen und an den gesunden Menschen-

verstand appelliert – nur, um die Idee einer herrschaftsfreien und egalitären Gesellschaft plausibel und etwas weniger absurd erscheinen zu lassen. Ein Gedanke, der den meisten Menschen ebenso »unnatürlich« wie unrealisierbar erscheint: als eine ganz nette Idee halt, aber eben doch eine utopische Spinnerei ...

Was aber, wenn wir nun feststellen müssten, dass diese Vorstellung so unnatürlich gar nicht ist – und utopisch schon gar nicht? Wenn sie vielmehr eine Art »Normalzustand« gewesen wäre, in dem die Menschheit bedeutend länger – und bedeutend besser – gelebt hätte, als in der verhältnismäßig kurzen Epoche der patriarchalen, hierarchischen und ausbeuterischen Staatlichkeit?

Nun, das wäre sicherlich etwas, über das man zumindest nachdenken sollte.

Etwa so, wie Heide Göttner-Abendroth das tut, wenn sie schreibt: »Wichtig ist die Einsicht, dass manches, was uns heute selbstverständlich erscheint, weil wir so sehr daran gewöhnt sind, in der menschlichen Entwicklungsgeschichte gar nicht das Erste und Einfache ist. Und ob es das Beste ist, nur weil es das Letzte ist, stellt eine ganz andere Frage dar.«

In Wirklichkeit aber wissen wir noch viel zu wenig über die frühgeschichtlichen Sozialstrukturen, um etwa in ein besserwisserisches Triumphgeheul auszubrechen – das gilt für jeden ›ismus‹ unserer Zeit und damit auch für Feminismus und Anarchismus. Die Menschen in Çatal Hüyük und anderswo haben nicht so gelebt wie sie gelebt haben, um unsere Ideologien zu bestätigen; und warum sie so und nicht anders lebten, kann noch niemand mit Gewissheit sagen. Denn darüber haben die Gelehrten gerade erst angefangen, sich zu streiten.

So gehen zum Beispiel – meist auch in Folge der jeweiligen ideologischen Zugehörigkeiten – die Meinungen darüber auseinander, woher das Matriarchat überhaupt kam und wohin es wieder entwand. Während die einen die These vertreten, es sei die eigentliche Urform menschlicher Organisation, schon immer da gewesen und erst vor fünf- bis sechstausend Jahren vom Patriarchat gewaltsam verdrängt, behaupten andere ebenso vehement, dass es Unterdrückung und Männerherrschaft auch vorher schon gegeben habe und sich matriarchal-egalitäre Gesellschaften nur regional und zeitweise gegen die männlichen Ausbeutersysteme durchsetzen konnten. Auch wenn Anhänger einer eher klassenkämpferischen Interpretationsweise etwa am Beispiel der neolithischen Stadt Cayönü ihre soziale Umsturztheorie archäologisch recht überzeugend darstellen können – samt Sturm des Tempels, Vertreibung der Reichen, Abriss der Slums und nachfolgendem sozialen Wohnungsbau – und diese »erste soziale Revolution der Menschheit« sogar auf »irgendwann an einem Tag vor 9.200 Jahren« datieren, so werfen solche Erkenntnisse noch immer mehr Fragen auf als sie beantworten können: Wie gelang der Übergang von der gewaltsamen Befreiung zu einer friedlichen Gesellschaft? Wieso entstanden keine neuen Klassen, wieso hat kein böser Nachbar die reiche Stadt zurückerobert? Wann, wo und warum konnten sich die Frauen auf einmal durchsetzen? Und die wichtigste Frage: waren all diese egalitären Gemeinwesen miteinander verbunden oder nur Inseln in einer ansonsten hierarchischen Welt?

Es wäre unfair, von einer interdisziplinären Wissenschaft wie der Matriarchatsforschung, die es erst wenige Jahrzehnte gibt, hierauf schon heute schlüssige Antworten zu verlangen.

Viel wichtiger scheint mir, dass bei der Interpretation weiterer Forschungsergebnisse ohne weltanschauliche Scheuklappen und ideologische Berührungsängste vorgegangen wird. Zum Beispiel so, wie es der rührige Journalist und Kommunarde Jochen Schilk auf seiner kulturell-kreativen Internetseite *Mama-Anarchija.net* in einem bemerkenswert undogmatischen Forum zum Thema Matriarchatsforschung und Anarchismus vormacht – bei dem ich mir übrigens den Titel für dieses Kapitel ausgeborgt habe.

Falls eine solche ideologiefreie Wiederaneignung dieses spannenden Topos gelänge, könnte er zu einer gegenseitigen Bereicherung der beiden großen freiheitlichen Traditionen der Menschheit führen: dem uralten Matrairchat und dem modernen libertären Diskurs. Eine Begegnung, die eine enorme gesellschaftsverändernde Dynamik entfesseln könnte. Als hoffnungsvolles Indiz hierfür mag die Tatsache gelten, dass ein großer Sektor der Matriarchatsforschung mittlerweile die Gefilde von Archäologie und Völkerkunde verlassen hat und dazu übergeht, für unser Leben hier und heute eine zeitgemäße matriachale Kultur zu fordern und konkret zu entwerfen. Und die Eckpunkte dieser Kultur lauten – und das ist nicht bei Kropotkin abgeschrieben! – Solidarität und Herrschaftsfreiheit...

Wie gesagt: Noch wissen wir nicht, *warum* es über tausende von Jahren eine herrschaftsfreie Gesellschaft gab, aber wir wissen, *dass* es sie gab. Und das ist ein Fakt, der uns auch heute noch Mut machen kann – Mut zur Utopie.

Literatur: Heide Göttner-Abendroth: *Das Matriarchat* (5 Bde.) Stuttgart, Berlin, Köln 1989–2000, Kohlhammer, ca. 1000 S., ill. / dies.: *Matriarchate als herrschaftsfreie Gesellschaften* siehe Kap. 22! / dies. (Hrsg): *Gesellschaft in Balance, Dokumentation des 1. Weltkongresses für Matriarchatsforschung* Stuttgart 2006, Kohlhammer, 311 S., ill. / Marija Gimbutas: *Die Sprache der Göttin* Frankfurt a.M. 1995, Zweitausendeins, 416 S., ill. / dies.: *Die Zivilisation der Göttin* Frankfurt a.M. 1996, Zweitausendeins, 560 S., ill. / dies.: *Wall Paintings of Çatal Hüyük* The Review of Archeology 1990 1–5 / Jan Mellaart: *Çatal Hüyük – Stadt aus der Steinzeit* Bergisch Gladbach 1967, Lübbe, 295 S., ill. / Bernhard Brosius: *Von Cayönü nach Çatal Hüyük* München 2004, 22 S., ill. (Abdruck in Inprekorr Nr. 400/401, Köln 2005)

Vergleiche auch: www.mama-anarchija.net und www.urkommunismus.de

»Je mehr Gesetze und Beschränkungen, desto ärmer die Menschen.
Je schärfer die Waffen, desto mehr Streit im Lande.
Je schlauer und gerissener die Menschen, desto mehr merkwürdige Dinge, die geschehen.
Je mehr Regeln und Gesetze, desto mehr Diebe und Räuber.«

- Lao Tzu - (5. Jh. v. Chr.)

»Dem Volk, das unter einem König ist,
fehlt überhaupt vieles und vor allem die Freiheit,
die nicht darin besteht, daß wir einen gerechten Herrn,
sondern daß wir gar keinen Herrn besitzen.«

- Cicero -

VON ANARCHISMUS IM ALTERTUM ZU REDEN, ist ein wenig so, als sprächen wir von ›vorchristlichem Christentum‹. Ein bißchen paradox also. »Anarchismus« als einigermaßen stimmiges Gedankengebäude, als soziale Bewegung gar, gibt es erst seit Mitte des 19. Jahrhunderts. Ist es von daher überhaupt legitim, in der Antike, im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit nach Spuren von »Anarchismus« zu suchen?

Wir tun gut daran, »Anarchismus« nicht als eine *Ideologie* zu verstehen. Was uns interessiert, ist eine *Tendenz*, die sich durch ganz bestimmte Eckwerte auszeichnet: Freiheitlichkeit, Herrschaftsfeindlichkeit, Solidarität, gegenseitige Hilfe, Autonomie des Individuums, Vernetzung kleiner Einheiten, Selbstbestimmung und Rebellion gegen Fremdbestimmung. Die historischen *Ausprägungsformen* einer solchen Tendenz, die wir auf den folgenden Seiten kennenlernen werden, sind Produkte ihrer Zeit, ihrer jeweiligen Kultur und deren sozialen Problemen. Der moderne Anarchismus als *Bewegung* entstand in Europa und ist entsprechend geprägt: er ist ganz Kind seiner Epoche und reagierte auf die sozialen Probleme des 19. Jahrhunderts: die Industrialisierung, den Patriotismus, den Militarismus, die Kirche, das Bürgertum und den Gegensatz zwischen Arm und Reich.

Insofern kann es sich bei unserer Betrachtung grundsätzlich nie um *den* Anarchismus schlechthin handeln, sondern immer nur um eine ›Momentaufnahme‹. Es wäre ein törichter Fehler, wenn wir alles, was uns auf unserer Spurensuche begegnet, an unserer heutigen Ausprägungsform von »Anarchismus« messen, bewerten und ausblenden wollten. Eine solche Unterlassung würde das Bild zugunsten einer dogmatischen und formalen Sichtweise verzerren, deren sich gerne die unkritische Ideologieggeschichte verschreibt. Das ist in diesem Buch aber nicht beabsichtigt, und deshalb ist die Suche nach »Anarchismen vor dem Anarchismus« legitim und notwendig.

Wie ein ›schwarzer Faden‹ durchzieht die Sehnsucht nach freiheitlichen Formen des sozialen Lebens die Geschichte der Menschheit. Dieser Faden ist nicht immer und überall gleich dick, denn Aufmüpfigkeit fand selten Eingang in offiziöse Geschichtsschreibung. Aber er war immer da. In den einzelnen Fasern dieses Fadens erkennen wir die anarchis-

tischen Primärtugenden als *Inhalte* wieder, nicht als *Etiketten*, oft hinter bizarren Masken und meist in Zusammenhängen, in denen das Wort ›Anarchie‹ nicht vorkommt. Auch die globale Vision einer libertären Welt ist noch selten erkennbar. Spurensuche also – nicht im Sinne einer formalen und deshalb albernen *Vereinnahmung*, sondern um zu zeigen, daß der Drang nach Freiheit eine uralte Komponente der Menschheit ist, und der moderne Anarchismus keineswegs eine unerwartete Spontangeburt war.

Vor Französischer Revolution und Aufklärung gibt es keinen ›*Anarchismus*‹, aber es gibt ›*An-archismen*‹. Wenn wir diese Unterscheidung beherzigen, können wir uns unbefangen auf die Reise begeben . . .

Tao

Im sechsten vorchristlichen Jahrhundert finden wir in dem uns völlig fremden Kulturkreis des feudalen China erste Zeugen an-archischen Denkens, deren Spuren bis in unsere Zeit reichen: den Taoismus, eine bis heute in der chinesischen Gesellschaft präselektierte und wirkende Richtung – eine Mischung aus Philosophie, sozialer Bewegung, Lebensweisheit, praktischer Wissenschaft und kirchenloser Volksreligion. Er wird vielfach als eine Art ur-anarchische Weisheit angesehen. Der Historiker Peter Marshall bezeichnet ihn als den »ersten klaren Ausdruck anarchistischer Sensibilität« und sein Hauptwerk *Tao te ching* als »einen der größten anarchistischen Klassiker«.

Fast wie in einem künstlichen Modell standen sich in der frühen chinesischen Hochkultur zwei ›philosophische Schulen‹ gegenüber, der *Konfuzianismus* und der *Taoismus*. Ersterer vertrat eine starr-hierarchische Ordnung mit Tugenden wie Pflichterfüllung, Disziplin und Gehorsam in einer Gesellschaft, in der jedes Individuum an seinen unverrückbaren Platz gestellt war. Es ist nicht schwer zu verstehen, daß der Konfuzianismus im Reich der Mitte, dessen Staatswesen im sechsten vorchristlichen Jahrhundert zunehmend an Bedeutung gewann, rasch zur offiziellen Staatsphilosophie wurde; Zentralismus und Bürokratie waren die Folge. Die Taoisten hingegen lehnten Regierungen ab und glaubten an ein Leben in natürlicher und spontaner Harmonie, wobei der Einklang des Menschen mit der Natur eine bedeutende Rolle in ihrem Denken spielte. Im taoistischen Weltbild befindet sich alles im Fluß, nichts ist endgültig und konstant. Nicht zufällig bedeutet *Tao* »der Weg«. Für den Taoisten entsteht ›Realität‹ immer aus dem Wechselspiel gegensätzlicher Kräfte, die sich aber auch brauchen und bedingen und zur Harmonie fähig sind: *yin* und *yang*. Ganz wie die moderne soziale Ökologie strebt der Taoismus Gleichgewicht innerhalb einer bunten Vielfalt an.

Niemals jedoch verkommt der Taoismus zu einer bloßen Religion. Er zwingt seine Sichtweise keinem auf, entwickelt weder Kulte, Kirchen noch Klerus*. Stattdessen geht die Entwicklung in Richtung klarer Aussagen zu Gesellschaft und Politik: In seiner langen Entwicklung bringt der Taoismus ein regelrechtes System politischer Ethik hervor, dessen Parallelen zu heutigen sozialen Bewegungen offensichtlich sind. Das taoistische Prinzip des *wu-wei*, fälschlich oft als »Nicht-Eingreifen« verstanden, ist eine Synthese aus dem, was wir heute »zivilen Ungehorsam«, »anti-autoritär« oder »sanfte Technologie« nennen würden: *Wu-wei* bedeutet die Abwesenheit von *wei*. Unter *wei* ist aufgezwungenes, künstliches, hektisches, autoritäres Handeln zu verstehen, das einer natürlichen und harmonischen Entwicklung entgegensteht. Politisch gesehen entspricht *wei* dem Prinzip Autorität. Salopp ausgedrückt

sind Taoisten der Meinung: je mehr der Mensch sich einmischt, je komplizierter er steuern will, desto schlimmer wird alles – was sich wiederum verblüffend mit den Erkenntnissen moderner Ökologie deckt. Folgerichtig postuliert die taoistische Schule, daß die beste Regierung diejenige sei, die am wenigsten regiere – ein Standpunkt, wie wir ihn beispielsweise bei ›Frühlibertären‹ wie Wilhelm von Humboldt, John Stuart Mill oder Henry David Thoreau finden. Und wenn gar der Taoist *Lao Tzu* über das bürokratische, kriegerische und kommerzielle Wesen seiner Zeit herzieht und Eigentum als eine Art von Diebstahl darstellt, so meint man, den alten Proudhon schimpfen zu hören – allerdings in der sanften Form kunstvoll-metaphorischer* Gedichte, in der die taoistische Weisheit zumeist auf uns gekommen ist.

Noch klarer kommen an-archische Tendenzen in den Schriften des Philosophen *Chuang Tzu* (569-286 v. Chr.) zum Tragen, der jede Form der Regierung ablehnt, um ihr die freie Existenz selbstbestimmter Individuen entgegenzusetzen. Grundgedanke einer solchen taoistischen Idealgesellschaft wäre es, die Menschen selbstregulierend sich selbst zu überlassen. Dieser frühe chinesische Vorläufer eines *laisser-faire** setzt ein großes Maß an Vertrauen in die sozialen Fähigkeiten des Menschen voraus – eine Problematik, mit der sich auch der moderne Anarchismus kontrovers auseinandersetzt. In der Schrift *Huai Nan Tzu* wird diese Frage auf eine, man möchte fast sagen, ›Kropotkinsche‹ Weise gelöst: das persönliche Wohlergehen eines jeden Einzelnen wachse in dem Maße, wie es der Allgemeinheit wohl ergehe. Menschen seien sowohl Individuen als auch soziale Wesen. Wer etwas für die Allgemeinheit tue, tue also auch etwas für sich. Das erinnert sehr an jenen ›sozialen Egoismus‹ der Anarchisten, den wir bereits kennengelernt haben. Der Bogen der Parallelen schließt sich vollends, wenn darauf verwiesen wird, daß eine solche Gesellschaft keineswegs konfliktfrei wäre, aber alle Chancen böte, in einer Art freiem Spiel gegensätzlicher Kräfte und Interessen zu neuen Gleichgewichten zu finden, sprich: zu neuen Zusammenschlüssen aufgrund gemeinsamer Interessen. Das klingt fast wie *bolo'bolo à la yin und yang* . . .

Taoistische Tendenzen machten im Laufe der Geschichte verschiedene Entwicklungen durch und wirken ungebrochen bis heute fort; es ist dabei kaum möglich, klare Grenzen zwischen Weisheit und Rebellion, zwischen Mystizismus und klarer Sachlichkeit, zwischen Religion und sozialer Tendenz zu ziehen. Vermutlich muß das so sein, denn es entspricht vollkommen dem taoistischen Wesen. Praktische Auswirkungen dieser Philosophie gehen weit über das Soziale hinaus und sind entsprechend mannigfaltig: von geistiger Sammlung über Ernährung, Körpertraining, psychische Techniken, Sexualität, Gesprächstherapie bis hin zur Heilkunde gibt der Taoismus für Vieles praktische Nutzenanwendungen. Also eher eine abgeklärte Lebensweisheit für den Einzelnen ohne gesellschaftliche Mobilisierung?

Fest steht, daß der Taoismus, der mit entwaffnender Güte auf die Harmoniefähigkeit des Menschen setzt, in den vergangenen 2500 Jahren nie eine ›soziale Bewegung‹ in unserem Sinne hervorgebracht hat. Vom klassischen Anarchismus unterscheidet er sich daher nicht so sehr in der Radikalität des Denkens, als im Stellenwert des *Handelns*. Dem Primat der *direkten Aktion* setzt Tao eher eine *aufgeklärte Passivität* entgegen. So wird der Taoismus wohl das bleiben, was er seit jeher war: eine Quelle praktischer Weisheit für Menschen, die die volle Harmonie ihres Seins erreichen möchten.

Buddhismus

Weniger augenfällig ist der libertäre Geist, den Kenner im Buddhismus ausfindig machen, was nicht erstaunt, wenn man sich klar macht, daß er im Gegensatz zum Taoismus sehr wohl eine Kirche und einen staatstragenden Klerus hervorgebracht hat.

Der Buddhismus ist ursprünglich eine indische Religion, im 5. vorchristlichen Jahrhundert von *Siddharta Gautama* gegründet, der sich *Buddha* nannte, »der Erleuchtete«. Seine recht komplizierte Lehre einer menschlichen Vervollkommnung lebt vom Widerspruch zwischen materiellem Besitz, der als negative Fessel gedeutet wird, und Selbstfindung, die in der höchsten Stufe der Erleuchtung endet, dem *Nirvana*. Nirvana ist das »Nichts« oder die »völlige Befreiung«. Anfänglich war der Buddhismus eine rein ethisch-meditative Bewegung, die in Indien rasch zurückgedrängt wurde, sich in Sri Lanka, Thailand und Tibet hingegen etablieren konnte. Früh kam es zu einer Aufspaltung in einen machtpolitisch interessierten und institutionalisierten Zweig, die *Theravada*, und die Richtung der *Mahayama*, die weiterhin und ausschließlich die Selbstbefreiung des Individuums durch das Streben nach Vollkommenheit verfolgte.

Ab dem 6. Jahrhundert beginnt unter dem Namen *Ch'an* in China eine Entwicklung, die Buddha anders interpretiert: als den ersten Rebellen, den »Sprenger der Ketten«, die den Menschen an Unwissenheit und Unfreiheit fesseln. Wir haben es hier mit einer regelrechten Häresie* zu tun, wie wir sie ähnlich aus der Kirchengeschichte des europäischen Mittelalters kennen. Ch'an erreicht Japan im 12. Jahrhundert, wo es sich unter dem Namen *Zen* zu einer eigenständigen Richtung entwickelt.

Zen ist weder Kirche noch staatstragende Religion. Anders als unsere mächtigen mittelalterlichen Abteien ist ein Zen-Kloster kein Hort von Macht, Besitz und Wissen, sondern ein Ort der Gleichheit und Armut. Ein Zen-Mönch versteht sich nicht als Mittler zwischen »Gott« und den Menschen, sondern als eine Art Lehrer, ein Vorbild, das auf dem Weg zur Selbsterkenntnis helfen kann. Zen erkennt keine höhere Autorität der Wahrheit an als die Intuition* des Individuums, über dem nicht einmal Buddha steht. Mehr als eine Sekte ist es ein Experiment durch Erfahrung, und dabei ausgesprochen egalitär*: Zen kennt keine Eliten, verlacht Autoritätspersonen und propagiert ein autonomes, selbstbestimmtes Leben. Sein Ziel ist die Befreiung des Individuums von vorgegebener Moral, Gesetzmäßigkeit und Autorität in Harmonie mit der Umwelt. In der natürlichen Ordnung vermag Zen keinen Grund für Herrschaft und Hierarchie zu entdecken.

Von daher kann man dem Zen-Buddhismus einen gewissen libertären Geist ebensowenig absprechen wie dem Taoismus. Beide lehnen Hierarchie und Herrschaft ab, beide suchen individuelle Befreiung durch Selbsterkenntnis in voller Harmonie mit sich selbst. Beide aber bleiben die Antwort auf die Frage schuldig, ob das in den Gesellschaften des zwanzigsten Jahrhunderts außerhalb der eigenen Hirnschale möglich ist. Wie eine Gesellschaft entstehen könnte, die von solchen Idealen geprägt ist, ist nicht ihr Thema. Genau hier liegt ein gravierender Unterschied zum klassischen Anarchismus, für den Freiheit nicht nur ein individuelles, sondern auch ein soziales Phänomen ist.

Zweifellos wäre die Ethik des Tao oder des Zen ein fruchtbarer Boden für eine an-archische Gesellschaft als etwa Katholizismus oder Islam. Ebenso fraglos aber stecken in einer Religionsauffassung wie dem Buddhismus, der auf dem Glauben an eine Seelenwanderung

beruht, und in dem das schicksalhafte *Karma* wie eine Hypothek der Vergangenheit auf der Gegenwart lastet, neue Fesseln. Soziale *und* geistige Freiheit finden hier ebenfalls ihre Grenzen. Entweder ist die Welt und mit ihr der Mensch determiniert*, dann aber gibt es keine wahre Freiheit. Oder aber, sie ist es nicht. Dann jedoch gibt es auch kein Karma.

Die alten Griechen

Das antike Griechenland, seit jeher Lieblingstopos* gerade des deutschen Bildungsbürgers, gilt uns zuallererst als die »Wiege der Demokratie«. Es stimmt ja auch: Da gab es im Stadtstaat Athen gut 500 Jahre vor der Zeitenwende 30.000 Bürger, von denen bis zu 6.000 an den regelmäßigen Versammlungen des Parlamentes teilnahmen. Von solcher Dichte politischer Partizipation können heutige Demokraten nur träumen. Verwaltungs- und Regierungsaufgaben lagen in den Händen des »Rates der 500«, deren Mitgliedschaft dem Rotationsprinzip unterlag. Richter wurden gewählt, Streitfälle öffentlich verhandelt, und eine Bürokratie gab es nur in Ansätzen, die uns heute als niedlich erscheinen müssen. Rundherum also Elemente einer *direkten Demokratie* in kleinen, überschaubaren Einheiten. Politische Strukturen, deren tragende Elemente *Autarkie* und *Autonomie* waren, und in denen das Recht auf freie Meinung, freies Wort und freies Handeln Begriffe darstellten, mit denen die Menschen umgingen, theoretisch wie praktisch. All das zu einer Zeit, als man in unseren Breiten noch kaum etwas anderes kannte als den ungebremsten Despotismus des Mächtigen, und als einzelner Mensch genau genommen nicht einmal ein Recht aufs eigene Leben hatte – geschweige denn auf eine eigene Meinung. Gut zweitausend Jahre bevor bei uns so etwas wie die Magna Charta, die Habeascorpusakte, Menschenrechte oder gar allgemeine Wahlen auf die Tagesordnung kamen. [red. Anmerkung: Habeas-Corpus-Akte, engl. Gesetz von 1679, nach dem kein Gefangener ohne richterliche Untersuchung länger in Haft bleiben kann.]

Eine Insel humanitärer Hoffnung also, inmitten einer finsternen, barbarischen Welt? Man ist leicht versucht, der antiken griechischen Demokratie ein libertäres Etikett anzuhängen, aber die soziale Wirklichkeit sah anders aus.

Zunächst mal gab es im alten Griechenland nicht nur demokratische Stadtrepubliken wie Athen, sondern auch jede Menge Minidiktaturen und Kleindespotien; es gab die Spartaner mit ihrer sprichwörtlichen militärischen Härte ebenso wie den Makedonier Alexander, der aufbrach, sich ein Weltreich zu unterwerfen und mit Demokratie nichts am Helm hatte. Aber selbst an Orten, wo die klassische Demokratie à la Athen wirkte, entsprach sie alles andere als libertären Idealen. Sie galt nur für Männer, Frauen hatten keine Rechte. Sklaven natürlich auch nicht. Ebensowenig die Masse zugewanderter Bewohner, die in der *Polis** wohnten, ohne jedoch Bürger der Stadt zu sein. Allesamt machten sie natürlich die große Mehrheit aus, hatten aber nichts zu sagen. Und auch mit der demokratischen Partizipation war es nicht allzuweit her: Die Versammlungen glichen oftmals eher einer Show als einem Ort ernsthafter politischer Entscheidung. Schöne Rhetorik an sich war ein ästhetischer Wert, der den Parlamentsbesuch zu einem Genuß machte in einer Zeit, die noch vergleichsweise wenig Massenunterhaltung zu bieten hatte. Die realen Entscheidungen aber fielen zumeist innerhalb politischer Eliten, die die Massen gut an der langen Leine hielten. Nicht zufällig war das demokratische Athen nie frei von Expansions- und Machtgelüsten und stürzte sich, etwa unter dem geschickt agierenden *Perikles*, in immer neue kriegerische Abenteuer.

Das alles kommt uns heute nicht unbekannt vor: Diskriminierung, Manipulation, Showeinlagen im Parlament und die Illusion der eigenen Entscheidung beim Wahlvolk entsprechen durchaus dem Erscheinungsbild unserer ›modernen Demokratien‹ in den letzten 150 Jahren: Daß Ausländer bei uns nicht wählen dürfen, gilt ebenso selbstverständlich, wie dies noch zu Beginn des Jahrhunderts für Frauen galt.

Für wie demokratisch wir das alte Athen auch immer halten mögen – all das hat mit ›Anarchie‹ wenig zu tun. So liegt denn auch der Wert der griechischen Antike für den Anarchismus weniger in ihrer sozialen Realität, als in ihrer *philosophischen Bedeutung*. Zweifellos gaben die relativ großen Freiheiten, die eine demokratische Polis bot, einen guten Rahmen für die Entwicklung freien Denkens und ungewöhnlicher Utopien ab, die mit Fug und Recht als Vorläufer des modernen Anarchismus angesehen werden können. Die grandiosen Denkwürfe mancher griechischer Philosophen waren zwar in eine weniger grandiose soziale Wirklichkeit eingebettet, sollten aber während der folgenden langen, düsteren Perioden der Ignoranz und des Despotismus immer wieder als Quelle der Inspiration dienen. Aus ihnen schöpfen bis in unsere Tage Denker und Philosophen, Revolutionäre und Erneuerer. Max Nettlau, der große und unermüdliche Historiker der Anarchie, vergleicht sie etwas pathetisch* aber treffend mit den »Adern der Freiheit«, durch die der oft schwache Puls anarchischen Denkens auch die schlimmsten Jahrhunderte überdauerte.

Nicht, daß der Begriff Anarchie bei den alten Griechen etwa einen guten Klang gehabt hätte. *Homer* und *Herodot* (ca. 490 – 430 v. Chr.) bezeichnen damit den für sie bedauerlichen Zustand der Abwesenheit eines An- oder Heerführers. Für *Äschylos* (ca. 525 – 465 v. Chr.) führt Anarchie stets zur Zersetzung des Gemeinwesens. *Sokrates* (470 – 399 v. Chr.), der mit seiner Forderung, selbst zu denken und Autorität stets zu hinterfragen, einen so sympathisch-antiautoritären Eindruck hinterläßt, bleibt bei alledem doch Elitist*. Ein Gemeinwesen ohne Herrschaft kann er sich einfach nicht vorstellen. Immerhin ebnet er den Weg für die Einsicht, daß es keine absoluten Wahrheiten gibt und die relative Wahrheit am besten aus kontroverser Diskussion zu gewinnen sei. Zweifellos ein Fortschritt. Auch für *Heraklit* (ca. 550 – 480 v. Chr.) ist, ähnlich wie für die Taoisten, die Wirklichkeit ständiger Veränderung unterworfen, die aus Antagonismen* entsteht. Alles freilich innerhalb einer »natürlichen Ordnung«, in der für Anarchie kein Platz ist. Ebensowenig ist Heraklit ein Demokrat: Am besten wäre es, die Menschen zu ihrem Glück zu zwingen.

Richtig bunt wird's erst nach Sokrates' Tod im Jahre 399 vor Christus, als seine zahlreichen Schüler das philosophische Denken tüchtig aufzumischen beginnen.

Auf der einen Seite Plato, brillanter Kopf, der von der antiautoritären Essenz seines Meisters jedoch nichts mitbekommen zu haben scheint. Mit seinem Bestseller »Der Staat« wird er für alle Zeiten quasi zum *Designer* des autoritären, zentralistischen, alles beherrschenden Staates. Als einer der ersten gibt er dem Begriff ›Anarchie‹ eine politische Definition und stellt ihn gleichberechtigt neben ›Demokratie‹, Freilich ist für Plato beides gleich verwerflich. Anarchie beschreibt er als bunt, ungebunden und zuchtlos – also schädlich. Platons berühmter Schüler Aristoteles siedelt Anarchisten als außerhalb des Staates stehend an und verdammt sie konsequenterweise als gesetzlose, gefährliche Bestien. Solche Definitionen sollten Schule machen und lange Zeit gültig bleiben.

Auf der anderen Seite aber bilden sich im Humus von Sokrates' geistigem Erbe verschiedene philosophische Schulen heraus, die in den folgenden Jahrhunderten zu den wichtigsten Strömungen des Querdenkertums werden sollen: Die *Epikuräer*, die *Kyniker* und die *Stoiker*. Sie alle sind auf die eine oder andere Weise individualistisch, ohne jedoch in platten Egoismus abzugleiten. Und sie alle pfeifen mehr oder weniger auf Staat, Obrigkeit und Gesetze. Das autonome Individuum rückt in den Mittelpunkt des Denkens.

Die von *Aristippos* im dritten vorchristlichen Jahrhundert begründete Schule des Hedonismus, die später nach dem Philosophen *Epikur* das Adjektiv *epikuräisch* verpaßt bekommt, stellt zum ersten Mal die Legitimität des Genusses ins Blickfeld der Philosophie und lockert die sklavische Abhängigkeit des Individuums vom Terror der Götter. Epikur, der in seinem »Garten«, in dem er lehrte, kostenlos Frauen und Männer aller sozialer Schichten empfing, machte sich ebenso schnell unbeliebt, wie seine Anhängerschaft im ganzen Mittelmeerraum wuchs. Sein Credo besagt, daß Gesellschaften, die auf Zuneigung und Freundschaft gegründet sind, menschlicher seien als solche, die auf theoretischer Gleichheit und Gerechtigkeit fußen. Die Epikuräer, weit von dem ihnen anhängenden Vorurteil blinder Genußsucht und Wollust entfernt, entsprechen am ehesten dem Teil des modernen Anarchismus, der zwischen bewußtem Leben, dem Recht auf eigenen Lebensstil, der Legitimität des irdischen Genusses und einem kämpferischen Individualismus angesiedelt ist. Ihrem Vorläufer Aristippos, der im Gegensatz zum »asketischen Genießer« Epikur ein regelrechter Snob gewesen sein muß, wird der Ausspruch zugeschrieben, der Weise solle seine Freiheit nicht dem Staate opfern.

Auch die *Kyniker* waren nicht unbedingt das, was wir heute einen *Zyniker* nennen – jemand, der mit klugem aber ätzendem Spott die Gefühle anderer Menschen verhöhnt. Scharfzüngig zwar, und berüchtigt für ihre entlarvenden *Paradoxa**, können wir diese philosophische Schule am ehesten als die Speerspitze einer anarchoiden Spaßguerilla der Antike ansehen, die keine etablierten Autoritäten anerkannte. Einer ihrer prominentesten Schüler, *Diogenes von Sinope*, war der exzentrische Zivilisationsspötter par excellence. Er geißelte die Sklaverei, proklamierte seine Brüderschaft mit allen Lebewesen und sich selbst zum ersten »Weltbürger« der Geschichte. Er wollte nicht besser leben als ein Hund. Seine hündische – griechisch *kynische* – Lebensweise bescherte ihm als Behausung ein »Faß«, vor dem eines Tages der mächtige Feldherr Alexander auftauchte, der dem berühmten Philosophen anbot, sich zu wünschen, was immer er wolle. Diogenes' Wunsch, Alexander möge ihm bitte aus dem Licht gehen, war der autoritätsverachtenden Philosophie eines Kynikers würdig und wurde entsprechend berühmt.

Die Ideenwelt der Kyniker konzentriert sich auf die Begriffe *physis* (Natur) und *nomos* (Konvention), die die Philosophie bisher in Einklang zu bringen versuchte. Die kynische Schule hingegen lehnte die menschlichen Konventionen ab, die sie als künstlich, zufällig und aufgesetzt empfand. Stattdessen machte sie sich auf die Suche nach »Naturgesetzen« – Physis triumphiert über Nomos. So predigte beispielsweise der Gründervater *Antisthenes*, der seiner aristokratischen Klasse den Rücken gekehrt hatte, auf Massenmeetings unter freiem Himmel der arbeitenden Bevölkerung einen Weg »zurück zur Natur«, in der Regierung, Privateigentum, etablierte Religion oder Ehe keinen Platz mehr hätten, denn in einer »natürlichen Ordnung« würden sie überflüssig sein.

Für einen Kyniker sind konventionelle Regeln ebenso ›un-natürlich‹ wie lästig. Gesetz, Hierarchie und Gebräuche seien bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich, sie hätten also keine Universalität und daher auch keine moralische Autorität. Besonders in der Person des Diogenes, der das Geld verachtete, passiven Widerstand leistete und einen subversiven Alltag vorlebte, zeigt sich das an-archische Element der kynischen Schule.

Noch näher am Anarchismus werden die *Stoiker* angesiedelt. Für Kropotkin war *Zeno von Citium* (3. und 2. vorchristliches Jahrhundert) »der beste Exponent anarchistischer Philosophie im alten Griechenland«. Kein Wunder, setzt er doch gegen Platons Staatskommunismus das Ideal einer freien Kommune ohne Regierung. Zeno erkennt – ganz wie sein russischer Bewunderer – in der Menschheit sowohl den Instinkt der Selbsterhaltung, der sich in Egoismus äußere, als auch den sozialen Instinkt, der zu Kooperation führe. Beide Tendenzen befänden sich im freien Spiel der Kräfte, wobei die der sozialen Kooperation in dem Maße wachse, wie sich der Mensch an seinen »natürlichen Bedürfnissen« orientiere. Zwangsinstitutionen würden dann überflüssig.

Die Stoiker knüpfen also am Begriff des ›Naturrechts‹ der Kyniker an, lehnen aber im Gegensatz zu ihnen die Vorteile der Zivilisation nicht ab. Sie sind eher Realisten als Provokateure, und von den Epikuräern bringen sie die Fähigkeit zum Genuß mit ein. Eine hübsche Mischung, die starke Elemente dessen in sich trägt, was wir heute Individualismus, Rationalismus, Gleichheit und Weltoffenheit nennen würden.

Die Idee des ›Naturrechts‹ setzt ›Gott‹ mit ›Natur‹ gleich und ›Natur‹ mit ›Vernunft‹. Ein philosophischer Trick mit tiefreichenden Folgen für lange Zeit: Göttliches Recht entspräche demnach natürlichem Recht, die Grenzen des Menschen gegenüber den Göttern wären genau die, die auch die Natur setzt. Sich gegen die Natur (= Gott) aufzulehnen, ist unvernünftig. Also ist es vernünftig, das Naturrecht (= göttliche Ordnung) zu respektieren. Naturwissenschaft wäre folglich die Erforschung dieser Ordnung. Es leuchtet ein, daß ein solches Gottesbild sich immer mehr von mystischer Religion entfernt. Rationalität bekommt einen göttlichen Charakter, das religiöse Element verkümmert. In all dem ähnelt die *Stoa* stark den Idealen der Aufklärung, ebenso, wie in dem schier grenzenlosen Glauben an die Güte des Menschen, sofern er sich nur ›natürlich‹ entwickeln kann – ein Glaube übrigens, der seit Rousseau viel an Überzeugungskraft verloren hat und im Anarchismus heute eher kritisch gesehen wird. Vor 2200 Jahren jedoch war eine solche Denkweise bahnbrechend, denn sie setzte erstmals ein Gegengewicht gegen das lokale, autoritäre, gotthörige Machtdenken in der griechischen *Mainstream*-Philosophie mit ihren personifizierten Gottheiten. So konnte ein geschlossenes politisches Weltbild entstehen:

Ein weiser Mensch, so die Stoiker, beteilige sich am politischen Leben, wenn er nicht daran gehindert wird, der Staat aber verhindere solches Engagement von Natur aus. Alle Staaten seien daher in gleicher Weise von Übel. Stoiker erweisen sich außerdem als wahre Kosmopoliten. Im Gegensatz zu Platon und Aristoteles halten sie alle Menschen für gleichwertig und wenden sich folgerichtig gegen die Sklaverei in der Polis. In Zenos »*Republik*« gibt es keine Rassen- oder Rangunterschiede, weder Gerichtshöfe noch Polizei, Armeen, Tempel, Geld, Ehe noch Schulen. In einer solchen ›natürlichen Ordnung‹ »arbeitet ein jeder nach seinen Fähigkeiten und konsumiert nach seinen Bedürfnissen«. Erst gut 2000 Jahre später wird

die Tradition solch radikaler Gedankengänge zaghaft wieder aufgegriffen: von Lessing und Fichte, vehementer dann von Godwin, Kropotkin und Landauer.

Vergessen wir aber eines nicht: Zenos »Republik« war kein real existierendes Territorium, sondern Philosophie. Ideen, die als schriftliche Fragmente oder Berichte auf uns gekommen sind. Epikuräer, Kyniker und Stoiker waren Randgruppen der Gesellschaft, die im Gegensatz zur herrschenden Moral und Philosophie standen. »Spinner« vermutlich in den Augen der meisten Menschen, die überhaupt von ihnen Kenntnis nahmen. Über konkrete Versuche, solche Ideen in die Tat umzusetzen, ist wenig bekannt. Sofern es dazu Ansätze gab, die über die Privathäuser der Philosophen hinausgingen, sind sie nicht erfolgreich gewesen – sonst hätten wir sehr wahrscheinlich davon erfahren. Philosophie war im alten Griechenland ein Steckenpferd privilegierter Menschen.

Dennoch darf die Wirkung solcher philosophischer Schulen nicht unterschätzt werden. Zum einen sind sie *Trendsetter*. Ohne Zweifel haben sie einen Einfluß auf den Geist der Zeit und wirken auf das soziale Leben einer Epoche. So fand die Stoa im gesamten Mittelmeerraum Anhänger, besonders in Kleinasien und in Rom, wo sie nachhaltigen Einfluß auf die Rechtsprechung ausübte – die Idee des Naturrechts verdrängte die des Formalrechts. Zum anderen wurden sie Teil der menschlichen Kulturgeschichte und wirkten wie Samenkörner der Freiheit, die Jahrhunderte überdauerten, um irgendwann auf fruchtbaren Boden zu fallen und Keime in der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu treiben. Die wenigen hellen Denker des Mittelalters schöpften ebenso aus diesem Saatgut wie die Philosophen der Renaissance, die Aufklärer der Neuzeit und die frühen Anarchisten.

Düstere Zeiten im Schatten der Kirche

Die nun folgenden Jahrhunderte sind arm an solchen freiheitlichen »Samenkörnern«, und auch die »Adern der Freiheit« pulsieren für lange Zeit nurmehr ganz schwach. Das Römische Reich ist nicht nur der machtpolitische Triumph des Staates an sich, sondern gipfelt in schärfster Konsequenz in einem bis dahin nie gekannten *Imperialismus*. Fast die gesamte abendländische Welt ist einer einzigen, mächtigen, zentralen Staatsdoktrin unterworfen und dient Rom. Schlechte Zeiten für die Liebe zur Freiheit.

Danach kommt das sogenannte »finstere Mittelalter«, das zwar in vielem so finster nicht war wie gemeinhin angenommen, in der Frage globaler Freiheit aber eben doch. Im Gefolge der neuen christlichen Religion und ihrem einen, gestrengen, neurotisch-autoritären Gott folgt – mit etwas zeitlichem Abstand – ein neuer, religiöser Imperialismus: Kirche, Klerus und Klöster überziehen Europa mit einer ebenso dumpfen wie intoleranten Einheitsdoktrin. Sie ist auf Angst aufgebaut und verfilzt sich vortrefflich mit der weltlichen Staatsmacht. Ein Denken außerhalb religiöser Kategorien ist für anderthalb Jahrtausende schier unmöglich geworden.

Darum ist das meiste, was uns aus diesen Zeiten an freiheitlichen Impulsen überliefert ist, entweder direkte Rebellion gegen Unterdrückung oder aber Abweichung von der kirchlichen Lehre. Sklaven und Ketzler*, Bauern und Häretiker* sind die Protagonisten* dieses Widerstandes. Die Quellenlage aus heutiger Sicht ist dabei schier zum Verzweifeln. Die reinen Aufstandsbewegungen haben kaum Schriften oder Theorien hervorgebracht;

sie sind uns nur aus den Berichten der Sieger bekannt, und entsprechend schlecht kommen sie dabei weg. Bei den Häretikern gibt es schon eher schriftliche Dokumente, da ihre Denker meist selbst der Kirche entstammten und fleißige Schreiber waren. Vieles aber wurde vernichtet, und den Rest muß man sich mühsam aus den Akten der Inquisitoren zusammenreimen. Das ist etwa so authentisch*, wie wenn man die Weltanschauungen der Widerständler gegen Hitler aus den Verhörprotokollen der Gestapo rekonstruieren wollte.

Seit der Zeitenwende gibt es kein Jahrhundert ohne Aufstand und Häresie. Eine ununterbrochene Kette der Aufmüpfigkeit begleitet die ›offizielle‹ Entwicklung der Gesellschaft. Plebejer, Gracchen, die von Spartakus angeführten Sklaven, Kimbern, Teutonen und Donatisten erhoben sich gegen das Römische Reich. Allein in unserer näheren Umgebung setzten sich Bataver, Sachsen, Slawen, Friesen, Lutizen und immer wieder die geknechteten Bauern gegen Unterdrückung und Entrechtung zur Wehr. Köln, Magdeburg, Straßburg, Mainz, Würzburg oder Braunschweig erlebten Erhebungen gegen die Obrigkeit ebenso wie Bayern, das Elsaß, Thüringen, Pommern, Dithmarschen oder der Sundgau. Sie alle können weder aufgezählt noch untersucht werden.

Haben solche Rebellionen an-archische Züge gehabt? In einem strengen Sinne sicher nicht, denn in der Regel fehlte die Gesamtheit einer herrschaftsfreien Vision. So kommt denn auch Max Nettlau in seiner »Geschichte der Anarchie« zu dem Urteil, daß die Aufstände im alten Rom ebenso autoritäre Formen aufwiesen wie die urchristlichen Gemeinschaften, die trotz ihrer kommunistisch-demokratischen Anfangsphase rasch in der neuen Staatsreligion aufgesogen wurden. Für die Sache der Freiheit, so Nettlau, »kamen alle diese nicht in Betracht«, und er läßt nur wenige Ausnahmen gelten. Im Sinne unserer unbefangenen Suche nach *Essentials* jenseits des modernen Anarchismusbegriffs aber lohnt sich ein etwas näheres Hinschauen.

»O Ihr Dummköpfe! Jeder kann in ein Buch schreiben, was er will; und der das Evangelium schrieb, konnte auch schreiben, was er wollte.« Solch respektlose Sätze aus dem Munde überzeugter Christen klingen ungewohnt. Und doch sind sie typisch für jenen egalitären und antiautoritären Strang, der sich als Opposition durch die Geschichte des Christentums zieht und bis heute nicht zum Schweigen gebracht wurde.

Das Zitat stammt aus der Endphase der *Katharer*, einer ungemein populären christlichen Protestbewegung, die im 12. und 13. Jahrhundert große Teile Südeuropas erfaßte. Diese Menschen verstanden sich nach dem griechischen *kátharos* als ›die Reinen‹ – ein Wort, aus dem das deutsche ›Ketzer‹ entstand. Sie wandten sich gegen die allgemeine Armut und die Privilegien des Adels, verspotteten die Amtskirche mitsamt ihren Dogmen und ihrem Pomp, predigten ein einfaches Leben und betrachteten alle Menschen als gleich. Das galt auch für Frauen, was in der patriarchalen Welt des Mittelalters eine unglaubliche Provokation war. Offenbar trafen aber solche Ideen die Bedürfnisse und den Geschmack breiter Kreise und wurden zu einer ernststen Bedrohung der Kirche. Da Ketzer überdies den nötigen Respekt vor der Heiligen Schrift und der Heiligen Römischen Kirche vermissen ließen, saß Papst Gregor IX. schließlich derart in der Klemme, daß er 1232 die ›Heilige Inquisition‹ erfand, ein Glaubensgericht, das mittels Tribunal, Folter und Todesstrafe alle Arten von ›Irrglauben‹ bekämpfen sollte. Es folgten, Hand in Hand mit staatlicher Macht, regelrechte Ausrottungs-

kriege – etwa gegen die *Albigenser* in der Provence oder die *Waldenser* in Frankreich und Norditalien. Trotz aller Brutalität sollte es über siebzig Jahre dauern, bis die Katharer endlich vernichtet waren – nur, um neuen Protestbewegungen Platz zu machen, die dann ebenfalls verfolgt wurden. Die Inquisition – sie besteht bis heute, darf aber keine weltlichen Strafen mehr verhängen – blieb in ihrer beinahe 800-jährigen Geschichte nie ohne Beschäftigung.

Kirchliche Rebellen – gleich ob in Wort, Schrift oder Tat – hießen seit den Tagen der Katharer allgemein ›Ketzler‹. Und Ketzler wurden, sofern sie nicht reuig waren und von der Mutter Kirche Pardon erhielten, bis ins 18. Jahrhundert hinein verbrannt, gehängt, gevierteilt oder gerädert. Oft genug reichte es hierfür aus, von der offiziellen *Meinung* abzuweichen und selbst nachzudenken. Treffender ist deshalb das Wort *Häretiker*. Es kommt von dem griechischen Wort für ›Wahl‹, *hairesis*, und bezeichnet Menschen, die »selbsterwählten Anschauungen oder Lebensarten anhängen«. Schon im zweiten nachchristlichen Jahrhundert wird das Wort von der Kirche für das Verbrechen »willkürlicher Menschenmeinung« verwendet und bezeichnet fortan einen ›Abweichler‹ von der göttlichen Wahrheit, die natürlich von der Kirche festgelegt wurde. Und Abweichung galt als eine arge Sünde, die durchaus todeswürdig war.

Dabei gab es ›Häresie‹ schon vor der Kirche – genau genommen schon vor der historischen Gestalt des Jesus von Nazareth. Dieser war nämlich nur einer von zahlreichen ›utopischen Spinnern‹, die seinerzeit mit ihren Provokationen und prophetischen Visionen im jüdischen Stammland umherschweiften und den braven Bürgern damit vermutlich ziemlich auf die Nerven gingen. Ähnlich wie bei uns während der Hippie-Ära waren damals in Palästina Andersartigkeit, universelle Liebe, Herausforderung der Autoritäten, neue Lebensformen, Visionen von Gleichheit und natürlich Widerstand gegen die Staatsgewalt schwer in Mode. Und bevor jener belächelte Provo-Prophet Jesus gekreuzigt wurde, zum Mythos avancierte und unter dem Spitznamen ›der Gesalbte‹ (Christus) zum Stifter einer neuen Religion ward, hatte er sehr wahrscheinlich in Verbindung mit einer radikalen religiösen Sekte gestanden, den *Essenern*. Diese wohnten in einer Art Dorfkommune an den Ufern des Toten Meeres und praktizierten einen ›vorchristlichen‹ Liebeskommunismus in Gleichheit, Armut, Führerlosigkeit und religiöser Sinnsuche im Einklang mit der Natur und ihren Gesetzen. Ohne Zweifel ist vieles von dem, was der wandernde Prophet Jesus in Wort und Tat von sich gab, hier entlehnt.

Erst Jahrzehnte und Jahrhunderte später schrieben irgendwelche Leute, die nicht dabei waren, all die Anekdoten und Legenden auf, die über Jesus vom Hörensagen kursierten. So entstanden die ›Evangelien‹ – Teil jener zweifelhaften Textsammlung namens Bibel, die als ›Buch der Bücher‹ bis heute nicht angezweifelt werden darf. Aus ihm wurde dann sehr schnell ein Paket von ›Wahrheiten‹ geschnürt, die einer machtbesessenen, dogmatischen und intoleranten Kirche dienten, die sich christlich nannte. Vermutlich wäre der historische Jesus von Nazareth in ihr der erste Rebell gewesen.

Das heißt nichts weniger, als daß *Häresie* in ihrem eigentlichen Sinn nicht eine Abweichung, sondern geradezu etwas Typisches des Christentums ist – ganz einfach deshalb, weil Jesus von Nazareth als freier *Sucher abweichender Anschauungen und Lebensarten* selbst ein typischer Häretiker war. Insofern wäre die christliche Kirche die wirkliche Degenerierung* der Ethik Jesu. So jedenfalls sehen es mehr oder weniger stark alle häretischen Bewegungen:

sie streben stets nach einem ›wahren‹ Christentum, wollen zurück zu den unverfälschten Ursprüngen. Dabei suchen sie den Sinn der Botschaft weniger in der peniblen Auslegung kirchlicher Texte als vielmehr in dem Geist, den sie beispielhaft im Leben Jesu meinen gefunden zu haben. Diese Tendenz ist nicht auf das Mittelalter beschränkt. Sie zieht sich lückenlos hin, von den Essenern bis zu Tolstoi. Jesus als Rebell – das inspiriert bis heute! Etwa die ›Theologie der Befreiung‹ Lateinamerikas, das katholische Arbeiterpriestertum oder das Werk des religiös-pazifistischen Sozialisten *Leonhard Ragaz*. Gruppen wie die ›Catholic Workers‹ aus den USA gehen noch einen Schritt weiter. Ihnen macht es offenbar keine Schwierigkeiten, Christus und Anarchie unter einen Hut zu bringen. Ihre Aktivistinnen *Dorothy Day*, *Ammon Hennacy* und *Peter Maurin* vertraten eine Art religiösen Anarchismus, ähnlich wie der russische Denker *Nikolai Berdjajew* dies auf philosophischer Ebene tat. Der religiöse, ja ausdrücklich auch der »christliche Anarchismus«, bildet seit langem einen kleinen aber interessanten Seitenstrang im ›schwarzen Faden‹ der libertären Bewegung. Religiöse Ansichten sind im Anarchismus ja auch nicht verboten, und Atheismus ist keinesfalls eine automatische Pflichtübung. Trotzdem können die meisten Anarchisten hier nicht mehr folgen. In unserem Zeitalter, so argumentieren sie, seien ›Religion‹ und ›naturharmonisches Weltbild‹ klar getrennt, wodurch auch der »philosophische Trick« mit dem Naturrecht überflüssig werde. Um so unverständlicher sei es, wie jemand Herrschaftsfreiheit mit der Unterwerfung unter göttliche Autorität und Allmacht in Einklang bringen will.

»Nichts ist uns fremder als der Staat« – diese Äußerung von *Tertullian*, einem der ältesten lateinischen Kirchenväter, zeigt, wie stark und selbstverständlich christlich-antiautoritäre Tugend noch im 2. Jahrhundert vertreten wurde. Das sollte sich bald ändern. Die Sekte der Christen baut noch in der Verfolgung durch das Römische Imperium ihren eigenen hierarchischen Apparat auf und wird am Ende Staatsreligion. Das Christentum vollzieht eine radikale Wende von seinen kommunitären Wurzeln hin zur Verfolgung der utopisch-christlichen Visionen. Ab sofort werden alle, die die Kungelei mit Macht und Reichtum ablehnen und stattdessen in dem egalitären Liebesbeispiel die eigentliche Botschaft Jesu sehen, zu Verfolgten. Auch *Tertullian* bricht noch zu Lebzeiten mit der Bischofskirche.

Der Gnostiker* *Karpokrates von Alexandrien* fordert in seinem Buch »Über Gerechtigkeit« in der Mitte des 2. Jahrhunderts einen seiner Meinung nach gottgewollten Kommunismus ein, der auch in der Natur überall erkennbar sei: Alle sollen an allen Gütern gleich teilhaben, niemand solle mehr besitzen als ein anderer. Lust und Begierde dürften nicht unterdrückt werden, da sie ebenfalls natürlich und daher gottgefällig seien. Auf diese Gleichsetzung von Naturgesetz und Gotteswille beruft sich auch Bischof *Ambrosius von Mailand* (540-397), der verkündete: »Die Natur hat das Gemeinschaftsrecht hervorgebracht. Die Anmaßung hat das Privateigentum erzeugt.« Im syrischen Antiochia vertrat *Johannes Chrysostomus* (354-407) Ähnliches und predigte später, als er Bischof in Konstantinopel geworden war, den unter römischer Steuerknechtschaft ächzenden Untertanen ein kommunitäres Sozialwesen mit Gemeineigentum. Er starb in Verbannung. *Augustinus*, ein Schüler des *Ambrosius*, verschenkte seinen gesamten Besitz, um fortan in Afrika zu wirken. Ein scharfer Gegner der Verquickung von Kirche und Staat, schuf er mit seinem Buch »*De civitate Dei*« die erste christlich inspirierte politische Utopie, in der das Goldene Zeitalter der Menschheit nicht im

verlorenen Paradies, sondern in der irdischen Zukunft liegen sollte. Diese Vision von Gottes Reich gipfelt in dem Satz »Liebe und tu was Du willst«, die sich 1534 fast wörtlich in den utopischen Schriften des französischen »Frühlibertären« *Rabelais* wiederfindet. Augustinus wird damit zum Begründer des *Millenarismus*, jener Hoffnung auf ein tausendjähriges Reich Gottes auf Erden, geprägt von Gleichheit, Gerechtigkeit, Brüderlichkeit und Liebe. Aus dieser Quelle sollten später noch viele kirchliche Rebellenbewegungen schöpfen.

Nun blieben Ideen wie die von Karpokrates, Ambrosius, Chrysostomus, Augustinus und anderer fast immer ohne praktische Konsequenzen. Die christlichen Gemeinden lebten anfänglich ohnehin in einer Art Urkommunismus, und das Gros der Bevölkerung erreichte diese Lehren kaum. Allenfalls kleinere Gruppen nahmen sich derartige Predigten zu Herzen und folgten Männern wie *Basilius*, der um 370 die Vision einer Stadt der Nächstenliebe und Fürsorge propagierte. Herausgekommen ist dabei eine Reihe von Klöstern. Überdies wurden die frühen kirchenkritischen Denker in der Regel entweder entmachtet oder aber korrumpiert. Eine Ausnahme bildet die staats- und kirchenkritische Bewegung der *Donatisten*, die im 4. und 5. Jahrhundert in der nordafrikanischen Provinz Numidien die *soziale* Rebellion der verarmten Pachtbauern gegen die Großgrundbesitzer inspirierte und in Vielem wie eine Vorwegnahme der deutschen Bauernkriege erscheint. Es kam zu Steuerstreiks, Landbesetzungen, und schließlich zu bewaffneten Konflikten mit dem Römischen Imperium. Bischof Donatus, im Jahre 314 als »Basiskandidat« gegen den Favoriten Roms gewählt, versorgte die Aufmüpfigen im Kampf um ihre Rechte mit biblischer Munition. Für ihn, dem der Satz »Was hat der Kaiser mit der Kirche zu tun?« zugeschrieben wird, galt das Naturrecht des Menschen mehr als das Interesse des Staates. Als der Aufstand der Donatisten und ihres militanten Flügels, der *Circumellionen*, auch auf andere römische Provinzen überzugreifen droht, greift Rom hart durch. Donatus wird nach Gallien verbannt und die Bewegung geächtet, verfolgt, ausgehungert und verleumdet.

Im 9. Jahrhundert brechen erneut aufrührerische Ideen hervor und werden zu einer breiten sozialen Bewegung: Auf dem Balkan lehnen die *Bogumilen* den Ungehorsam gegen die Obrigkeit, verlachen die Kirche und verweigern dem Adel den Dienst. Ungemein populär in der bäuerlichen Bevölkerung, schickt die Bewegung Missionare ins westliche Europa, wo ihr Beispiel auf fruchtbaren Boden fällt. Im Laufe der Jahrhunderte entsteht aus diesen Wurzeln die Bewegung der Katharer, der wir bereits begegnet sind. Auch sie folgen dem Ideal freiwilliger Armut und lehnen Herrschaft ab. Ihr Leben fassen sie als radikalen Ausstieg aus üblicher Norm und Ordnung auf: Staat, Ehe, weltliche Gerichtsbarkeit, Kriegsdienst und Eid sind ebenso verpönt wie das Töten von Menschen und Tieren. Viele Katharer wählen ein Wanderleben, und so breitet sich die Idee epidemisch aus: in Belgien, Italien, Deutschland und vor allem Frankreich ergreift die Bewegung überwiegend die städtische Bevölkerung. Verfolgt, unterdrückt und geschlagen, findet »die Ketzerei« jedoch nie ein Ende. Sie verbindet sich mit neuen Bewegungen, verändert sich, und bald lassen sich kaum mehr feste Grenzen zwischen den einzelnen Häresien feststellen. Trotz aller Verfolgung überleben sie, wie etwa die im 12. Jahrhundert entstandenen *Waldenser*, in Untergrund, Exil und Partisanenkrieg bis zur Deutschen und Schweizer Reformation und konnten so bis in unsere Tage überdauern.

Als Ende des 12. Jahrhunderts *Joachim von Fiore* den Anbruch des »dritten Zeitalters des Heiligen Geistes« verkündet, in dem alle Herren verschwinden, und das Leben pure Freude

und Lust sein sollte, ziehen zigtausende ekstatischer Menschen tanzend durch die Lande und verunsichern rechtschaffene Bürger und Kirchenobrigkeit gleichermaßen. Ähnliche Erschütterungen wie diese millenaristische Welle ruft der kompromißlose Pazifist *Franz von Assisi* hervor, dessen Radikalismus die Kirche allerdings in einem klösterlichen Orden kanalisieren kann. Im 13. Jahrhundert tauchen die *Brüder und Schwestern des freien Geistes* auf, die einem radikalen Pantheismus* anhängen und die Einheit von Gott und Natur über das weltliche Gesetz erheben. Sie berufen sich dabei auf die Worte Paulus' im Brief an die Galater: »Regiert euch aber der Geist, so seid ihr nicht unter dem Gesetz.« Mit ihrem freien Kommunismus stellen sie sich bewußt außerhalb der Gesellschaft, ihrer Sitten und Gebräuche. Eng verquickt und kaum auseinanderzuhalten waren sie mit den *Beginen und Begarden*, die sich ebenfalls in Wohn- und Arbeitsgemeinschaften praktisch organisierten. Mit den Beginen begegnen wir einer sehr frühen und außerordentlich aktiven Frauenbewegung des Mittelalters. Es gelang ihnen zunehmend, in eigenen Klöstern Freiräume für ihre feminine, pantheistische und mystische Religiosität zu erkämpfen. Die praktischen Zielvorstellungen dieser meist der Oberschicht entstammenden Frauen zielten auf wirtschaftliche Unabhängigkeit durch Arbeit in einem herrschaftsfreien Raum hin, dem Frauenkloster. Die *Schweifenden Beginen* wiederum waren nicht ans Kloster gebunden und zogen frei durchs Land. Es wird berichtet, daß sie gelegentlich unter Slogans wie »Tod der Kirche« die saturierten* Mönche aus ihren Klöstern verjagten. Die Beginen verstießen gegen die kirchlichen Auffassungen von Eigentum, Arbeit, Keuschheit und den Sakramenten. Frauen wie *Hildegard von Bingen*, *Mechthild von Magdeburg*, *Margarete von Porete* oder die dem ketzerischen Mystiker *Meister Eckhart* nahestehende *Schwester Katrei* wurden von der Kirchenhierarchie zunehmend als Bedrohung empfunden. Nachdem zunächst den Schweifenden Beginen der Garaus gemacht wurde, zwang Rom auch die Frauenklöster in den Gehorsam oder vernichtete ihre Bewegung durch Feuer und Schwert. Margarete von Porete wurde 1310 in Paris öffentlich verbrannt.

In England erheben sich 1381 die Bauern in einer Revolte gegen Adel und drückende Steuern, in deren Spitze sich der Priester *John Ball* stellt. Er verlieh dem Protest in einem berühmt gewordenen Zweizeiler Ausdruck: »Als Adam grub und Eva spann, wo war da der Edelmann?« Obwohl die Bewegung nach anfänglichen Erfolgen mit 100.000 Bewaffneten in London einmarschiert, wird sie vom König mit Versprechungen hingehalten und schließlich plump übertölpelt. Dennoch sollten die radikalen Predigten des John Ball, in denen er zur Abschaffung von Adel, Richtern, Anwälten und allen Mächtigen aufruft, um die kommunitäre Gleichheit der kommenden Gesellschaft zu sichern, über Jahrhunderte unvergessen bleiben.

1419 löst die Hinrichtung des moderaten Kirchenkritikers *Jan Hus* in Böhmen einen Aufstand aus. Waren die *Hussiten* eher autoritär-nationalistisch eingestellt, so versuchten sich im Gefolge dieser Bewegung die *Taboriten* mit der Gründung eines Gemeinwesens, das spätere Historiker als »anarcho-kommunistisches Experiment« eingestuft haben: In einem Städtchen auf einem Berg nahe Prag, nach biblischem Vorbild Tabor getauft, gründen sie eine Kommune ohne Eigentum und Steuern, in der keine Autorität außer der Bibel gilt. Sie teilen Besitz und Produktion und glauben in typisch millenaristischer Verklärung, daß das verheißene Reich, in dem alle Gesetze abgeschafft und die Erwählten unsterblich seien, nun angebrochen wäre. Singend, tanzend und oftmals auch unbekleidet ziehen sie durch

die Wälder. Angesichts solcher Verzückung kümmern sie sich nur wenig um so weltliche Dinge wie effektive Produktion und Güterverteilung, so daß das Experiment nach wenigen Jahren wirtschaftlich zusammenbricht. Einige Taboriten verlegen sich nun auf Bettelei und Diebstahl, andere gefallen sich in der Rolle des bewaffneten Armes gegen den Antichrist und rufen dazu auf, alle Adligen zu schlachten. Von dieser Wende zur Gewalt distanziert sich ein Teil der Taboriten und zieht unter *Peter Chelsicky* ins ländliche Böhmen, wo sie eine pazifistische Gemeinschaft gründen, aus der später die ›Mährischen Brüder‹ hervorgehen. In seinem Buch »*Netz des Glaubens*« interpretiert Chelsicky Staat und politische Macht als Strafe für die Erbsünde, die, wenngleich derzeit notwendige Übel, in der Gemeinschaft wahrer Christen überflüssig seien. Kropotkin zählt ihn deshalb zu den Vorläufern des Anarchismus, und Rudolf Rocker sieht in ihm gar einen frühen Tolstoi.

Vor dem Hintergrund solch bewegter Ketzerideen nimmt sich der Reformansatz eines *Martin Luther* eher zahn aus. Tatsächlich war die Luthersche Kritik an der Katholischen Kirche und den Zuständen im Deutschen Reich alles andere als radikal. In erster Linie war sie als ein Änderungsvorschlag für verkrustete Institutionen geplant, und Luther war zunächst nicht mehr als ein Ketzer unter vielen, der nur etwas mehr Glück hatte als andere. Daß seine Thesen dennoch so viel Wirbel machten und über verheerende Kriege schließlich zur Geburt einer neuen Kirche führten, lag denn auch weniger an der Originalität des Dr. Luther, als vielmehr an der päpstlichen Halsstarrigkeit und den machtpolitischen Konstellationen jener Zeit: Der Zusammenbruch des Feudalismus zeichnete sich immer klarer ab. Neue gesellschaftliche Schichten waren aufgestiegen, alte kämpften gegen ihren Untergang, und die ewig Rechtlosen forderten ihre Rechte ein. Die gesellschaftlichen Strukturen aber waren uralte und taugten nicht mehr für die neue Zeit. Der Ruf nach einer ›Reichsreform‹ wurde laut, aber nicht verwirklicht. Seit über 100 Jahren lehnten sich die Bauern im gesamten deutschsprachigen Raum gegen Armut und Rechtlosigkeit auf und griffen nun vermehrt zu den Waffen. Kaiser, Kaufleute und Kirche, Patrizier, Reichsritter und Humanisten mischten ihre jeweiligen Interessen in den Sauerteig dieses bewegten 16. Jahrhunderts. Die Reformation entfesselte in diesen widersprüchlichen Interessen Kräfte, die nicht mehr zu kontrollieren waren und auch das Ausland auf den Plan riefen. Wo immer aber der Wunsch nach wirklicher Befreiung und radikaler Veränderung der Zustände durchschimmerte, wurden die ›großen Reformatoren‹ wie Luther, Calvin oder Zwingli zu entschiedenen Verteidigern von Ruhe und Ordnung. Herrschaft, Unterwerfung und Hierarchie stellten sie nie in Frage.

Das turbulente Jahrhundert der Reformations- und Bauernkriege bringt aber auch andere Namen hervor, die typisch für jene bizarre, aus den Fugen geratene Welt sind.

Zu Beginn des 16. Jahrhunderts steht fast der gesamte süddeutsche Raum in Aufruhr. Die Bauern stellen regelrechte Heere auf und bedrängen die Obrigkeit mit einer Mischung aus Forderung, Kampf und Verhandlungstaktik. Einer dieser legendären Bauernbünde war der *Bundschuh*; seine Struktur würden wir heute ›basisdemokratisch‹ nennen. Die zwölf Artikel ihrer Statuten beklagen Unrecht und fordern Rechte, postulieren Gleichheit und Gemeineigentum, schmähen die Privilegien von Adel und Klerus – all das begründet mit dem Geist des Evangeliums. Die geistigen, geistlichen und militärischen Anführer dieser verschiedenen ›Bauernhaufen‹ wie *Florian Geyer*, *Ulrich von Hütten*, *Götz von Berlichingen*, *Wendel*

Hipler, Thomas Müntzer oder *Joß Fritz* waren keine Bauern, sondern Pfarrer, Reichsritter oder Notare, die sich der Bewegung aus durchaus unterschiedlichen Motiven anschlossen: von tief empfundenem Humanismus über Gerechtigkeitsgefühl, religiöse Überzeugung, politische Reformvisionen bis hin zu berechnendem Eigennutz war alles vertreten. Auch aus den Reihen der Bauern sind einige – wenige – Namen überliefert, die aus den Quellen aber meist als zwielichtige Gestalten hervorgehen. Desperados, wie wir heute sagen würden, die es nicht selten auf Beute und persönliche Rache abgesehen hatten. Sie sorgten mit ihrem wortradikalen Haß auf Pfaffen und Adlige zwar reichlich für den Stoff, aus dem jene Legenden sind, die später bei den Linken so beliebt wurden. Allerdings trugen ihre oft kopf- und sinnlosen Exzesse* nicht wenig dazu bei, daß aus diesem Kampf kaum Neues erwuchs. Ihr Zorn war berechtigt und ist leicht zu verstehen – und die Grausamkeiten waren auf Seiten der fürstlichen Truppen eher noch schlimmer –, er führte aber immer öfter zu Niederlagen und Diskreditierung dieser mächtigen, ruhelosen Bewegung. So konnten kaum Visionen für eine neue Ordnung gedeihen, und Pläne reichten meist nicht über den Augenblick hinaus. Der Protest machte sich an Einzelheiten fest und war, wie die Historikerin Christa Dericum schreibt, eher eine Zusammenballung revoltierender Potenzen als eine Revolution. Weder die geistige Elite noch ihre radikalisierte Basis erreichte je die visionäre Höhe etwa der alten Griechen; ihr Begriff von Freiheit kommt nicht über die Bibel hinaus. Im dritten Artikel des Bundschuh liest sich das so: »Es findet sich in der Schrift, daß wir frei sind, und wir wollen frei sein. Freilich nicht so, daß wir ganz frei und keine Obrigkeiten haben wollen. Das lehrt uns Gott nicht.«

Ein Denken jenseits von Gott war schlicht tabu. Das gilt selbst für die mit kaum gekannter Radikalität auftretenden interessanten ›Randerscheinungen‹ der Bauernkriege wie die *Wiedertäufer*, die *Kommunen von Münster* und *Mühlhausen* oder gut hundert Jahre später die *Diggers* und *Ranters*, mit denen in England die religiös inspirierten Revolten ausklingen.

Im Gefolge all dieser Unruhen flutete eine Welle der Heilserwartung durch Europa: Das ersehnte Reich von Gottes Gerechtigkeit sei angebrochen, hier und heute müsse es gelebt werden! *Wiedertäufer* zogen durch die Lande, zitierten millenaristische Prophezeiungen und verkündeten den Auserwählten die neue Zeit. Wie überall kamen die Ideen von radikaler Gleichheit und dem Ende wirtschaftlicher Knechtschaft bei den einfachen Leuten gut an. Im thüringischen Mühlhausen gelang dem bewaffneten Geheimbund Thomas Müntzers die Eroberung der Stadt, und mit Hilfe der Bauernschaft etablierte sich eine Kommune, die das praktische Experiment einer Gütergemeinschaft versuchte. 1525 wurde Müntzers Bauernarmee in Frankenhausen geschlagen. Einer der Überlebenden, der Buchdrucker *Hans Hut*, begann daraufhin, den generalisierten militanten Aufstand zu predigen. Sein Programm kam einer sozialen Revolution gleich: Christus werde das Schwert führen, um alle Sünden zu bestrafen, alle Regierungen zu vernichten und allen Besitz zu teilen. Auch nach der Hinrichtung Huts breiteten sich die Wiedertäufergemeinden weiter aus. Sie lebten in kommunitären Gruppen und lehnten die kirchlichen Riten und Sakramente ab.

Erst nach der Niederschlagung der Wiedertäuferkommune von Münster im Jahre 1535 verebbte diese Bewegung. *Jan Bockelson* (Johann von Leyden) hatte 1534 die Einwohnerschaft für seine millenaristischen Visionen gewonnen und in der westfälischen Stadt das ›neue Jerusalem‹ ausgerufen. Ein Jahr lang wurde hier ein weitreichender Güterkommunis-

mus gelebt, der sowohl die Produktion als auch den Konsum einschloß. Geld wurde abgeschafft, und allen stand alles zur Verfügung. Triebkraft dieses Experiments war indes nicht Bockelsons Liebe zur Freiheit, sondern der religiöse Wahn der ›Auserwählten‹. Das Regime der Wiedertäufer war, allen Legenden zum Trotz, durch und durch autoritär und führte zu einem neuen, tyrannischen Gesetzbuch, das den Männern die Polygamie* erlaubte und den Kindern Widerworte gegen ihre Eltern bei Todesstrafe verbot. Es gipfelte in der Krönung des Jan Bockelson zum »König der Gotteskinder und Regenten des neuen Zion«. Die aufständischen Bürger und Bauern von Münster hatten zwar bewiesen, daß sie sich von der Obrigkeit befreien und auch wirtschaftlich erfolgreich selbst organisieren konnten, aber nur um den Preis einer neuen Herrschaft, die kaum weniger tyrannisch war als die alte. Nach langer Belagerung und Hungersnot wurde Münster schließlich von bischöflichen Truppen genommen. Die Sieger hielten blutige Rache.

Nach dieser Erfahrung wurden die Wiedertäufer zu strikten Pazifisten. Besonders in Mitteleuropa gründeten sie zahlreiche Kommunen und Gemeinwesen. Der kommunitär-pazifistische Millenarist *Jakob Hutter* wurde zum Begründer einer wirtschaftlich blühenden Siedlungsbewegung in Böhmen, Mähren, Süddeutschland und Österreich. Obwohl die *Hutterer* kein Privateigentum kannten und ein relativ bescheidenes Leben führten, verhalf die Solidarökonomie ihren Gemeinden zu blühendem Wohlstand. So war neben religiöser Intoleranz wirtschaftlicher Neid ein Hauptgrund, der 1622 zu ihrer Vertreibung führte. Nicht wenige emigrierten in die Neue Welt, wo ihre Kolonien in den USA und Kanada bis heute bestehen.

All das klingt nun nicht gerade sehr ermutigend und schon gar nicht nach »Frühformen der Anarchie«. Vergessen wir aber nicht, daß wir uns auf die Suche nach *Essentials* begeben hatten. Versuchen wir deshalb ein Resümee:

Fast alle Aufstandsbewegungen haben auffällige Übereinstimmungen. Es geht stets um die Wiedererlangung oder Verteidigung von ›Freiheit‹. Freiheit bedeutet dabei zunächst immer das Abschütteln konkreter Herrschaft. Sofern sich Zielvorstellungen abzeichnen, gehen diese fast ausnahmslos in Richtung Gleichheit, Gemeinschaftlichkeit und Gerechtigkeit. Oft werden, wie bei den meisten Bauernrevolten, alte Rechte eingefordert, die sich auf Kollektivität gründeten: Genossenschaften, Autonomie oder Gemeineigentum wie etwa die Allmende*. Bei den religiösen Häretikern das gleiche Bild: Leitmotiv ist hier stets das (Wiederherstellen eines als ›wahr‹ empfundenen Christentums. Und ›wahr‹ bedeutet dabei interessanterweise immer: Leben in Gemeinschaft, solidarisches Handeln, Ächtung von Reichtum, gemeinsamer Besitz, Ablehnung von Knechtschaft, kirchlicher Hierarchie und Macht, Achtung vor dem Leben, Liebe zu den Menschen und – in den Grenzen einer intuitiv empfundenen göttlichen Ethik – die Freiheit des Geistes und meist auch des einzelnen Menschen. Das liest sich fast wie ein anarchistischer Forderungskatalog aus dem 19. Jahrhundert, wenn – ja, wenn der Liebe Gott nicht ständig zwischen den Zeilen hervorgucken würde.

Der *Gottesbegriff* ist daher der Schlüssel zum Verständnis all dieser Rebellionen.

Vermutlich können wir die einfache Tatsache heute nicht mehr nachvollziehen, daß das Mittelalter eine Ära war, in der ein Denken außerhalb des Rahmens ›Gott‹ gar nicht stattfand. Gottloses Denken war buchstäblich nicht denkbar. »Gott« stand hierbei nicht in erster

Linie für ein *religiöses* Objekt, er war vor allem anderen das einzig vorhandene *Erkenntnis-system*. Jenseits dieses Bildes gab es einfach nichts, und basta. »Gott« war gleichbedeutend mit »Weltbild«.

Heute ist Religion Privatsache. Nicht jeder Gottgläubige ist religiös. Nicht jeder Religionsfeind ist Atheist. Atheisten können den unterschiedlichsten Philosophien anhängen. Aber versuchen wir doch einmal, uns heute irgendeine soziale oder politische Bewegung außerhalb *unseres* modernen Weltbildes vorzustellen! Zweifeln Sozialdemokraten, islamische Fundamentalisten, Faschisten, Christen, Anarchisten, Woodo-Anhänger, Kommunisten, Buddhisten, Liberale, Existentialisten, Esoteriker oder Materialisten daran, daß ein Flugzeug deshalb fliegt, weil die Kräfte gemäß dem Newton'schen Gesetz wirken? Oder, daß sich die Erde um die Sonne dreht? Oder, daß der Mond Ebbe und Flut bewirkt? Daran glaubt sogar der Papst.

Die Rolle aber, die in unserem Weltbild heute die Naturwissenschaften spielen, spielte früher Gott. Gewiß zweifeln viele moderne Menschen an wissenschaftlichen Erkenntnissen, vielleicht hat Newton ja gar nicht recht, und wer versteht schon Einstein! Wissenschaftskritik gibt es *en masse* und zum Teil mit Recht, aber dennoch – und darauf kommt es an – denken wir alle im Rahmen unseres heutigen Erkenntnis-systems. Natürlich auch Einstein, auch jeder fromme Katholik und sogar die Esoteriker, die mehr als alle anderen so gerne mit logischen Analogieschlüssen überzeugen möchten.

Gerade darum ist die Idee des »Naturrechts« so wichtig, jener »Trick mit Folgen«, der bei den Kynikern und der Stoa auftaucht: Gott ist Natur und Natur ist Vernunft! Jemand konnte im Mittelalter von genau den gleichen Idealen, Gefühlen und Gedanken befallen sein wie ein Anarchist des 20. Jahrhunderts – er wäre dennoch kaum in der Lage gewesen, zu einem »Weltbild ohne Gott« zu gelangen, selbst wenn derselbe Mensch heute vermutlich Atheist wäre. Ebenso wenig, wie heute ein Anarchist zu einem »Weltbild ohne *Natur*« gelangen kann. Gewiß kann er die *Naturwissenschaften* kritisieren, aber trotzdem bleibt er im Rahmen unserer heutigen positiven Erkenntnis. Genauso hätte er vor tausend Jahren die Religion kritisieren können, nicht aber die Idee »Gott« leugnen – denn das hätte geheißen, alles zu negieren, was vorstellbar war. Max Nettlaus Vermutung, die Angst vor Verfolgung hätte viele Denker des Mittelalters daran gehindert, ihre Kritik schärfer zu formulieren, muß wohl relativiert werden. Klare Geister und mutige Visionäre wie *Meister Eckhart*, *Giordano Bruno*, *Margarete von Porete*, *Erasmus von Rotterdam*, *Galileo Galilei*, *Kopernikus* und ungezählte andere scheuten sich nicht, das aufzuschreiben, was sie dachten. Für viel weniger kam man damals ohnehin auf den Scheiterhaufen. Deshalb dürfen wir, selbst wenn sie waschechte Vorläufer moderner Naturwissenschaft waren, den Bezug vieler Denker auf eine göttliche Ordnung kaum als taktische Tarnung verstehen, um sich vor Verfolgung zu schützen. Es finden sich im Mittelalter nicht deshalb keine »Atheisten«, weil es keine gegeben hätte, sondern weil sie selbst sich gedanklich unmöglich so hätten definieren können.

Wir tun deshalb gut daran, an vielen Stellen, an denen bei kritischen Denkern des Mittelalters der Begriff »göttlich« auftaucht, diesen als ein *Axiom** zu verstehen, gerade so, wie wenn heute jemand »natürlich« sagt. So manche merkwürdige Einschränkung des Freiheitsbegriffes erscheint dann in einem anderen Licht. Lesen wir in alten Quellen, daß die Freiheit des Menschen dort ihre Grenzen findet, wo sie gegen göttliche Ordnung verstößt, so müssen

wir ›übersetzen‹, daß unsere Freiheit an den Grenzen der Natur endet. Das klingt dann auf einmal nicht nur verständlich, sondern sogar sehr vernünftig. Über diese Grenzen der Natur und ihr Wesen können wir trefflich streiten, ebenso wie die Menschen des Altertums über das Wesen Gottes und dessen Grenzen streiten konnten. Darüber zu streiten, ob es Gott gab, müssen wir uns aber so abwegig vorstellen wie heute ein Streit darüber, ob es Natur gibt.

Unter diesem Aspekt müßten wir also unsere kritische Wertung jener Bewegungen wiederholen, und nun wird es wirklich interessant. Die Frage, an der die libertäre Trennungslinie dann verlief, wäre dann nämlich die, ob Gott jeweils als religiöse Figur oder als ordnendes Prinzip verstanden wurde. War er Tyrann oder Natur, das angsteinflößende Übermonster mit Rauschbart oder die Tatsache, daß das Jahr vier Jahreszeiten hat? Dieser Prüfstein sollte auf jede einzelne der Bewegungen und Philosophien angewandt werden, die wir kennengelernt haben, wenn wir ihren Gehalt an ›Anarchismen‹ beurteilen wollen. Je stärker dabei ›gottgewollte Ordnung‹ als Synonym für ›natürliche Harmonie‹ verstanden wurde, desto näher stand der Geist solcher Bewegungen den Positionen des heutigen Anarchismus. Je kritischer sie sich dabei von der Bibel entfernten, desto mehr ähnelten sie heutigen Libertären, die einen wissenschaftskritischen Ansatz vertreten. Nur sehr wenige große Geister besaßen seinerzeit die Bildung und den Willen, die Welt zu verstehen und dabei die Bibel gegen den Strich zu lesen. Von rebellischen Bauern, von denen kaum einer lesen konnte, dürfen wir zu einer Zeit, als die ersten Bibelübersetzungen noch druckfrisch waren, solche intellektuellen Leistungen nicht erwarten. Ihnen entsprang der Geist von Empörung und Revolte.

Interessant ist letztlich, daß das, was sich beide – kritische Denker und empörte Rebellen – als ideale Ziele vorstellten, in wesentlichen Teilen dem nahekommt, was auch Quintessenz des modernen Anarchismus ist: Freiheit, Gemeinschaft, gegenseitige Hilfe, wirtschaftliche Gleichheit und Abscheu gegen Tyrannei. Das zeigt zum mindesten eines: daß es offenbar zu allen Zeiten einen Drang in diese Richtung gab und libertäre Ideen wohl kaum als eine ›überspannte Erfindung der Moderne‹ abgetan werden können.

Literatur: Max Nettlau: *Der Vorfrühling der Anarchie* in: *Geschichte der Anarchie*, Bd. I (überarbeitete und kommentierte Neuausgabe, hrsg. v. Heiner Becker), Aßlar-Werdorf 1993 (Berlin 1925), Bibliothek Theleme, 252 S., ill. / Peter Marshall: *Demanding the Impossible – A History of Anarchism* London 1995, Harper & Collins, 776 S. / Luciano De Crescenzo: *Geschichte der griechischen Philosophie* 2 Bde, Zürich 1985, Diogenes, 234 u. 244 S. / Hellmut G. Haasis: *Freiheitsbewegungen von den Germanenkämpfen bis zu den Bauernaufständen des Dreißigjährigen Krieges* (= Bd. I von: *Spuren der Besiegten*, 3 Bde.) Reinbek 1984, Rowohlt, 404 S. / Dietrich Schirmer (Hrsg.): *Kirchenkritische Bewegungen* Bd. I: *Antike und Mittelalter*, Stuttgart 1985, Kohlhammer, 160 S., ill. / Jens Harms (Hrsg.): *Christentum und Anarchismus* Frankfurt/M. 1988, Athenäum, 288 S. / Heiner Köchlin: *Christentum, Kirche und Anarchismus* Karlsruhe o.J., Laubfrosch, 15 S. / Christa Dericum: *Des Geyers schwarze Haufen: Florian Geyer und der deutsche Bauernkrieg* Berlin 1987, Karin Kramer, 163 S., ill. / Eileen Power: *Als Adam grub und Eva spann, wo war da der Edelmann? Das Leben der Frau im Mittelalter* vgl. Kap. 9! / Gustav Landauer (Hrsg.): *Meister Eckharts mystische Schriften* Wetzlar 1978, Büchse der Pandora, 152 S.

»Kommunikation ist das Wesen der Freiheit.
Zwang kann nicht überzeugen.
Macht die Menschen weise,
und ihr macht sie frei.«

- William Godwin -

DAS BUCH HATTE EINEN FURCHTBAR LANGEN TITEL und bereitete dem britischen Premierminister William Pitt Kopfzerbrechen. Nicht wegen der umständlichen Überschrift – so etwas war damals Mode –, sondern wegen des Inhalts. Der war brisant wie eine Ladung Schwarzpulver. Pitt erwog, den Autor verhaften zu lassen, nahm aber schließlich Abstand davon und tröstete sich mit dem Gedanken, daß »ein Buch zum Preis von drei Guineen unter Leuten, die keine drei Shilling übrig haben, nicht viel Unheil anrichten kann«. Inzwischen aber wurde es schon zum halben Preis feilgeboten, und Arbeiter taten sich zu Subskriptionsgemeinschaften zusammen, um das Werk zu erwerben. In Schottland und Irland zirkulierten erste Raubdrucke.

Die Rede ist von William Godwins Schrift »*Eine Untersuchung über das Wesen politischer Gerechtigkeit und ihr Einfluß auf allgemeine Tugend und Glück*«. Das Manuskript mit dem betulichen Titel hatte neun Jahre in der Schublade gelegen. 1793, vier Jahre nach der Französischen Revolution, war es endlich erschienen und löste sogleich beträchtlichen Wirbel aus. Dabei war es alles andere als eine Rechtfertigung der blutigen Umwälzung in Frankreich und hob sich wohltuend von der Masse demagogischer Alltagspamphlete ab, die Europa in jenen Jahren überschwemmten. Es war ein philosophisches Grundsatzwerk mit unerhört radikalen Schlußfolgerungen für das soziale Leben; streng logisch aufgebaut und inhaltlich nahezu allumfassend.

An der Schwelle zum Anarchismus: William Godwin

In der Tat hatte der 37jährige Godwin, der sich als *hack-writer* in London mit literarischer Lohnarbeit durchs Leben schlug, ohne es zu ahnen den ersten »anarchistischen Klassiker« geschrieben. In vielem kann er bis heute als Grundlagenwerk angesehen werden. Leider, so muß man sagen, haben die meisten seiner Kritiken kaum an Aktualität verloren.

Bezeichnenderweise entstammt Godwin einer alten Familie religiöser Dissidenten und genoß eine streng calvinistische Erziehung, die jedoch ebenso egalitär wie kritisch und rationalistisch war. Nach einer kurzen theologischen Karriere entwickelte er sich unter dem Einfluß von *Rousseau* und *Swift* schrittweise zu einem aufgeklärten, radikalen Atheisten, der sich wie kaum ein anderer Intellektueller seiner Zeit daranmachte, die Gesellschaft frei von religiösen oder nationalistischen Vorurteilen zu analysieren. Seine »Politische Gerechtigkeit« betrachtet nicht, wie die Werke früherer anarchoider Vorläufer, lediglich den einen oder anderen Aspekt des libertären Gedankengebäudes, sondern handelt praktisch dessen gesamte Bandbreite in einem komplett durchdachten System ab. Bei Godwin finden wir eine erste globale und in sich geschlossene Vision anarchistischer Kritik und Utopie.

Mit unerschütterlicher Sturheit geht er der Frage nach, wie der Mensch das größtmögliche Maß an Glück erreichen könne. Auf seinem Weg verwirft er Patriotismus, positives Recht und materiellen Reichtum, aber auch Religion, Unterdrückung und Unterwürfigkeit. Am Ende kommt er ganz sachlich zu der Erkenntnis, daß dies nur unter einer Bedingung zu erreichen sei: in einer Gesellschaft ohne Regierung. Dabei befaßt er sich mit Problemen der Philosophie, des Menschenbildes und der Ethik ebenso wie mit Ökonomie, Erziehung, Verwaltung, Recht, Strafe, Gewalt, Sexualität und sogar der Ökologie. Und natürlich stellt er die Frage, mit welchen Mitteln die neue Gesellschaft anzustreben und durchzusetzen sei, und nach welchen Strukturen die Menschen in ihr leben könnten. Seine Vorgehensweise ist dabei, ganz im Sinne der Aufklärung, streng rationalistisch: Godwin setzt hohe Hoffnungen in die Vernunft des Menschen; die Fähigkeit zur geistigen und sittlichen Entfaltung wachse mit der Freiheit ihrer Rahmenbedingungen. In genau diesem Maße würde Herrschaft und damit staatliche Struktur überflüssig. Noch zu Lebzeiten hat Godwin einiges von diesem ungetrübt-sachlichen Glauben an das Gute zugunsten der irrationalen Seite des menschlichen Charakters zurücknehmen müssen, womit er wiederum dem modernen Anarchismus vorgriff, der heute ebenfalls nicht mehr auf der Vernunftserwartung gründet.

Pädagogik war zeitlebens Godwins liebstes Steckenpferd. Folgerichtig sieht er diese Entwicklung als einen langen Prozeß der Reife, der sich nicht durch einen plötzlichen, gewalttätigen Umsturz der Gesellschaft erreichen lasse. Revolution ist bei Godwin eine Aneinanderreihung von Schritten. Von gängigen Reformisten unterscheidet er sich aber darin, daß er schon vor 200 Jahren Parteien als völlig untauglich betrachtet, eine Gesellschaft wirklich zu verändern. Ähnlich wie später Landauer sieht er innerhalb staatlicher Strukturen keine Zukunft. Stattdessen empfiehlt er ein Geflecht kleiner, unabhängiger Zirkel, die ihre Umgebung beispielhaft anregen sollen – eine Vorstellung, die modernen libertären Organisationstheorien mit ihren katalysatorischen Affinitätsgruppen sehr nahe kommt. Obwohl Godwin eine gewaltfreie Strategie vertritt und ein erklärter Gegner des jakobinischen Revolutionsterrors war, ist er kein absoluter Pazifist: Gewalt könne in bestimmten Situationen unumgänglich werden oder nötig sein, um Schlimmeres zu verhindern.

Anstelle der existierenden Tyrannei entwirft Godwin das Bild einer dezentralen und vereinfachten Gesellschaft, die auf dem freiwilligen Zusammenschluß freier und gleicher Individuen gründet. Für komplexere Zusammenhänge entwickelt er bereits die Idee von koordinierenden Körperschaften und Distriktföderationen; für Konflikte schwebt ihm die Einrichtung von Schlichtungsausschüssen vor, und warnend weist er auf die Gefahren von Bürokratie und Hierarchie hin – es finden sich Ideen von Rotation und Ehrenamtlichkeit aller politischen Funktionen, ebenso Minderheitenschutz und Konsensprinzip. Mit Recht werden Godwins *juries* als Vorläufer eines libertären Rätessystems angesehen.

Als Ökonom erkennt Godwin als einer der ersten den Zusammenhang zwischen Eigentum und Regierung in aller Klarheit: »Die Reichen sind die direkten oder indirekten Gesetzgeber des Staates«. Ganz wie später Proudhon unterscheidet er zwischen Eigentum und Besitz und skizziert einen freiwilligen Kommunismus für Produktion und Verteilung, in dem reichlich Platz für Genuß, Vergnügen und Muße sein sollte. Er erkennt die ambivalente Rolle des Geldes und analysiert die Widersprüche zwischen Bedürfnissen, Produktion und Kapital. Schonungslos kritisiert er die Zustände in der britischen Arbeitswelt. Geradezu visionär mutet

seine Aussage an, daß sich in einer optimal organisierten freien Gesellschaft die Arbeitszeit drastisch reduzieren ließe – auf eine halbe Stunde täglich, wie er schätzt ...

Dabei war Godwin weniger als Utopist denn als Kritiker gefürchtet. Tatsächlich widmete er den größten Teil seines Werkes den Zuständen seiner Zeit, die er allerdings nicht wie viele modisch-reformistische Zeitgenossen bloß anprangerte, sondern durchleuchtete und als Ganzes in Frage stellte. Er war ohne Zweifel ein galliger Rhetoriker. »Peitschen, Beile und Galgen – Kerker, Ketten und Folterbänke sind die beliebtesten und gebräuchlichsten Mittel, den Menschen zum Gehorsam anzuhalten«, schreibt er in seinen Überlegungen zum Strafsystem, das er als gleichermaßen unmoralisch und nutzlos darstellt: »Wer aus Gefängnissen nicht schlechter herauskommt, als er hineinging, muß entweder ungewöhnlich geübt in der Praxis der Ungerechtigkeit oder ein Mann von erhabener Tugend sein.« In seinem Roman *Die Abenteuer des Caleb Williams*, den Godwin ein Jahr später seinem ersten Bestseller folgen ließ, entlarvt er die britische Justiz in der Manier eines frühen Psychokrimis. Eine freie Gesellschaft, so Godwins Überzeugung, sollte Kriminelle nicht vernichten oder einsperren, sondern sich ihrer »mit Freundlichkeit und Sanftmut« annehmen. Ein anderes rotes Tuch war ihm das Erziehungssystem. »Nationale Erziehung hat die Tendenz, Fehler zu perpetuieren* und jedes Bewußtsein nach demselben Modell zu formen. (...) Sie lehrt ihre Schüler die Kunst, jene Lehrsätze zu rechtfertigen, die zufällig zum etablierten Wissen zählen.« Sein Lernziel ist ein anderes: Kinder zu befähigen, eine freie Gesellschaft zu erschaffen und zu genießen. Dabei stellt er den gesamten traditionellen Erziehungsansatz, der immer etwas Despotisches habe, in Frage und plädiert für Lernen aus eigenem Antrieb, wobei die Lehrenden als gleichberechtigte Partner zu verstehen seien.

»Hat man einmal angefangen, Gesetze zu geben, so findet man leicht kein Ende. Die menschlichen Handlungen sind verschieden und verschieden ist auch ihre Nützlichkeit und Schädlichkeit. Wenn neue Fälle auftreten, erweist sich das Gesetz immer als ungenügend, und man muß ständig neue Gesetze machen.« Auch die Ehe ist für Godwin »ein Gesetz und das schlechteste aller Gesetze. (...) Es wäre unsinnig, wollte man sich der Erwartung hingeben, daß zwei Menschen lange Zeit vollständig miteinander übereinstimmen könnten. (...) Das Institut der Ehe ist ein System des Betrugs. Solange ich danach trachte, eine Frau für mich allein in Anspruch zu nehmen, mache ich mich der abscheulichsten Alleinherrschaft schuldig.« Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, daß Godwin und seine Gefährtin *Mary Wollstonecraft* entgegen ihrer gemeinsamen Überzeugung durch tragische Umstände gezwungen waren, dem Druck der Gesellschaft nachzugeben und schließlich doch heirateten. Den hämischen Kritikern, die ihm vorhielten, er sei ein »Hitzkopf mit kalten Füßen«, nahmen die beiden jedoch den Wind aus den Segeln, denn sie faßten ihre Ehe als eine unfreiwillige Formsache auf und gestanden sich gegenseitig die gleichen Freiheiten zu wie zuvor. Das Glück der beiden dauerte indes nicht lange. Mary Wollstonecraft, eine der ersten großen Feministinnen der Geschichte, die 1792 ihre brillante »*Verteidigung der Frauenrechte*« geschrieben hatte, starb 1797 bei der Geburt ihrer Tochter Mary.

Das neue Jahrhundert begann düster. England, das fast ständig mit Frankreich im Krieg lag, durchlebte eine langanhaltende, dumpfe Periode reaktionärsten Patriotismus. Die Französische Revolution, inhaltlich längst gescheitert, war politisch zur Despotie Napoleons verkommen, der den von ihm begonnenen Krieg verlor. Auf Seiten der Sieger schwelgte

England im Triumph und ebnete sich den Weg zur künftigen Weltmacht. Imperialismus, Industrie und Ignoranz triumphierten. Männer wie Godwin gerieten in Vergessenheit, und Reformer aller Couleur besorgten das politische Tagesgeschäft. Es entstanden Parteien, Gewerkschaften und Genossenschaften, deren führende Köpfe sich bisweilen sogar auf Godwin beriefen, ohne jedoch jemals seine gedankliche Tiefe und radikale Globalität zu erreichen.

In bedrückenden wirtschaftlichen Verhältnissen lebte er weiterhin in London und veröffentlichte noch zahlreiche Schriften, die aber kein großes Echo mehr hervorriefen – mit einer Ausnahme: 1812 besuchte ihn der junge Poet *Percy Bysshe Shelley*, ein glühender Verehrer Godwins, der allerdings geglaubt hatte, sein Idol sei längst verstorben. Eine ebenso turbulente wie folgenreiche Begegnung, an deren Ende der revolutionär-romantische Adelsprößling Godwins Schwiegersohn wurde und diesem auch finanziell unter die Arme griff. Shelley avancierte bald zu einem der gefeiertsten britischen Dichter. Er blieb bis zu seinem frühen Tod 1822 nicht nur ein überzeugter Anhänger von Godwins Lebensphilosophie, sondern verewigte sie auch in einer Reihe unvergessener Werke. »*The Mask of Anarchy*« ist eine der ersten Allegorien*, in denen das Wort eine positive Bewertung erhält.

Als William Godwin 1836 im Alter von 80 Jahren als armer Pensionär friedlich in seinem Bett starb, waren die Männer, die später die ›Väter des Anarchismus‹ genannt wurden, noch junge Burschen in Rußland und Frankreich. Zwischen ihnen und Godwin gab es keine Verbindung – weder persönlich noch durch soziale Bewegungen. Nicht einmal sein Buch war außerhalb Englands sonderlich bekannt geworden. So begann die ganze Ideenfindung einige Jahre später praktisch noch einmal von vorne. Es sollte lange dauern, bis die anarchistische Philosophie wieder den Erkenntnisstand jenes glücklosen Schriftstellers Godwin hatte, der am Ende des 18. Jahrhunderts schon zu der schlichten Erkenntnis kam: »Kommunikation ist das Wesen der Freiheit. Zwang kann nicht überzeugen.«

Wo kam so ein Geist im Jahre 1793 her? Noch im vorigen Kapitel standen wir tief in düsteren Zeiten, wo die kühnsten Geister sich gerade mal die eine oder andere Teilfreiheit vorstellen konnten, und jede Rebellion im Rahmen göttlicher Ordnung blieb. Und nur zwei Jahrhunderte später ist das anarchistische Grundrezept plötzlich fix und fertig angerührt!? Nun, Godwin ist kein Genie, das plötzlich vom Himmel fiel. Auch er hat seine Vorgeschichte; die Zeit war einfach reif für einen wie ihn.

Schauen wir uns also an, was zwischen Reformation und Französischer Revolution passiert war: wie soziale Bewegungen sich zuspitzten, und wie sich eine diffuse libertäre Ideengeschichte langsam zu einer veritablen anarchistischen Vision verdichten konnte, die nur noch ›geboren‹ werden mußte.

Es klart auf

Im Denken des Mittelalters gab es keinen Platz für das Individuum. Im Guten wie im Schlechten war es eine Zeit kollektiver Vereinnahmung: Menschen wurden durch Gruppen definiert, zugeordnet und benutzt. Die Welt war fest gefügt und klar geordnet, es gab Gott, Kaiser, Papst, König, Edelleute, Pfaffen, Bürger und Bauern; es gab oben und unten, richtig und falsch. Das gilt *grosso modo* auch für Bereiche, in denen es weniger hierarchisch zugeht,

die freien Städte etwa mit ihrer Autonomie oder die Gilden, die auf gegenseitiger Hilfe aufbauten: alles blieb doch immer auf die jeweilige Gruppe zugeschnitten, zu der man gehörte oder nicht. Freiheiten galten nur innerhalb der Stadtmauer. Wer nicht in der Gilde war, kam nur schwer hinein, wer keinen Herren hatte, hatte auch keinen Schutz. Und wer kein Christ war, gehörte verbrannt.

Erst mit der Renaissance – der »Wiedergeburt« der Klassischen Antike im europäischen Geistesleben – beginnt sich das zu ändern: Griechische Philosophen werden übersetzt, humanistische Ideale wiederentdeckt, selbst Mode und Architektur werden nachgeahmt: Antik ist schick! Der einzelne Mensch wird nun wieder gesehen, Althergebrachtes wird hinterfragt – das regt die Phantasie an. 1516 veröffentlicht *Thomas Morus* in England sein »*Utopia*«, in dem er eine skandalös andere Phantasiegesellschaft beschreibt, die natürlich (das läßt er durchblicken) besser ist als die Despotie seines Königs und Dienstherrn Heinrich VIII. (der ihn aus anderem Anlaß später enthaupten läßt). »Utopie« wird nicht nur eine neue politische Vokabel, sondern löst auch eine literarische Mode aus, die bis heute anhält. Ein Jahr später provoziert ein Theologe namens *Luther* in Wittenberg eine Diskussionslawine, an deren Ende ein »freier Christenmensch« stehen sollte, der die Bibel endlich auch einmal selbst lesen durfte. Das Zeitalter, in der die Religion den Menschen und alles andere definierte, geht zu Ende.

Denker fangen plötzlich an zu denken, ganz und gar von vorne wie der systematische Zweifler *Descartes*, frei und ungebunden an heilige Dogmen. Dabei entdecken sie etwas Interessantes: der Mensch ist nicht statisch, also wandelbar, also auch verbesserungsfähig. Wissenschaftler betrachten die Natur, wagen ihren Augen zu trauen und ziehen ihre Schlüsse. *Galilei*, *Kopernikus*, *Kepler* und *Newton* erschüttern Lehre und Weltbild der Kirche. Das neue Stichwort heißt »Vernunft«. Das Ergebnis ist *Aufklärung*, und dieses Wort will wörtlich verstanden sein: es wird hell.

Europa entdeckt neue Kontinente, Menschen reisen, wandern aus, neue Waren gelangen ins Land, der Horizont weitet sich. Landwirtschaft und Handwerk sind nicht länger Mittelpunkt der Wirtschaft. Handel und Manufaktur gewinnen an Bedeutung, und Industrien entstehen, deren Konsequenzen alle Aspekte der kommenden Jahrhunderte prägen sollten. Nach Bürgerkrieg und Revolution ist England seit 1688 eine parlamentarische Demokratie. 1765 wird die Dampfmaschine erfunden. Wenig später besiegt zum ersten Male eine Kolonie ihr »Mutterland«: Die Bürger der Vereinigten Staaten von Amerika leben nun unter einer Verfassung, in der von »Menschenrechten« die Rede ist. Und ausgerechnet in Frankreich, dem klassischen Land des Zentralismus und der absoluten Monarchie, kippen die Verhältnisse leidenschaftlich, gewaltsam und chaotisch um: die Französische Revolution von 1789 bringt unter der hoffnungsvollen Losung »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« eine Republik hervor, die zwar den humanistischen Idealen der Aufklärung letztlich nicht gerecht wird, gleichwohl aber ihr hundertprozentiges Kind ist. Revolutionäre schneiden dem König den Kopf ab. Das ist ebenso neu wie die Tatsache, daß sie sich bald gegenseitig enthaupten sowie alle, die zu protestieren wagen: Terror im Namen der Vernunft. Das folgende Jahrhundert erlebt nach Napoleons Untergang zunächst den Versuch einer konservativen Restauration, aber die Geschichte läßt sich nicht mehr zurückdrehen. Die Saat der Aufklärung ist aufgegangen,

und mit der Industrie ist eine neue Klasse entstanden. Freiheit – was immer auch darunter verstanden wird – ist ein Thema der Massen geworden.

So hat sich in diesen drei Jahrhunderten mehr bewegt als in anderthalb Jahrtausenden zuvor.

Der an-archische Faden, den wir verfolgen, wird stetig dicker und nimmt in der Geistesgeschichte immer klarere Gestalt an: zunächst aufklärerisch, dann liberal, dann libertär und schließlich anarchistisch, mit jeweils fließenden Grenzen. Auf diesem Weg stoßen wir auf Menschen, die wir mit Fug und Recht ›Frühlibertäre‹ nennen können. Ihr Denken nähert sich mehr und mehr einer Position, die sich schon bald als ›anarchistisch‹ definieren wird. Insofern sind sie Vorläufer und nehmen wichtige Thesen mit zunehmender Schärfe vorweg. Godwin steht mit ihnen in einer Reihe. Als erster Anarchist, weil bei ihm die Globalität gegeben ist, als letzter Frühlibertärer, weil er sich noch nicht als Anarchist bezeichnete und vor allem keiner anarchistischen *Bewegung* angehörte, die es erst Jahre später gibt. Er steht buchstäblich an der Schwelle.

Frühlibertäre finden wir in diesen Jahrhunderten im Dutzend. Nur die interessantesten von ihnen können wir hier streifen.

Die Frühlibertären

Der bedeutendste Strang aufklärerischen Denkens kommt aus Frankreich. *François Rabelais*, ein ehemaliger Mönch, der in seiner satirischen Abrechnung mit den Institutionen seiner Zeit kein Blatt vor den Mund nimmt, schildert in seiner 1534 erschienenen Utopie »*Gargantua und Pantagruel*« ein herrschaftsfreies Leben in der imaginären Abtei von *Thélème*. Dort geht es antiautoritär, derb und genußvoll zu – allerdings nur für die privilegierten Mitglieder. Das Motto dieser anarchischen Vision lautet: »Tu, was du willst!«.

Deutlich libertärer ausgeprägt stellt sich Rabelais' Zeitgenosse *Étienne de La Boetie* dar. In seinem philosophischen Werk »*Diskurs über die freiwillige Sklaverei*« (1571-1573), stellt er Regierungen an sich in Frage. Menschen, so La Boetie, unterwerfen sich freiwillig der Herrschaft, für die es keinen vernünftigen Grund gebe, die aber überwunden werden könne. Seine Analyse der politischen Macht bildet eine frühe Grundlage für die Idee des ›Zivilen Ungehorsams‹ und steht somit in bester pazifistischer Tradition.

Auch im Werk *Michel de Montaignes*, einem engen Freund La Boeties, finden sich beredte Spuren libertären Denkens, allerdings besser getarnt. Seine warme Schilderung einer staatenlosen Gesellschaft der Indianer baut Shakespeare fast wörtlich in sein Drama »Sturm« ein. In dem Essay »*Über Kindererziehung*« hält Montaigne ein überzeugend antiautoritäres Plädoyer für einen Unterricht »in Güte und Freiheit, ohne Härte und Zwang«, das in der völlig unzeitgemäßen Forderung nach Blumen statt Ruten im Schulzimmer gipfelt.

Eine stark anarchisch eingefärbte Utopie liefert uns 1676 *Gabriel de Foigny*. In den »*Abenteuern des Jacques Sadeur bei der Entdeckung des Südländes*« schildert er in lebendigen Bildern das Sozialwesen der *terre australe*, in der Kirche, Staat, Eigentum und Herrschaft unbekannt sind. Die Einwohner, übrigens von zweigeschlechtlichem Wesen, stimmen sich auf einer allmorgendlichen Versammlung miteinander ab. Foigny, der sich im protestantischen Genf niederließ, verstand es, die Vorzüge dieser Gesellschaft so überzeugend zu schildern, daß die Behörden sein Buch als subversiv ansahen und ihn vorübergehend einsperrten. 1704

erschien die »Südlandreise« in deutscher Übersetzung und gilt als der Urahn der deutschsprachigen libertären Literatur. Zur beliebten Form der Utopie griff ebenfalls *François de Fénelon*, Erzbischof und Erzieher des jungen Herzogs von Burgund. In seinem didaktischen Roman »*Télémanque*« (1699) vergleicht er das Land *La Bétique* mit der Stadt *Salente*. Beide tragen starke Züge eines friedlichen libertären Kommunismus, sind im Vergleich zu Thélemé aber stark puritanisch, denn Glück entstehe durch Verzicht. Ludwig XIV. fand das gar nicht lustig und schickte Fénelon in Verbannung.

Wenig wissen wir von *Jean Meslier*, einem zornigen Dorfpfarrer, dessen um 1720 geschriebenes »*Testament*« erst nach seinem Tode veröffentlicht wurde. In scharfen Worten fällt er ein vernichtendes Urteil über Religion und Kirche, das in der Feststellung gipfelt, daß Gott einfach nicht existiert. Der antiklerikale Teil des »*Testaments*«, in dem der ehemalige Gottesmann am liebsten alle adligen Blutsauger mit den Därmen der Priester erwürgen würde, wurde später von Voltaire veröffentlicht. Wenn man weiß, daß Meslier überdies verkündet, die Befreiung der einfachen Menschen liege in ihren eigenen Händen, und dies könne nur durch eine gewalttätige soziale Revolution geschehen, wird verständlich, warum der vollständige Text erst 1865 gedruckt wurde.

Auch die beiden großen Namen der Aufklärung, Diderot und Rousseau, verdienen einen Platz unter den Ahnen freiheitlichen Denkens. Bei dem berühmten Enzyklopädisten* *Denis Diderot* blühte die Liebe zum Libertären, offenbar aus Gründen der Vorsicht, eher im Verborgenen. Im privaten Kreise vertrat er, der Mitte des 18. Jahrhunderts in der Öffentlichkeit für eine aufgeklärte Monarchie plädierte, die Meinung, daß die Natur keinem Menschen das Recht gegeben habe, über andere zu herrschen. Auch er verfaßte eine Utopie, die natürlich in der Südsee angesiedelt war und ebenfalls ein harmonisches Leben ohne Regierung und Gesetze beschrieb. Allerdings wagte er nicht, diese »*Ergänzung zur Reise Bougainvilles*« auch zu veröffentlichen. Dessen ungeachtet wurde seine *Encyclopédie* für lange Zeit Anregung und Quelle für radikales und subversives Denken.

Jean-Jacques Rousseau, dem der nicht ganz treffende Satz »Zurück zur Natur« in den Mund gelegt wird, ist sicherlich kein in der Wolle gefärbter Anarchist. Staat und Herrschaft hat er nie wirklich in Frage gestellt; Regierung jedoch ist für ihn eine künstliche Einrichtung, erschaffen von freien Menschen in der Hoffnung, das Leben zu erleichtern. Die Beziehung zwischen Herrschern und Beherrschten regele eine freie, vertragliche Vereinbarung, der *contrat social*. Den Widerspruch allerdings, wie sich Freisein und Beherrschtsein vertragen, löst er nicht. Dennoch ist seine Wirkung auf den späteren Anarchismus und viele seiner großen Theoretiker enorm gewesen. Vor allem seine Analyse des Zusammenhangs zwischen Eigentum und Herrschaft sowie seine Ansichten über Erziehung wirkten anregend. Rousseau orientiert sich an den »Gesetzen der Natur«, die er mit den realen Zuständen vergleicht, was ihn zu einem harschen Kritiker der modernen Zivilisation werden läßt. Mit einer Serie von »Diskursen«, die ab 1750 erscheinen und 1752 mit »*Émile*« ihren Höhepunkt finden, setzt er eine regelrechte Mode in Gang, die eine kollektive Sehnsucht nach dem »edlen Wilden« auslöst. Seine Wirkung auf die Herausbildung einer libertären Bewegung liegt daher weniger in der Konsequenz seiner Ideen, als vielmehr in der Breitenwirkung, die auf seiner unglaublichen Popularität beruhte.

Ein Name, der in dieser Aufzählung wohl kaum erwartet wurde, ist schließlich der des *Marquis de Sade*, von dem die meisten Menschen wohl nur den schlechten Ruf kennen, ohne ihn je gelesen zu haben. In Frankreich blieben seine Schriften bis 1957 verboten. Es ist ein Irrtum zu glauben, die Botschaft der Schriften des Marquis bestünde in »Sadismus«, worunter gemeinhin die Lust am Quälen anderer Menschen verstanden wird. Das, was er in einigen seiner Novellen an sexuellen Exzessen schildert, ist literarische Fiktion und nicht das Leben der realen Person de Sade. Insofern er aber die Bedeutung der Sexualität überhaupt erkennt, und die Folgen sexueller Unterdrückung untersucht, ist er ein Vorläufer moderner Sexualpsychologen, wie etwa Wilhelm Reich, sowie der sexuellen Revolution des 20. Jahrhunderts. Triebunterdrückung wird als eine der Wurzeln von Tyrannei erkannt. De Sade, ein antireligiöser aber sehr moralisierender Mann, forderte nicht nur die sexuelle Befreiung der Frau, er vertritt in dem 1794 geschriebenen Roman »*Juliette*« auch die Meinung, daß ein anarchischer Naturzustand allen Gesetzen und Regierungen vorzuziehen sei.

Den französischen Aufklärern haftet der Flair einer gewissen philosophischen Heiligkeit an; zumindest die Großen unter ihnen stehen in höchster Reputation*. Ihre Ideen haben die Geistesgeschichte jener Jahrhunderte tief geprägt und sind bis heute ein Begriff geblieben. Ganz so berühmt sind die Namen der *britischen* Frühlibertären nicht; vielleicht auch deshalb, weil sich unter ihnen etliche Männer befanden, die weniger schrieben und mehr handelten.

In den Wirren des englischen Bürgerkrieges entstehen unter den Oppositionskräften von Cromwells Revolutionsarmee radikale Bewegungen, in deren Visionen millenaristische Vorstellungen des Mittelalters ein spätes Revival* erfahren: die *Diggers* und die *Ranters*. Obwohl religiös inspiriert, gebärden sich diese *masterless men and husbandless women** äußerst radikal. In der *Diggers*-Kolonie, die 1649 in Surrey an der Themse entsteht, wird ohne Privateigentum genossenschaftlich gewirtschaftet. *Gerrard Winstanley*, ihr wortgewaltiger Prediger, vertrat in jenen Jahren die Meinung, daß mit Abschaffung des Eigentums auch Staat, Kirche und Armee überflüssig würden. Nach dem Ende des Experiments entwickelten die *Ranters* als radikalere Variante ein reges Eigenleben, das wilder, individualistischer und ungebundener war als das der strenggläubigen *Diggers*. In den Augen braverer Zeitgenossen galten sie schlicht als unmoralisch und ausgeflippt. Sexuell ungezwungen, ohne feste Strukturen, umherziehend und von einem individualistischen Freiheitssinn beseelt, stieß diese frühe pazifistische Subkultur auf ebensowenig Verständnis wie die gemäßigteren aber unanarchischen *Quakers*, mit denen sie oft verwechselt werden. Ihre Treffen glichen surrealistischen Happenings, und ihre wenigen Schriften waren äußerst bissige Pamphlete. Die Cromwell'sche Diktatur jedenfalls empfand sie als Bedrohung; Wortführer wie *Abiezer Coppe* und *Lawrence Clarkson* wurden unnachsichtig verfolgt.

Gesitteter benahm sich da schon *Jonathan Swift*, ein wohlhabender, blitzgescheiter Zyniker, der nur literarisch provozierte. In seinem Leben gewiß mehr ein etablierter, zeitkritischer Publizist als ein »*Anarchist*«, waren ihm libertäre Gedankengänge aber durchaus nicht fremd. Im vierten Band seiner berühmten utopischen Erzählungen von *Gullivers Reisen* (1726) stellt er die *Houyhnhnms* vor, die in einem etwas asketischen und primitiven anarcho-kommunistischen Landleben. Dem Reisenden Gulliver erklären sie ihr regierungsloses

System, in dem alle vier Jahre eine große Versammlung für den nötigen Konsens sorgt. Godwin war von den Houyhnhnms geradezu entzückt. Geschickt verbarg Swift darin seine Kritik an den europäischen Staaten, ihren Regierungen und Gesetzen, ihrem Handelssystem und ihren endlosen Kriegen. Kein Geringerer als George Orwell hat Swift einen *tory-anarchist** genannt, und seine ebenso geistreiche wie inkonsequente Haltung damit wohl treffend charakterisiert.

Der junge *Edmund Burke*, der sich nach der Französischen Revolution zum Gegner jeder Erneuerung wandelte, schrieb mit seiner »*Verteidigung der Naturgesellschaft*« 1756 ein derart starkes Plädoyer für eine an-archische Gesellschaft, daß der Text gut 100 Jahre später in den USA von *George Holyoake* als anarchistische Kampfschrift erneut herausgegeben wurde. Burke vertritt eine natürliche Ordnung der Dinge und wendet sich gegen politische Herrschaft; jede Form der Regierung ist für ihn »Anmaßung«. Auch Godwins berühmter Zeitgenosse *Thomas Payne* gehörte zu jenen Radikal-Liberalen, die am Rande an-archischer Ideen wandelten; für ihn blieb jedoch die Frage des Eigentums zeitlebens unantastbar. Mit »*Common sense*«*, das 1776 erschien, wurde er zu einem *Ghostwriter* der Amerikanischen Revolution. Für Payne steht die Idee von »Gesellschaft« gegen die von »Regierung«, die er als Ursache vielen Übels ansieht. Schärfer noch als der große Liberale *John Locke* kommt er zu der Forderung einer »minimalen Regierung« und begründet damit eine Tendenz, die in den USA eine lange und tiefe Tradition entwickelt hat. Auf diese Richtung berufen sich heute etwa die ultraliberale *Libertarian Party*, die trotz ihrer Staatskritik eigene Präsidentschaftskandidaten nominiert, oder der als »Rechter Anarchist« bezeichnete Ökonom *Murray Rothbart*.

Als letzter britischer Frühlibertärer aus Godwins Zeit sei *William Blake* genannt, dessen bissige Prosa damals sehr populär war. »Jeder Mensch haßt Könige«, schrieb er, oder »Gefängnisse sind aus den Steinen des Gesetzes gebaut, Bordelle aus den Steinen der Religion«. Dabei war der Kirchenkritiker ein überzeugter Christ, für den Jesus ein aufrechter Rebell war, der »aus eigenem Impuls und nicht nach Gesetzen« handelte. Autorität war für Blake die größte Ursache für Ungerechtigkeit. Die repressive Struktur des Staates fördere nicht das Glück der Menschen, sondern hindere sie an der Entfaltung ihres »göttlichen Potentials« freier Brüderlichkeit.

Deutschland steht in diesem bunten Reigen libertären Denkens übrigens nicht völlig abseits. Die Namen dürften allerdings für einige überraschend sein. Neben dem unfreiwillig als bürgerlicher Benimm-Apostel bekannt gewordenen *Freiherr von Knigge*, der sich bei näherem Hinsehen als veritabler Libertärer entpuppt, ist hier vor allem *Wilhelm von Humboldt* zu nennen, nachmaliger preußischer Erziehungsminister und Gründer der Universität zu Berlin. 1772 veröffentlichte er eine Denkschrift mit dem Titel »*Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*«. Der Mensch ist für ihn kein dumpfer Untertan, sondern ein kreatives Individuum, das zu seiner Entfaltung der Freiheit bedarf. Freiheit muß daher oberstes Prinzip eines politischen Systems sein. Die Rolle des Staates achtet Humboldt hierbei gering. Er behandle seine Untertanen wie Kinder und bremsen ihre Initiative. Allenfalls käme ihm noch die Rolle eines »Nachtwächters« zu, der darüber wacht, daß keine schlimmen Exzesse geschehen. In Humboldts Ansichten spiegelt sich das Weltbild der Aufklärung wider, insbesondere *Leibniz*'s Lehre von der Verbesserungsfähigkeit des Menschen. Trotz seines Ausflugs in libertäre Höhen blieb er auf Dauer im liberalen

Lager. Max Nettlau beurteilte seine Arbeit über die Grenzen des Staates als »eine kuriose Mischung aus essentiell anarchistischen Ideen und autoritären Vorurteilen«.

Immanuel Kant schließlich gebührt das Verdienst, eine erste ernstzunehmende politische Einordnung des Wortes ›Anarchie‹ geleistet zu haben. Der belesene Professor, der seine Heimatstadt Königsberg zeitlebens nicht verließ, versuchte eine theoretische Bestimmung der politischen Zustände ›Anarchie‹, ›Despotismus‹, ›Barbarei‹ und ›Republik‹ anhand ihres Verhältnisses zu den Prinzipien ›Freiheit‹, ›Gesetz‹ und ›Gewalt‹, auf denen jede organisierte Gesellschaft beruhe. Wenn wir verstehen, daß Kant unter ›Gewalt‹ die Autorität versteht, die nötig ist, etwas durchzusetzen, und unter ›Gesetz‹ regelnde Ordnung, so erstaunt seine Definition von ›Anarchie‹ nicht: »Anarchie ist Gesetz und Freiheit ohne Gewalt«. Das klingt erstaunlich positiv, aber zweierlei darf hierbei nicht vergessen werden: Das Wort Anarchie bedeutet für Kant noch keineswegs eine politische Theorie oder soziale Utopie, sondern steht, ganz wie seinerzeit gebräuchlich, für einen Zustand der Unordnung im Staate. Insofern dürfen wir darin keine Wertung einer Weltanschauung sehen, die es damals noch gar nicht gab. Vor allem aber war Kant kein Anhänger solcher Art »Anarchie«, sondern zählte sie zu den drei »falschen Staatsformen«. Die für ihn richtige Staatsform ist die, in der alle drei Elemente – Gesetz, Freiheit und Gewalt – vertreten wären: die Republik.

Ein Wort wandelt sich

Freilich war das schon eine sehr aufgeklärte Sichtweise des Begriffes Anarchie, der, wie wir uns erinnern, seit den alten Griechen negativ überliefert war, und dessen weitere Entwicklung wir nicht näher verfolgt hatten.

An dem negativen Beigeschmack hatte sich auch im christlich geprägten Sprachgebrauch der folgenden Epochen nichts geändert. Zur Zeit der Kirchenväter wird das Wort kaum gebraucht, und wenn, dann wie bei *Theodoretus Cyrrhensis* als »niemand unterworfenen Macht«. Im Mittelalter wird der Begriff wiederholt biblisch benutzt. Er steht für »Anfang« und umschreibt sinnbildlich den Urzustand vor der Schöpfung, in anderen Fällen auch für »Gottlosigkeit«. Einzig *Nicolaus von Oresme*, der Aristoteles ins Französische übersetzt, liefert 1571 eine politische Definition als »Freilassung von Sklaven« und führt »Anarchie« als Fremdwort in die europäischen Nationalsprachen ein. Seit dem 16. Jahrhundert wird das Wort zum philosophisch-politischen Begriff, der einen Zustand ohnmächtiger Unordnung durch fehlende Autorität bezeichnet. Also durchweg negativ und nur insofern an soziale Bewegungen gebunden, als man diese mit dem Begriff verbindet und beschimpft. So bei *Erasmus von Rotterdam* und *Calvin*, die mit diesem Wort die Wiedertäufer diffamieren wollen. Vor der Gefährlichkeit der »Anarchie« warnt *Stephan Gardiner*, der Legat Heinrichs VIII., seinen Herrn. Er hat sie bei jenen entdeckt, die behaupten, der Mensch sei nur Gottes Gesetz und der Natur untertan – womit er ja durchaus richtig lag. Anfang des 17. Jahrhunderts wird der Begriff zunehmend akademisch verwendet, erweitert sich – wie schon zeitweise in der griechischen Antike – um die Bedeutung der »Zügellosigkeit«, und wird munter in alle möglichen polemischen Debatten geworfen. Er bezieht sich nun auf Atheismus, Barbarei und Wiedertäufertum, die allesamt zum Ziel hätten, die Monarchie in »Demokratie und Anarchie« zu stürzen – zwei Begriffe, die hier wohlgerne als Schreckenswörter gemeint

sind und zusammen benutzt werden! Der Bischof von Winchester, *Thomas Cooper*, nannte seine Gegner ohne Zögern »pestilente Anarchisten Satans«. Mit der Aufklärung wird der Begriff der Anarchie als Ohnmacht des Staates zwar weiterhin negativ benutzt (auch von den Frühlibertären, deren Ideen dem modernen Anarchismus ja durchaus nahe stehen!), aber je staatskritischer die Haltung des betreffenden Autors, desto differenzierter fällt die Beurteilung eines solchen »anarchischen Zustandes« aus. Diderot, Rousseau und Mirabeau zögen selbst eine solche Art von »Anarchie« dem Zustand der Despotie vor. Das gleiche gilt für Godwin, der paradoxerweise der erste Anarchist war, sich aber nie so genannt hätte. Erst bei seinem Schwiegersohn Shelley erfährt das Wort *anarchy* eine positive Wendung, indem sie die Unterdrückten zum Triumph der Befreiung führt. Mit der Französischen Revolution kommt der Begriff so richtig in Mode: er wird gegen alle Arten von »Radikalen« benutzt – linke Jakobiner, die Anhänger Babeufs und Hebens und alle »unkontrollierbaren Elemente«. 1797 enthält der Eid, den die Mitglieder des »Rats der 50« schwören müssen, den Passus »Haß den Königstreuen und der Anarchie!«. Zur gleichen Zeit führt *Wieland* das Wort »Anarchisten« in Deutschland ein, um damit »Freiheitsschwärmer« zu bezeichnen. *Josef Görres* dürfte der erste im deutschen Sprachraum gewesen sein, der »Anarchie« positiv verwendete und in seine religiös-soziale Herrschaftstypologie einbaute. 1796 verteidigt der junge *Friedrich Schlegel* das Recht der Rebellion gegen eine Despotie, da er die Tyrannei für ein »ungleich größeres politisches Übel als selbst die Anarchie« hält. Im Jahre 1801 sieht er das schon differenzierter: Die Anarchie, das heißt, die »absolute Freiheit«, ist für ihn nun der Endzweck des Menschen, wenn auch nur als ein anzustrebendes Ideal, das »durch Annäherung erreicht werden kann«.

Diese Wandlung des jungen Schlegel ist geradezu symbolisch für den Paradigmenwechsel in jenen Jahren: Einerseits verdichtet sich offenbar ein »libertäres Klima« das anarchistische Inhalte vorwegnimmt, ohne dafür den Namen »Anarchie« zu verwenden: immer mehr Leute kommen auf immer libertärere Gedanken. Andererseits erfährt das nach wie vor negative Wort eine sprachliche Differenzierung, die sich auf diese positiven libertären Inhalte zubewegt. Es war nur noch eine Frage der Zeit, bis jemand diese beiden Begriffe zusammenbringen würde.

Die Frühsozialisten

Die Unmenge angehäufter philosophischer Ideen, durch die wir uns nun gefressen haben, könnte zu dem Irrtum führen, Anarchismus sei nichts weiter als ein schönes Gedankenspiel. Zur anarchistischen Idee aber gehören soziale Bewegung und politische Aktion. Bisher haben wir davon wenig gesehen, was vor allem daran lag, daß solche Verschmelzungen von Philosophie, Revolte und Experiment in der Frühgeschichte selten waren. Natürlich aber auch daran, daß wir zuletzt bewußt nur die Ideengeschichte untersucht haben.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts kam es jedoch vermehrt zu Ansätzen praktischer Experimente, bei denen die Nutzenanwendung einer Idee im Vordergrund stand. Etwas willkürlich wurden diese Bewegungen später unter dem Begriff »Frühsozialismus« zusammengefaßt; Marx und Engels sprachen in durchaus verächtlichem Ton auch von »utopischem Sozialismus«. Triebkraft des Handelns wurden zunehmend soziale Probleme, die sich mit der voranschreitenden Industrialisierung verschärften. Die Ideen und Erfahrungen dieser Be-

wegungen dienten später der Sozialdemokratie, dem Kommunismus und dem Anarchismus gleichermaßen als Quelle, denn damals waren die Elemente dieser drei Richtungen noch munter miteinander verquirlt. Für alle drei sind sie das Bindeglied zwischen Ideengeschichte und Bewegung. Wir hätten sie deshalb ebensogut in der Abteilung »Frühlibertäre« abhandeln können, denn an-archische Elemente lassen sich natürlich auch bei den »Frühsozialisten« nachweisen. Sie unterschieden sich von den »Frühlibertären« aber klar durch den Schwerpunkt, der auf eine praktische Umsetzung gelegt wurde – ein Aspekt, der beim theoretisch ausgereifteren Godwin beispielsweise noch völlig fehlte.

Der französische Gesellschaftskritiker *Claude Henry de Saint Simon*, ein verarmter Graf, der mit Washington im Amerikanischen Befreiungskrieg kämpfte, erkannte wie viele seiner Zeitgenossen die verheerenden sozialen Auswirkungen der Industrialisierung. Seine Kritik konzentrierte sich auf die Frage des Eigentums: das Erbrecht sollte abgeschafft und Produktionsmittel müssten Gemeineigentum werden. Wissenschaft und Industrie wären die Pfeiler einer künftigen, klassenlosen Gesellschaft, die von einer Hierarchie der Fähigsten verwaltet würde. Unschwer läßt sich hier eine Wurzel des Marx'schen Kommunismus erkennen. Saint Simon sieht die Triebkraft der Bewegung allerdings in Volksaufklärung und dem Wirken des aufgeklärten Bürgertums; die Arbeiterschaft ist für ihn eher eine zu beglückende Zielgruppe. Deshalb versammelte er einen Kreis bedeutender Persönlichkeiten um sich und inszenierte eine großartige Unterwanderung der Institutionen Frankreichs. »Saint-Simonisten« gelangten auch nach dem Tod ihres Meisters in einflußreiche Positionen und spielten um 1830 eine gewisse Rolle in der Politik. Nicht wenige der Reformer aber wurden auf ihren bequemen Posten korrumpiert oder zerstritten sich untereinander. Am Leben der Arbeiter änderte das natürlich wenig – eine negative aber wichtige Erfahrung, die man im aufkommenden Anarchismus nie vergaß: spätestens seit Bakunin wurden Anarchisten zu entschiedenen Gegnern jeglicher »Pöstchenschacherei« und noch 1970 warnten beispielsweise die deutschen Anarchisten die APO¹ eindringlich vor dem »Langen Marsch durch die Institutionen«. Das Gros der enttäuschten Anhänger Saint-Simons wandte sich in der Folge den Ideen Fouriers zu.

Charles Fourier kam durch seinen Kaufmannsberuf zu einer tiefempfundenen Abneigung gegen die »Schmarotzerrolle« seines Gewerbes und wurde zu einem profunden Systemkritiker. Seine Ansichten, besonders in jüngeren Jahren, sind deutlich libertärer als die Saint-Simons und haben Anarchisten von Kropotkin bis Bookchin beeinflusst. Fouriers Weltbild ist ebenso umfassend wie phantasievoll und widersprüchlich. Ihm schweben gänzlich neue Formen des Zusammenlebens und -arbeitens vor, mit einer dem Menschen angemessenen Ethik der Arbeit und des Genusses. Soziale Freiheit sei ohne wirtschaftliche Gleichheit nichts wert: »Wir brauchen Luxus für alle, nicht Gleichheit des Elends!« Lange vor Marx mißt er den Grad der Freiheit einer Gesellschaft an der sozialen Lage und der Befreiung der Frau. Auch zu Themen der Erziehung, Sexualität und Ökologie nimmt er Stellung und setzt sich sogar für die Rechte der Tiere ein.

Das Originelle an Fourier aber ist, daß er alle diese Ideen in dem konkreten Plan der *Phalanstères* zusammenfließen läßt. In diesen »Kolonien der Harmonie« sollen bis zu tausend Menschen gemeinsam leben, arbeiten und das Land bestellen. Basis der Arbeit sollen *Kooperativen* sein, in denen jedes Mitglied ein Recht auf Bildung, Arbeit und ein garantier-

tes »soziales Minimum« habe; höhere Leistung werde durch höhere »Dividenden« belohnt. Wichtiger ist für Fourier jedoch der Genuß: Nicht umsonst soll die Phalanstère in einer Art Palast untergebracht sein, einem Ort, wo auch Leidenschaft, Vergnügen, Überfluß und Liebe zu Hause sind. Das klingt sympathisch, aber Fouriers Vorstellungen verraten im Detail sehr oft seine Sehnsucht nach einem hedonistischen*, männlichen Aristokratentum. Zwar ist er für die Gleichstellung der Frau und erkennt richtig, daß sexuelle Befriedigung zur sozialen Harmonie beiträgt, gleichzeitig aber reglementiert er das Sexualleben in einer Art Hierarchie, die seine männliche Beschränktheit verrät. Auch seine Vorstellungen zur Erziehung sind dogmatisch und naiv. Überhaupt liegt ihm das Reglementieren sehr. Sogar den Tagesablauf in der Phalanstère beschreibt er so minutiös, daß kaum noch Platz für Eigeninitiative übrig bleibt. Das Leben der Kommune erscheint so durchorganisiert, daß es streckenweise mehr an ein sanftes Gefängnis als an ein irdisches Paradies erinnert.

Erst nach Fouriers Tod gewannen seine Ideen größeren Einfluß. Zwar erlebte er noch 1833 in Frankreich die Gründung und das Scheitern der ersten Siedlung, der »Fourierismus« aber wurde erst nach 1848 zu einer bedeutenden Bewegung. Zahlreiche Anhänger entwickelten und propagierten seine Lehre und versuchten, seine Utopien umzusetzen. Versuche wurden in der Schweiz, in England, Deutschland und vor allem in den USA unternommen, wo es zeitweise drei Dutzend Fourierscher Kommunen gab. Keine lebte indes länger als ein paar Jahre, die meisten zerbrachen an innerem Streit. Das mangelnde Vertrauen Fouriers in die Freiheit der Menschen, sein Hang zu Vorschriften und seine versteckten Hierarchien waren daran nicht schuldlos. Entscheidend aber blieb, daß in diesen frühen Kommunen Erfahrungen gesammelt wurden, die für die Zukunft wertvoll waren. Godwin kannte nur die Überzeugung durch Diskussion und blieb deshalb steril. Fourier fügte die Macht des praktischen Beispiels hinzu. Das blieb selbst nach dem Scheitern nicht ohne Folgen: der Einfluß Fourierscher Ideen von freier Assoziation und Kooperation auf die Genossenschaftsbewegung, insbesondere in Großbritannien, war enorm; sogar in Rußland fand er ein Echo. Selbst Jahrzehnte später beeinflusste Fourier noch die einschlägige Szene. Etwa die 1892 gegründete südbrazilianische Aussteigersiedlung *La Cecilia* mit ihrem idyllischen Dörfchen namens »Anarchie«, die Surrealisten der Zwischenkriegszeit oder die Subkulturbewegung der 60er und 70er Jahre.

Ein Mann, der sich auf William Godwin als seinen »philosophischen Lehrmeister« berief, war *Robert Owen*, der »Vater des britischen Sozialismus«. Tatsächlich führten die Ideen und Experimente dieses radikalen Reformers zur Geburt einer florierenden Genossenschaftsbewegung und zur Gründung der ersten Gewerkschaften des Landes. Als wohlhabender Mann erlebte er das soziale Elend in der britischen Industrieproduktion aus der Perspektive eines Direktors in der Fabrik seines Schwiegervaters. Er bricht jedoch mit seiner Klasse und gelangt zu der Einsicht, daß die bestehende Gesellschaftsordnung falsch sei: Das Individuum trage keine Schuld an Armut, Laster und Verbrechen, denn der Charakter des Menschen werde vom Milieu bestimmt. Wirtschaftliche Gleichheit sei die Voraussetzung für positive Entfaltung; Fortschritt beruhe auf der Erziehung zur wahren Erkenntnis.

Sein erstes praktisches Experiment ist daher auch die Einrichtung einer Schule für Arbeiterkinder, die er gegen den Widerstand der Kirche durchsetzt, die dem antireligiösen Unternehmer mißtraut. In den folgenden Jahren schickt er massenweise Denkschriften an

Regierungen, Ministerien und Universitäten in der Hoffnung, Verbündete für seine Vorschläge zur Reform der Arbeitszeit, der Erziehung, des Armenrechts oder zur Abschaffung der Kinderarbeit zu gewinnen. Vergebens – überall stößt er auf eine Mauer des Schweigens. 1819 zieht er die Konsequenzen und stellt sich mit seiner *“Botschaft an die arbeitenden Klassen”* auf die Seite der Arbeiterschaft. Von ›oben‹ sei keine Hilfe zu erwarten, also müsse man von ›unten‹ durch Selbsthilfe agieren. Konsumvereine, Gewerkschaften und vor allem Genossenschaftsdörfer werden propagiert. Owens Vorstellungen solcher Siedlungen sind weit praktischer und weniger extravagant als die Fouriers, und ähneln denen von Gustav Landauers *“Sozialistischem Bund”*: 500 bis 3000 Menschen sollen sich durch eine selbstverwaltete Wirtschaftsform und eigene Erziehungseinrichtungen der kapitalistischen Produktionsweise entziehen. Privateigentum beschränkt sich auf den persönlichen Lebensbereich. Für die innere Demokratie werden Räte vorgeschlagen, die sich über Delegierte und Ausschüsse mit ähnlichen Gemeinden verbinden sollen. Da er in England wenig Echo findet, geht er in die USA, wo er mit seinen Anhängern 1825 die Kommune *New Harmony* gründet. Nach drei Jahren scheitert das Experiment, und Owen kehrt enttäuscht in seine Heimat zurück. Hier sind aber inzwischen seine Ideen auf fruchtbaren Boden gefallen, und viele der neuen Gewerkschaften, die allenthalben entstehen, folgen seinen Gedanken zur Selbstorganisation. Auch Owen wird nun zeitweise gewerkschaftlich aktiv. Die Idee, gegen die Industriegesellschaft modellhafte Gegengesellschaften aufzubauen, findet allerdings wenig Anhänger. Nachdem auch die von Owen gegründete kommunistische Siedlung *Queenswood* wieder aufgelöst werden muß, zieht sich der 65 jährige resigniert zurück. Einen Tag vor seinem Tod im Jahre 1858 sagte Owen *“Ich bin meiner Zeit voraus”*. Die Erfahrungen unseres Jahrhunderts – etwa die israelischen Kibuzzim, die spanischen Kollektive oder die heutige Selbstverwaltungswirtschaft – gaben ihm darin Recht.

Anarchistisch oder libertär?

Wir sind nun in die Zeit vorgedrungen, in der sich die Theorie eines modernen Anarchismus herausbildet und bald zu einer neuen, sozialen Bewegung wird. Die Voraussetzungen hierzu waren erfüllt: geistesgeschichtlich war der Gedanke der Herrschaftsfreiheit weit verbreitet, wirtschaftliches Elend führte in der Arbeiterschaft zu wachsendem Selbstbewußtsein und auch erste praktische Erfahrungen waren schon gemacht.

Natürlich ist es naiv zu glauben, daß ab dem Moment, wo Menschen sich offen zum Anarchismus bekannten, eine klare Trennung in Anarchisten und Nichtanarchisten möglich wäre. Nicht alle Menschen, die libertär dachten und handelten, schlossen sich der neuen Bewegung an, und – leider – dachten und handelten auch nicht alle Menschen, die sich fortan Anarchisten nannten, libertär. Schon die Uneinigkeit und Widersprüchlichkeit der neuen Bewegung sorgte dafür, daß auch nach Proudhons ›anarchistischem Outing‹ viele große libertäre Geister es vorzogen, sich am Rande der Bewegung zu halten, obwohl sie deren Inhalten oder Zielen sehr verbunden waren. Die Reihe der *“Frühlibertären”* läßt sich deshalb auch im 19. Jahrhundert nahtlos fortsetzen.

So standen in England etwa der Künstler *William Morris* oder der Schriftsteller *Oscar Wilde*, in den USA *Ralph Waldo Emerson* und *Walt Whitman* dem Anarchismus nicht nur nahe, sondern waren zum Teil direkt an anarchistischen Projekten beteiligt. Die englischen

Sozialphilosophen *John Stuart Mill*, *Herbert Spencer* und *Edward Carpenter*, die genauso libertär wie liberal zu nennen sind, verteidigten alle das Recht des Individuums gegenüber dem Staat und traten für eine minimalisierte Form des Regierens ein. Auch *Henry David Thoreau*, der 1854 mit seinem Buch „Über die Pflicht des Ungehorsams gegen den Staat“ einen Grundlagentext für alle späteren Formen des ›zivilen Ungehorsams‹ schrieb, gehört in diese Reihe libertärer Aufmüpfiger, die in Amerika eine tiefe Tradition begründen konnten.

Und sicher ist hier der oft verkannte deutsche Philosoph *Friedrich Nietzsche* zu nennen, dessen zweifelhafter Ruf zu einem großen Teil darauf beruht, daß seine Schwester den schriftlichen Nachlaß scheinbar im Sinne der Nazis verwurstete. Tatsächlich aber hat kaum ein anderer härtere Worte über Staat, Nation und Religion gefunden als Nietzsche. Seine stark individualistische Philosophie des „Übermenschen“ steht gewiß in einer geistigen Verwandtschaft mit *Max Stirner*. Anarchisten wie *Benjamin Tucker*, *Emma Goldman*, *Rudolf Rocker* und *Herbert Read* haben sich von dem sächsischen Philosophen inspirieren lassen, während er von vielen anderen Libertären rundheraus abgelehnt wurde. Nietzsche hat übrigens selbst den entscheidenden Hinweis darauf gegeben, warum er sich nicht als „Anarchist“ fühlte. Trotz geistiger Nähe hielt er den Anarchismus seiner Tage für die Einmündung in einen falschen Weg, weil seine „Klagen über Andere und die Gesellschaft aus Schwäche und engeistigem Rachegefühl“ geboren seien. Für die anarchistische Bewegung Ende des 19. Jahrhunderts ist das eine durchaus treffende Kritik. In gewissem Sinne gilt sie noch heute für so manche liebgewonnene Wehleidigkeit vieler Anarchisten.

Literatur: William Godwin: *Über die politische Gerechtigkeit* (Auszüge) Berlin 1978, Libertad, 33 S. / ders.: *Enquiry Concerning Political Justice* Oxford 1971, Clarendon Press / ders.: *Die Abenteuer des Caleb Williams* München 1978, Goldmann / Pierre Ramus: *William Godwin, der Theoretiker des kommunistischen Anarchismus* Westbevern o.J. (1975?), Büchse der Pandora, 85 S. / John P. Clark: *The Philosophical Anarchism of William Godwin* Princeton, N.Y. 1977, Princeton Univ. Press, 343 S. / Ulrich Dierse: *Anarchie, Anarchismus* (15 S.) in: J. Ritter (Hrsg.): *Histor. Wörterbuch d. Philosophie* Basel u. Stuttgart 1971, Schwabe & Co, [Spalte 167-294] / Peter Christian Ludz: *Anarchie - Anarchismus - Anarchist* (S. 44-50 u. S. 55-109) sowie Christian Meier: *'Anarchie' in der Antike* (S. 50-55) in: Brunner, Conze, Koseliek (Hrsg.): *Histor. Lexikon z. politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Bd 1), Stuttgart 1972, Klett / Peter Marshall: *Demanding The Impossible*, vgl. Kap. 20! / Thomas Morus: *Utopia* Frankfurt/M. 1987, Büchergilde Gutenberg, 189 ill. / Michael Vester (Hrsg.): *Die Frühsozialisten* (Bd. I, 1789-1848) Hamburg 1970, Rowohlt, 247 S. / Charles Fourier: *Aus der neuen Liebeswelt* Berlin 1977, Wagenbach, 205 S. / Andre Breton: *Ode an Charles Fourier* Berlin 1982, Karin Kramer, 167 S. / Giovanni Rossi: *Utopie und Experiment* Berlin 1979, Karin Kramer, 322 S. / Henry David Thoreau: *Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat* Zürich 1973, Diogenes, 86 S.

1) Siehe Kapitel 37!

»Eigentum ist Diebstahl!« – Proudhon und die Anfänge des Anarchismus

–»Was sind Sie also?«

–»Ich bin Anarchist.«

–»Ich verstehe. Sie wollen sich auf Kosten der Regierung lustig machen?«

–»Keineswegs. Ich habe Ihnen nur meine wohl abgewogene und ernsthafte Überzeugung genannt. Obwohl ich überzeugter Anhänger der Ordnung bin, bin ich im vollsten Sinne des Wortes ein Anarchist.«

- Pierre Joseph Proudhon -

DIE TROSTLOSEN WINTER DER SPÄTEN VIERZIGER JAHRE brachten in Paris die größten politischen Schwärmer des neunzehnten Jahrhunderts zusammen. Stundenlang, ganze Nächte hindurch, saßen sie in ihren Spelunken und Stammcafés im *Marrais* und disputierten über die leuchtende Zukunft der Menschheit. In ihren Taschen war kaum ein *sou*, ihre Anzüge waren fadenscheinig und ihre Absteigen ungeheizt. Feuer glühte allein in ihren Herzen – der Wunsch nach Revolution. Aus fast allen Ländern Europas hatte es Legionen politischer Emigranten in die französische Hauptstadt verschlagen: Aus Preußen und dem Deutschen Reich, aus dem untergegangenen Polen, aus Italien und vor allem aus Rußland. Zwar hatte auch Frankreich ein reaktionäres Regime – den »Bürgerkönig« Louis-Philippe -, aber in Paris gab es noch einen guten Rest von Liberalität: Nischen der Freiheit, in denen man atmen konnte. Ganz Europa dämmerte inzwischen unter einer brutalen und spießigen Reaktion. Das Bürgertum war zu Geld und Macht gekommen und sonnte sich in seinem Glanz und seiner Stärke. Und überall gab es Menschen, die litten und ächzten, weil sie all das bezahlen mußten. Diejenigen, die in den Fabriken für lächerliche Löhne 12, 14 Stunden täglich arbeiteten und doch nicht davon leben konnten. Männer, Frauen, Kinder – die Arbeiterklasse oder, wie sie neuerdings genannt wurden, das »Proletariat«.

Zu den politischen Asylanten der 40er Jahre gehörte ein gewisser Herr Karl Marx, abgebrochener Jurist und promovierter Philosoph aus Deutschland, der als Beruf »politischer Journalist« angab. Ein Monsieur Alexander Herzen aus Moskau war hinzugestoßen, halb Russe und halb Deutscher, Naturwissenschaftler und Literat und soeben der Verbannung entflohen. Und ein ehemaliger Offizier aus niederem Adel namens Michail Bakunin, der Philosophie studierte, steckbrieflich gesucht ruhelos durch Europa reiste und noch nicht ahnte, daß er schon in Kürze auch aus Frankreich ausgewiesen werden würde. Leidenschaftlich diskutierten sie die Hegelsche Dialektik und erörterten Fragen revolutionärer Strategie.

Alle drei hatten unterschiedliche Ansichten, aber einen gemeinsamen Bekannten, dessen skandalöses Buch »*Was ist das Eigentum?*« in aller Munde war: *Pierre-Joseph Proudhon*. Ein Mann von einfacher Herkunft, Wandergeselle, Handwerker, Autodidakt*, ein Hinterwäldler aus der finstersten Provinz, der in kürzester Zeit mit seinen provozierenden Gedanken zum Bestsellerautor geworden war. »Eigentum ist Diebstahl«, »Anarchie ist Ordnung«, »Gott ist ein Übel« – das waren griffige Zitate Proudhons, herausgerissen aus seinen Büchern und zu geflügelten Worten gemacht.

In jenen vierziger Jahren wurde in Paris die Ursuppe des Sozialismus zusammengebraut. Marx, Herzen und Bakunin, die Proudhon natürlich gelesen hatten, machten sich mit seinen Ideen vertraut und ihn mit der deutschen Philosophie. Mit Proudhonschem Geld eröffnete der mittellose Marx ein »Büro für internationale sozialistische Korrespondenz« – Vorläufer der »Ersten Internationale«. Bakunin und Herzen wurden zu Proudhons Freunden. Die Frage, die alle gleichermaßen interessierte: Wie könnten Elend und Unzufriedenheit des Proletariats zum Geburtshelfer einer neuen Gesellschaft werden? Was waren die Ziele und welches der richtige Weg?

Es gärte und roch nach Veränderung. Im Februar 1848 entlud sich der Druck in einer ersten Revolution, vielleicht zu früh: Louis-Philippe wurde von seinem Thron geblasen – nur, um im Dezember Louis-Napoleon emporzubringen, der 1851 gegen das Parlament putschte und bald als Napoleon III. neuer Kaiser wurde ...

Ein Rückschlag, keine Frage, aber dennoch – nach der Februarrevolution war nichts mehr so wie vorher: Eine Bewegung war geboren, die nicht wieder verschwand. Die vier Männer zerstreuten sich in alle Richtungen. Herzen führte Proudhons Gedanken in den russischen Populismus* ein, Bakunin entwickelte seine Ideen weiter und machte sie international populär. In den nächsten Jahrzehnten beriefen sich immer mehr soziale Strömungen auf Proudhon: Gewerkschaften, Arbeiterbörsen, Genossenschaften, politische Clubs und vor allem der antiautoritäre Flügel der Ersten Internationalen Arbeiter-Assoziation. Als sich 1871, sechs Jahre nach Proudhons Tod, die Arbeiterschaft von Paris in der *Commune* erhob, stellten seine Anhänger die größte Fraktion. Einzig Karl Marx war inzwischen zu seinem erbitterten Gegner geworden.

Wer war dieser Proudhon, und was hatte er der Welt zu sagen?

Denker und Dickschädel

Proudhon entstammt einer jener typischen Familien armer, bodenständiger und dickschädlicher Bergbauern des französischen Jura. 1809 in Besançon geboren, muß der junge Pierre-Joseph schon mit zwölf Jahren im Gewerbe seines Vaters mitarbeiten, der eine Kneipe mit Käferei betreibt. Nebenher besucht der auffallend gescheite Junge das angesehene *Collège de Besançon*. Damit ist Schluß, als der Vater 1827 bankrott macht. Proudhon erlernt das Buchdruckerhandwerk und frönt, wann immer er kann, seinem unstillbaren Bildungshunger. Er besucht sozialistische Zirkel, lernt Charles Fourier kennen und kommt auf seiner mehrjährigen Wanderschaft mit ersten Arbeiterkooperativen in Verbindung. Zurück in der Heimat, gründet er eine Druckerei und wird unter dem Eindruck der religiösen Traktate, die er für die Diözese druckt, zum überzeugten Atheisten. Mit einer preisgekrönten Arbeit über Moses, den er interessanterweise und völlig unkonventionell als Sozialwissenschaftler und weisen Entdecker von Naturgesetzen interpretiert, gewinnt er 1838 ein Stipendium an der örtlichen Akademie. Aus Dankbarkeit widmet er ihr auch sein aufsehenerregendes nächstes Werk, »*Was ist das Eigentum?*«, das 1840 erscheint und zum Skandal wird. Entsetzt besteht die Akademie darauf, die Widmung zu streichen. Kein Wunder – die Denkschrift ist ein Frontalangriff auf die wichtigsten Säulen der bestehenden Ordnung: Eigentum und Regierung.

Ab nun wird Proudhon zu einem vielbeachteten Autor, ruhelosen politischen Organisator und originellen sozialen Querdenker. Den Rest seines Lebens bleibt er ein experimenteller

Anarchist zwischen Philosophie und Versuch, Ruhm und Gefängnis, Hoffnung und Resignation. Hierbei sieht man ihn hinter Barrikaden ebenso wie als Abgeordneten im Parlament. Er gründet eine Bank, gibt Zeitungen mit Massenaufgaben heraus, und wie ein *Workaholic* schreibt er ein Buch nach dem anderen. Als er 1865 stirbt, hinterläßt er mehr als vierzig Titel, vierzehn Bände Korrespondenz und elf Bände Notizen. Mehrere tausend Trauernde begleiten den Sarg des Mannes, der sich zu Lebzeiten selbst als »den Exkommunizierten der Epoche« gesehen hatte, unverstanden und seinen Mitmenschen entfremdet.

Damit lag er gar nicht so falsch, denn Proudhon war alles andere als ein Philosoph zum Liebhaben. In der Tat hatte er sich – auch im eigenen Lager – nicht nur Freunde gemacht. Er war zwar einer der kühnsten und bizarrsten Denker seines Jahrhunderts, aber zugleich auch von solcher Widersprüchlichkeit, polemischer Übertreibung und Wechselhaftigkeit der Ansichten, daß es bis heute selbst seinen Anhängern schwerfällt, ihm immer zu folgen. Innigste Freiheitsliebe stehen bei Proudhon unvermittelt neben tumben, reaktionären Anschauungen, scharfsinnige Analysen von bestechender Klarheit beißen sich mit vagen und unsystematischen Spekulationen.

Proudhon war kein Systematiker, sondern Spontaneist. Seine Methode glich mehr einem *Brainstorming* als dem Aufbau eines schlüssigen Modells. Es machte ihm nichts aus, für beide Seiten einer Frage gleich überzeugend Partei zu ergreifen, wenn er die Wahrheit irgendwo dazwischen vermutete. Kam er zu einer klaren Entscheidung, konnte es sein, daß er sie Jahre später recht unbekümmert wieder verwarf. Kein Wunder, daß ein ordentlicher Philosoph wie Karl Marx an solch einem chaotischen Autodidakten verzweifelte.

Proudhon hinterließ kein philosophisches System, sondern einen reichen Steinbruch an Ideen. Vor allem aber konnte er – trotz seines ruhelosen Bildungshungers – zeitlebens nie den begrenzten Horizont seiner provinziellen Herkunft überwinden. Recht treffend hat Trotzki ihn deshalb den »Robinson Crusoe des Sozialismus« genannt. Nirgends zeigt sich diese engstirnige, puritanische und rückständige Verwurzelung des schreibenden Handwerkers aus der *Franchise Comté* so sehr, wie in seinem Bild der Frau oder seinen Ansichten zur Rasse. Der Mensch sei an den Boden gebunden, von dem er stamme, und die Liebe zur Erde, auf der man geboren ist, empfindet er als natürlich, gut und harmonisch. Eine Vermischung von Rassen sei daher unnatürlich. Von der Schlechtigkeit seiner jüdischen Mitmenschen schien er ebenso überzeugt zu sein wie von der Minderwertigkeit der Frau. Es ist kaum zu glauben, aber der glühend-globale Schrei nach Freiheit scheint für den »Vater des Anarchismus« nur für mitteleuropäische Männer zu gelten! Je älter er wurde, desto wunderlicher wurden seine Ansichten. Zehn Jahre nach seinem Tod wurden unter dem Titel »*Pornokratie oder Frauen der modernen Zeit*« Fragmente aus seinem Nachlaß veröffentlicht, in denen er der Frau den Platz zuweist, der ihr seiner Meinung nach gebührt: am Herd inmitten der Familie, dem Manne vollkommen untertan. Intellektuell traut er ihr nicht viel zu. Ein erschreckendes Pamphlet, das in schreiendem Gegensatz zu dem steht, was derselbe Mensch anderswo an bahnbrechenden Erkenntnissen über Unterdrückung, Herrschaft und das Recht auf Freiheit geschrieben hat ...

Ist der Vater des Anarchismus also ein Blut-und-Boden-Rassist und reaktionärer Macho? Ein Wegbereiter des Faschismus gar? Wer das glauben möchte, müßte auch Martin Luther und die Bolschewiki, Nietzsche oder die Französische Revolution, Goethe, Wagner, Schopen-

hauer und die Brüder Grimm den frühen Nazis zurechnen, weil bei ihnen allen bezüglich Heimat, Frauen oder auch Juden Äußerungen zu finden sind, die wir heute mit Recht als reaktionär und teilweise abscheulich empfinden. Das Dilemma scheint im Falle Proudhons eher darin zu liegen, daß er am Beginn eines Denkens steht, aus dem sich der moderne Anarchismus erst noch entwickeln wird, an dem er aber gleichwohl gemessen wird. Einige anarchistische Essentials durchblickte er geradezu glasklar, andere hingegen verstand er nicht einmal ansatzweise.

Die anarchistische Bewegung ist über dieses Dilemma immer wieder gerne mit peinlichem Schweigen hinweggegangen – ein ebenso albernes wie bezeichnendes Verhalten. Es zeigt, wie schwer man sich darin tut, mit widersprüchlichem Verhalten umzugehen – einer Eigenschaft, die (angeblich mit Ausnahme der Heiligen) ja allen Menschen eigen ist. Da stellt sich doch die Frage, ob der Anarchismus Heilige braucht. Idole als Inkarnation von Tugend sind ein Mythos, der nötig ist, um Massen an eine Ideologie zu fesseln. Der Anarchismus sollte das nicht nötig haben. Vielleicht tun wir gut daran, am Beispiel Proudhon die bittere Erkenntnis zu schlucken, daß gute Ideen nicht automatisch in ihren Trägern zur ethischen Fleischwerdung gelangen müssen. Das macht uns frei dafür, auch die Ideen und Taten eines Menschen durchaus fesselnd, inspirierend und positiv finden zu können, der seiner eigenen Philosophie widersprach.

Für den Anarchismus ist insofern an Proudhon weniger die Person interessant, als vielmehr die Auswirkungen seiner zentralen Thesen.

Soziale Gerechtigkeit als Grundlage der Freiheit

In seinem Hauptwerk liefert Proudhon zunächst eine Bestandsaufnahme der bestehenden Gesellschaft, vor allem ihrer Ökonomie. Er erkennt die Entfremdung moderner Industriearbeit und brandmarkt, daß der Arbeiter mehr und mehr zu einem Automaten degradiert werde. Besitzverhältnisse, Arbeitsteilung und Geldsystem führten bei den Unternehmern zu wachsendem Wohlstand, bei der Arbeiterschaft zu materieller und seelischer Verelendung. Umfassend untersucht er sodann Entstehung, Wesen und Wirkung von Eigentum, da er in der ungerechten Verteilung des Wohlstandes die Wurzel vieler Übel sieht. Seiner Beweisführung, daß auch die besitzlosen Klassen ein Anrecht auf den erwirtschafteten Reichtum hätten, läßt er aber nun nicht die Forderung nach einer gerechteren *Verteilung* des Eigentums folgen, sondern propagiert seine *Abschaffung*. Einesteils aus moralischen Gründen, weil Eigentum insofern *Diebstahl* sei, als es aus der Ausbeutung der Besitzlosen und Rechtlosen gewonnen wird, und diese um die Früchte ihrer Arbeit betrügt. Vor allem aber, weil im Eigentum das Fundament von Herrschaft und Unterdrückung zu sehen sei, die den Menschen an der freien Entfaltung von Initiative, Kreativität und Moral hindere. *Eigentum* habe fatale Folgen. Es sei eine angemäßte Verfügungsgewalt zur persönlichen Bereicherung, ein abstraktes Prinzip. *Besitz* hingegen sei segensreich. Er diene als Voraussetzung einer individuellen oder kollektiven Nutzung der Güter zum Wohle aller. Besitz ist demnach kein theoretischer und ewiger Rechtsanspruch, sondern besteht nur so lange, wie eine Nutzung auch tatsächlich erfolgt. Proudhon denkt hierbei nicht an den Besitz privater Dinge, sondern zielt auf die Verfügungsgewalt über Boden und Produktionsmittel. Entschieden wendet er sich gegen gewisse kommunistische Vorstellungen von der Kol-

lektivierung des Privaten. Der Mensch, so Proudhon, brauche freie Entscheidung und die Wahl zwischen Alternativen – der Kommunismus gehe stattdessen davon aus, daß sich das Individuum vollständig den Interessen der Gesellschaft unterzuordnen habe.

Von dieser radikalen Kritik war es nur noch ein kleiner Schritt zu radikalen Konsequenzen, die in der Forderung nach einer neuen Gesellschaft mündeten. In dieser Suche nach einer »dritten Gesellschaftsform« entsteht der erste grobe Entwurf eines anarchistischen Systems.

Die Grundlage der Freiheit müsse soziale Gerechtigkeit sein, in der unabhängige Produzenten und Konsumenten den Austausch gleichwertiger Waren, Produkte und Leistungen verwirklichen. Die Beziehungen zwischen Menschen und sozialen Gruppen regele die *freie Vereinbarung*, die autonome Individuen untereinander und mit der Gesellschaft eingehen. Das Interesse am Austausch beruhe dabei auf Gegenseitigkeit – französisch *mutualité* – ein Begriff, der bei Proudhon eine wesentliche Rolle spielt. Zwischen den Polen absoluter Freiheit und Tyrannei gesteht der späte Proudhon hierbei auch einer wohlverstandenen »Autorität« eine regulierende Rolle zu. Stark ausgeprägt ist der Genossenschaftsgedanke: handwerkliche, bäuerliche und industrielle Kooperation soll die Initiative einzelner Kapitalisten ersetzen. Anstelle der als unsozial empfundenen Bereicherung sieht Proudhon als Antrieb zum Handeln eine Art sozialen Wettbewerbs, der um so stärker greife, je freier der Mensch sei und je mehr er sich mit der Gesellschaft identifiziere. Als materieller Anreiz bleibt die Verfügungsgewalt über die Früchte der Arbeit, die die Produzenten behalten sollen. Das ganze System schließlich würde strikt *dezentral* sein; die notwendigen Strukturen der Koordination müßten sich *föderalistisch* aufbauen, das heißt, von »unten« nach »oben«. So könne das Entstehen neuer Tyrannei verhindert werden.

Konsequenz einer solchen selbstverwalteten Gesellschaft wäre ein Verschwinden des Staates, ihr Ziel die »Anarchie«. Originellerweise packt Proudhon die positive politische Definition dieses Begriffes eher beiläufig in eine Fußnote: Schon 1840, in »Was ist das Eigentum?«, räumt er ein, daß das Wort »Anarchie« bisher als »Abwesenheit von Gesetzen« verstanden wurde und als Synonym für »Unordnung« stand. In Wahrheit aber seien der Staat und die ungleiche Verteilung des Wohlstandes die Quellen des Chaos¹. Da Herrschaftslosigkeit diese Ursachen beseitige, sei es gerechtfertigt zu sagen: *Anarchie ist Ordnung*. Selten ist ein vermeintliches Paradox knapper und schlüssiger erklärt worden. Die Originalität dieses Gedankengangs, zusammen mit der vorausschauenden Skizze einer anarchistischen Gesellschaft in ihren wesentlichen Grundzügen, begründen den Ruf Proudhons als geistiger »Vater des modernen Anarchismus«.

»Vom Geist des Proudhonismus befallen«

Der Wust neuer Ideen, den Proudhon auf den Markt der Meinungen seiner Zeit warf, hatte für viele Jahrzehnte enormen Einfluß auf das soziale Denken und Handeln, insbesondere auf die Arbeiterschaft. In Deutschland, England und den Vereinigten Staaten waren alle frühen sozialistischen Bewegungen durch die Bank vom »Geist des Proudhonismus befallen«. *Friedrich Engels* nannte seine Schrift über das Eigentum »das tiefste philosophische Werk, das ... in französischer Sprache geschrieben wurde«. 1895 spielten bei der Gründung der *Confédération Générale du Travail*, Frankreichs wichtigster Gewerkschaft, die erst nach dem

Ersten Weltkrieg unter kommunistischen Einfluß geriet, Proudhons Ideen eine prägende Rolle. *Fernand Pelloutier* schuf mit der Föderation der »Arbeiterbörsen« ein Instrument zur Selbstorganisation und Fortbildung der Arbeiterschaft, das sich an Proudhons *Mutualismus* orientierte. Nach 1870 drangen seine Ideen nach Spanien, beeinflussten eine ganze Generation von Intellektuellen wie etwa den Philosophen *Piy Margall* und legten ein wichtiges Fundament für eine starke anarchistische Arbeiterbewegung, die ab der Jahrhundertwende eine entscheidende Rolle auf der Iberischen Halbinsel spielte. Mexikanische Revolutionäre waren von ihm ebenso beeinflusst wie die russischen *Narodniki* oder *Leo Tolstoi*, der nicht nur das philosophische Leitmotiv, sondern auch den Titel zu seinem Roman »Krieg und Frieden« direkt bei Proudhon entlehnte. Bis in unsere Tage wird er immer wieder bemüht – die einen sehen ihn als geistigen Mentor des Anarchosyndikalismus, die anderen als einen Vorläufer der Soziologie; als Theoretiker des Föderalismus wird er ebenso in Anspruch genommen wie als Pate der Genossenschaftsbewegung oder Ahnherr der Selbstverwaltungsidee.

Zum ersten großen Wirbel kam es schon kurz nach seinem Tod innerhalb der 1864 gegründeten »Ersten Internationale«, in deren französischer Sektion Proudhons Ideen sehr populär waren. Hier prallten freiheitlicher und autoritärer Sozialismus erstmals mit Wucht aufeinander, was schließlich zur Spaltung in Anarchismus und Kommunismus führte. Den libertären Part in diesem Konflikt spielte Bakunin, der seine ersten anarchistischen Kicks keinem anderen als Proudhon verdankte. Sein Gegenspieler, Karl Marx, hatte sich inzwischen schon längst mit dem Mann aus Besançon überworfen. Vorbei waren die Winterabende der vierziger Jahre, in denen man respektvoll miteinander verkehrte und gemeinsam Utopien schmiedete. Die Auseinandersetzung zwischen Marx und Bakunin war bereits 25 Jahre zuvor in einer symbolträchtigen Polemik zwischen Marx und Proudhon vorweggenommen worden. Als der deutsche Kommunist den französischen Anarchisten für die Mitarbeit an seinen Projekten gewinnen wollte, antwortete Proudhon: »Machen wir uns nicht zu Führern einer neuen Intoleranz. Posieren wir nicht als Apostel einer neuen Religion, und sei es auch die Religion der Logik und der Vernunft. (...) Lassen Sie uns, wenn Sie wollen, gemeinsam die Gesetze der Gesellschaft suchen, die Wege, auf denen sie verwirklicht werden und den Prozeß, nach dem es uns gelingt, sie zu entdecken. Hüten wir uns jedoch um Himmels Willen, den Leuten nach der Zertrümmerung aller vorgefaßten Dogmen unsererseits eine neue Doktrin einzupflanzen. (...) Unter diesen Bedingungen trete ich mit Vergnügen in Ihre Assoziation ein; anderenfalls nicht.« Mit gutem Gespür hatte Proudhon die Falle der marxistischen Dogmatik gewittert und den Finger auf den wunden Punkt gelegt: die Gefahr einer kommunistischen Diktatur. Marx hat ihm das nie verziehen. Auf Proudhons Buch »*Die Philosophie des Elends*« konterte er geschickt mit der Polemik »*Das Elend der Philosophie*«, in der er Proudhon »Unwissenschaftlichkeit« vorwarf. Er ließ kein gutes Haar mehr an seinem ehemaligen Förderer und sprach ihm rundheraus seine Fähigkeiten als Ökonom und Philosoph ab. Proudhon reagierte lakonisch: »Der wirkliche Sinn dieses Werkes von Marx ist, daß er bedauert, daß ich überall gedacht habe wie er und es vor ihm gesagt habe.«

Ein Leben als Experiment

Ebenso wie seine Gedankenwelt war auch Proudhons politisches Leben eine Aneinanderreihung von Versuchen. Kurz nachdem er sich in Paris niedergelassen hat, bricht 1848 die Re-

volution gegen Louis-Philippe aus. Trotz seiner Skepsis gegenüber dieser »Revolution ohne Ideen« stellt sich Proudhon voll in ihren Dienst, hält Vorträge in politischen Clubs, druckt Flugschriften und fehlt im entscheidenden Augenblick auch nicht auf den Barrikaden der Pariser Aufständischen. Im Februar startet er seine Zeitung *Le représentant du peuple*, die in kurzer Zeit eine Auflage von 40 000 Exemplaren erreicht – für die damalige Zeit ein wahres Massenblatt, das dreimal verboten wurde und seinen Namen wechseln mußte. Kurz nach der Revolution wagt Proudhon das Experiment, die Nationalversammlung für seine Ziele zu nutzen. Immer wieder hatte er darauf hingewiesen, daß eine neue Gesellschaft durch sozialen Kampf und wirtschaftliche Organisation, nicht aber durch Putsch oder Parteipolitik zu erreichen sei. Obwohl er sich als klarer Gegner des Parlamentarismus zu erkennen gibt, wird er auf Anhieb ins Parlament gewählt. Dort versucht er mit einer Mischung aus provozierendem Protest und ernsthaften Anträgen die Möglichkeit auszuloten, den bürgerlichen Apparat in den Dienst der proletarischen Subversion zu stellen. So lehnt er den Entwurf einer neuen, liberaleren Verfassung mit den Worten ab: »Ich stimme gegen die Verfassung, nicht weil sie Dinge enthält, die ich ablehne oder Dinge enthält, die ich billige, ich stimme gegen die Verfassung, weil sie eine Verfassung ist.« Seinen eigenen Antrag auf Aussetzung aller Schulden und Kapitalgewinne würzt er mit der Drohung, daß das Proletariat dies andernfalls eben auf eigene Faust durchsetzen würde. Die verschreckten Abgeordneten kommentierten das mit dem Ausruf »Das ist der soziale Krieg!« und stimmten 691:2 dagegen. Schnell erkennt Proudhon, daß sich das Parlament weder als propagandistische Plattform eignet noch als Kulisse für entlarvende Späße – schon gar nicht als Ort, um grundlegende Veränderungen durchzusetzen. Nach wenigen Monaten kehrt er der Nationalversammlung den Rücken und zieht eine ernüchternde Bilanz: »Kaum hatte ich den Fuß ins parlamentarische Sinai gesetzt, hörte ich auf, mit den Massen in Verbindung zu stehen. Die legislative Arbeit absorbierte mich dermaßen, daß ich den Blick für das aktuelle Geschehen vollständig verlor. (...) Man muß in diesem Isolator namens Nationalversammlung gelebt haben, um zu erkennen, daß die Männer, die absolut keine Ahnung vom Zustand des Landes haben, meist genau dieselben sind, die es vertreten. (...) Die Angst vor dem Volk ist die Krankheit all derer, die auf Seiten der Autorität stehen; das Volk ist der Feind der Mächtigen.« Mit diesem frühen Parlamentarismustest machte Proudhon eine Erfahrung, die für den gesamten Anarchismus prägend werden sollte und zur Ablehnung des parlamentarischen Reformismus führte.

Dem Flirt mit dem Parlament folgte ein praktischer Versuch auf wirtschaftlichem Gebiet.

Proudhon gründete eine *Tauschbank* die zinsfreie Kredite gewährte und einen praktischen, »mutualistischen« Weg zur Überwindung der kapitalistischen Gesellschaft aufzeigen sollte. Die Bank, die keinen Eigengewinn anstrebte, stellte Anteilscheine aus, die unter allen Assoziierten wie Geld akzeptiert wurden. Ihr Gegenwert bestand in eingebrachten Waren, in deren Bewertung Arbeitszeit und Materialkosten eingingen. Die Bank sollte so einen Austausch von Leistungen frei von Spekulation und Profitinteresse ermöglichen. Vor allem sollte sie Darlehen gewähren, die in erster Linie Kleinproduzenten, Arbeitergenossenschaften und – wie wir heute sagen würden – selbstverwalteten Projekten zugute gekommen wären. Obwohl sich in kürzester Zeit 27 000 Mitglieder an dem Versuch beteiligten, kam es nicht zur praktischen Verwirklichung. Im Dezember 1848 bringt ein *coup d'état** Louis-Napoleon an

die Macht, im Januar wird Proudhon verhaftet, die Bank bricht wenig später zusammen. Es folgen drei Jahre Haft wegen Pressevergehens, in denen das autobiographische Werk »*Bekenntnisse eines Revolutionärs*« entsteht. Es sollte weder sein letztes Buch noch sein letzter Gefängnisaufenthalt bleiben ...

In der Folgezeit zieht sich Proudhon vermehrt aus dem aktuellen politischen Geschehen zurück, produziert aber unermüdlich politische Literatur und sucht Geborgenheit im Privaten. Viel Zeit widmet er seinen drei Töchtern, die ihm »zur Freude des Lebens« werden. Es sind jene Jahre, in denen sich seine Ansichten über den Wert eines »harmonischen Familienlebens« verfestigen, so wie er es sich in seiner patriarchalen Sicht und seinem traditionell geprägten Denken vorstellt und offenbar genießt. Die Idee einer punktuellen Kollaboration in Sachen Wirtschaftsreform mit Louis-Napoleon, der sich 1851 zum neuen Kaiser krönen läßt, wird schon 1852 ebenso rasch bereut wie sie geboren worden war. Das Kaiserreich bietet wenig Ansätze für neue Strategien. Die Vorstellungen des Kommunisten *Étienne Cabet*, der auf Wahlen setzt, des Sozialisten *Louis Blanc*, der einen Wohlfahrtsstaat favorisiert oder *Auguste Blanquis* Idee einer revolutionären Diktatur lehnt Proudhon sämtlich wegen ihrer autoritären Tendenzen ab. Gegen Ende seines Lebens verdichtet sich die Überzeugung, daß die Zukunft der libertären Utopie in der Entwicklung und Organisierung der Arbeiterschaft liege. Sein letztes Buch »*Von der politischen Fähigkeit der Arbeiterklasse*« ist die schlüssige Vision einer autonomen Arbeiterbewegung und ihrer Chancen, sofern sie sich von der Vormundschaft politischer Parteien und reformistischer Gewerkschaftsbürokratie befreien könne. Für die revolutionären Syndikalisten, die 1906 in der Massengewerkschaft CGT mit der *Charta von Amiens* diese Unabhängigkeit durchsetzten, war, wie *Daniel Guérin* schreibt, dieses Buch »wie eine Bibel«.

Proudhon, der nie ein guter Taktiker war, und in seinem Leben die unterschiedlichsten Strategien testete, erscheint in seinen Aktionen wie der Versuchsballon einer Bewegung, die noch hilflos nach gangbaren Wegen zu ihrer Utopie suchte. Trotz seiner Widersprüchlichkeit gelang es ihm, das Interesse riesiger sozialer Kreise auf die entscheidende Frage von Staat, Eigentum und Autorität zu lenken. Hierbei hatte er mehr Erfolg als andere Zeitgenossen. Zwei seiner Landsleute, der junge Arzt *Ernest Cæderoi* und der ehemalige Seemann *Joseph Déjacque* kamen unabhängig voneinander und etwa zur gleichen Zeit wie Proudhon zu ganz ähnlichen Ansichten, bezeichneten sich gar als Anarchisten, blieben aber zitlebens isoliert und ohne Einfluß.

Als Proudhon 1840 bei der Akademie von Besancon seine Denkschrift einreichte, war nicht einmal das Wort Anarchismus bekannt. Als er 25 Jahre später starb, gab es eine Bewegung, die dieses Schimpfwort zu ihrem Namen machte.

Literatur: Pierre-Joseph Proudhon: *Ausgewählte Texte* (Hrsg. v. Thilo Ramm) Stuttgart 1963, K. F. Koehler, 363 S. / ders.: *Eigentum ist Diebstahl* (Textsammlung) Berlin 1977, Libertad, 38 S. / ders.: *Was ist das Eigentum?* Berlin 1896, Zack, 233 S. / ders.: *Bekenntnisse eines Revolutionärs* Reinbek 1969, Rowohlt, 248 S. / ders.: *Demokratie und Republik* Karlsruhe o.J., AFB, 17 S. / ders.: *Die Volksbank* Wien 1985, Monte Verita, 53 S. / ders.: *Von der Anarchie zur Pornokratie* Zürich 1970, Arche, 47 S. / Max Nettlau: *Der Anarchismus von Proudhon bis Kropotkin* in: *Geschichte der Anarchie*, Bd. II, (vgl. Kap. 20!) 328 S., ill. / Arthur Mülberger: *Studie über Proudhon* Stuttgart 1891, G. F. Göschen, 171 S. / Karl Hahn: *Föderalismus – Eine Untersuchung zu P. J. Proudhons Freiheitsbegriff* München 1975, E. Vögel, 356 S.

Das große Ich – Stirner und der Individualanarchismus

»Wer ein ganzer Mensch ist,
braucht keine Autorität zu sein.«

- Max Stirner -

IM JAHRE 1844 ERSCHIEN IN LEIPZIG ein dickes, launiges und schwerverdauliches Buch, das von der Zensur unverzüglich verboten und beschlagnahmt wurde. Eine Woche später aber wird das Werk wieder freigegeben. Es sei, so die Zensoren, einfach zu absurd und deshalb ungefährlich. Sein »niedriger und beschränkter Standpunkt« werde überall »auf Abscheu stoßen«. Mit dieser Einschätzung lagen die Gedankenwächter allerdings daneben; sie hatten soeben einen Text lizenziert, der zu einem der meistgelesenen Klassiker moderner Philosophie werden sollte – allerdings auch zu einem der kontroversesten*. Sein glückloser Autor, der »Prophet des Egoismus«, hat daraus paradoxerweise zeitlebens keinen persönlichen Vorteil ziehen können. Immerhin kam er, was die Zensur angeht, ungeschoren davon.

Johann Caspar Schmidt hieß dieser Mann, 1806 in Bayreuth geboren und Lehrer an der privaten »Lehr- und Erziehungsanstalt für höhere Töchter« zu Berlin. Der aus ärmlichen Verhältnissen stammende Freizeitautor hatte in Erlangen und Berlin – unter anderem bei Hegel und Schleiermacher – Philosophie studiert. Obwohl er seine Lehrprüfung bestand, wurde er nach der Probezeit nicht in den Staatsdienst übernommen. Die Anstellung bei der angesehenen Privatschule der Madame Gropius hielt ihn über Wasser, zwang ihn aber auch zu einem Doppelleben, denn dort durfte nicht ruchbar werden, was der Herr Schmidt in seiner Freizeit trieb.

Das unfreie Leben eines »Freien«

In den frühen vierziger Jahren verkehrten in einer Weinstube in der Berliner Friedrichstraße einige der umtriebigensten und radikalsten Intellektuellen jener Zeit. Zu ihnen zählten neben Bruno und Edgar Bauer auch Arnold Rüge, Friedrich Engels und Karl Marx. Der Name dieses Zirkels klang wie ein Programm, er nannte sich »*Die Freien*«; bekannt wurden seine Mitglieder später allerdings unter dem Begriff »Linkshegelianer«, denn der Disput um die Lehren des großen Meisters Hegel war der gemeinsame Ausgangspunkt ihrer durchaus unterschiedlichen politischen Karrieren. Johann Caspar Schmidt gehörte diesem Kollegium an, räsionierte, disputierte und schrieb gelegentlich Aufsätze und Korrespondenzen. Sie erschienen in den Blättern der Opposition und waren mit Rücksicht auf sein delikates Arbeitsverhältnis entweder ungezeichnet oder mit dem Pseudonym *Max Stirner* versehen.

Sein Hauptwerk entstand in eben jenen kurzen Jahren beruflicher Sicherheit, intellektueller Herausforderung und privaten Glücks und trug den Titel »*Der Einzige und sein Eigentum*«. Es sollte der Gipfel seines geistigen Schaffens bleiben und den Höhepunkt seines Lebens markieren. Noch vor der Drucklegung verliert er seinen Lehrposten und ist gezwungen, sich mit Übersetzungen, Artikeln und Gelegenheitsschreiberei durchs Leben

zu schlagen. Mit dem Versuch, einen Milchvertrieb aufzubauen, macht er bankrott. Seine junge Frau Marie Dähnhardt, die er bei den »Freien« kennengelernt hatte, verläßt ihn; zweimal landet er im Schuldgefängnis. Als 1852 seine farblose und wenig originelle »*Geschichte der Reaktion*« erscheint, wird der ehemalige »Prediger der Eigenheit« noch gelegentlich in bürgerlichen Salons als kurioser Radikaler vorgeführt. Einsam und vergessen stirbt er 1856 in Berlin.

Philosoph der individuellen Autonomie

Max Stirner hat keine Anhänger um sich geschart, keine Bewegung hervorgebracht, kaum Einfluß auf das reale Leben seiner Zeit genommen. Und doch polarisiert sein Denken bis heute die Gemüter. Was war an diesem glücklosen Philosophen und gescheiterten Milchhändler so interessant?

Stirner vertrat den radikalsten Individualismus, der sich nur denken läßt. Er legte sich mit der gesamten rationalistischen Tradition der abendländischen Philosophie an. »Was soll nicht alles Meine Sache sein! Vor allem die gute Sache, dann die Sache Gottes, die Sache der Menschheit, der Wahrheit, der Freiheit, der Humanität, der Gerechtigkeit; ferner die Sache Meines Volkes, Meines Fürsten, Meines Vaterlandes; endlich gar die Sache des Geistes und tausend andere Sachen. Nur *Meine* Sache soll niemals Meine Sache sein.« Den Standpunkt der eigenen, subjektiven Erfahrung vertritt er derart konsequent, daß er als größter Egoist ebenso verschrien ist wie als Erfinder des Nihilismus*, Wegbereiter des Faschismus oder als Ahnherr des Existentialismus*. Nichts von dem trifft zu. Eigentlich hat Max Stirner nichts anderes getan, als den Standpunkt des Individuums einzunehmen und dessen Rechte über die Interessen von Staat, Religion, Masse, Ideologie, Gesellschaft, Kollektivität und Moral zu stellen. Das freilich tat er so gründlich, daß er quer zu allen geistigen und politischen Strömungen seiner Zeit zu liegen kam und eine entsprechend schlechte Aufnahme fand.

Stirner propagiert einen ichbezogenen, absolut autonomen Denkansatz. »Wer außer mir und den Menschen, auf deren Meinung ich Wert lege, hat das Recht, über mich zu bestimmen?« fragt er rhetorisch und antwortet sich selbst: »Was Du zu sein die Macht hast, dazu hast Du das Recht«. Natürlich gerät Stirner bei solcher Denkweise sofort und unweigerlich mit dem Staat aneinander, den er als fixe Idee und einen Feind der »*Eigenheit*« betrachtet: »Der Staat hat immer nur den Zweck, den Einzelnen zu beschränken, zu bändigen, zu subordinieren, ihn irgendeinem Allgemeinen Untertan zu machen. (...) Jeder Staat ist eine Despotie, sei nun Einer oder Viele der Despot, oder seien, wie man sich wohl von einer Republik vorstellt, Alle die Herren, denn das heißt nur: Einer despotisiert den Anderen.« Im Gegensatz zum Mainstream-Anarchismus aber sieht Stirner nun nicht etwa eine andere Form sozialer Gemeinschaft als Ausweg an, sondern eigentlich gar keine. Er liefert kein Modell. Sein Thema ist die Rehabilitierung des Individuums und dessen Schutz vor der Anmaßung der Gruppe, vor der Diktatur des Kollektiven. So kritisiert Stirner an Proudhon, den er gewiß zu Unrecht den »autoritären Kommunisten« zurechnet, die Neigung, »das Individuum in der Masse aufgehen zu lassen«. Das kommunistische System, so Stirner, betreibe den »Nieder-gang der Persönlichkeit im Namen der Gesellschaft«. Heraus komme dabei eine »mystische und anonyme Tyrannei«, womit er tragisch recht behalten sollte.

Stirner ist kein konstruktiver Philosoph, sondern ein ungebremster Kritiker. Er hat keine Visionen einer besseren sozialen Gemeinschaft zu bieten, denn er glaubt nicht an die Gruppe. Schon gar nicht hatte er den Anspruch, mit einem praktischen politischen Programm aufzuwarten, das viele von ihm verlangten. Zwar läßt er sich auf Spekulationen ein, daß ein von allen Menschen befolgter, konsequenter Individualismus auch zu sozialer Vernetzung selbstbewußter und starker Individuen führen könne – einer Art freiwilliger Zusammenschlüsse von Egoisten, die gemeinsame Interessen wahrnahmen, und die Stirner »Vereine« nennt. Aber gerade dieser Teil des Stirnerschen Gedankengebäudes ist sein schwächster. Für die Annahme, gesellschaftliche Konflikte würden dann weniger gewalttätig sein, bleibt er den Beweis schuldig, und nirgendwo entkräftet er den naheliegenden Schluß, daß bei ungebremstem Egoismus niemand veranlaßt sei, irgendwelche Absprachen auch einzuhalten, sobald sie keinen persönlichen Vorteil mehr bringen. Zu erwarten wäre im Gegenteil das Faustrecht des Stärkeren.

Auf die Frage der Wechselbeziehungen zwischen den Rechten des Individuums und den Interessen sozialer Gruppen gibt Stirner keine praktikable Antwort. So blieb er in anarchistischen Kreisen lange ein belächelter Außenseiter, dem lediglich ein paar unverbesserliche Individualisten folgten. Er wurde als bizarrer Exzentriker angesehen, den man nicht ernst nehmen könne. Das stimmt – aber nur, wenn man ihn auf kollektive Gesellschaftsmodelle bezieht, die Stirner jedoch nie im Sinn hatte. Es versteht sich daher von selbst, daß er an der 48er Revolution in Berlin nicht den geringsten Anteil nahm. Seine Wirkung liegt in seiner Botschaft, und die lautet: nimm dich selbst ernst, laß dich nicht von ideologischen Karren spannen, gehe nicht im Kollektiv unter und verliere nicht dein größtes Ziel aus den Augen: das Leben bewußt zu genießen. So etwas taugt nicht zum politischen Programm und ergibt für sich alleine auch keine soziale Lebensphilosophie. Stirners Bedeutung erschließt sich daher auch am ehesten aus seiner Zeit heraus; seine These wird dann als *ein* notwendiges Element zur Freiheit erkennbar – eines allerdings, das bis dahin völlig tabuisiert war. Insofern ist Stirners Beitrag auch ein geistesgeschichtliches Korrektiv.

Sein Buch erschien in einer Zeit, in der die Philosophen aller Richtungen von Kant bis Hegel, von Feuerbach bis Leibniz in irgendeiner Weise die Unterordnung des Individuums unter höhere Mächte predigten – seien es nun der Staat, das Gute, das Göttliche, das Vaterland oder die Vernunft: immer und überall zählt der Einzelne nichts, das Kollektiv alles. Entsprechend sahen die herrschende Moral und das soziale Leben aus. Nirgendwo war das Individuum ein sich selbst genügendes, für sich handelndes Subjekt, sondern stets Objekt erhabenerer Kräfte, Ziele und Interessen. Gegen diese Tendenz setzt Stirner mit allem Starrsinn, zu der ein Denker überhaupt fähig sein kann, das Recht seiner Einzigartigkeit als Individuum. Dabei greift er mit gedanklicher Kühnheit Fragen auf, die erst hundert Jahre später Thema werden sollten: das Individuum in gesellschaftlicher Entfremdung und industrieller Versklavung, die Massenpsychologie der Gleichmacherei, die Verinnerlichung kollektiver Werte durch Ideologien und Meinungsmache, das Hinterfragen hergebrachter moralischer und sexueller Werte, das Lügenmärchen des Altruismus* als Antrieb sozialen Handelns und die Selbstverleugnung des Einzelmenschen in der Massengesellschaft – fast die ganze Bandbreite der modernen sozialen Theorien und psychologischen Schulen wird bei Stirner bereits aufgegriffen. Seine Therapie ist die Selbstbefreiung des Einzelnen – ein

damals mehr als ungewöhnlicher Gedanke. Kein Wunder, daß man ihn zu Lebzeiten kaum verstand, wortreich zu widerlegen versuchte, und erst in unserem Jahrhundert in seiner ganzen Tiefe zu würdigen wußte. Camus und Sartre haben sich ihm ebenso gestellt wie Emma Goldman, Gustav Landauer, Ricarda Huch oder Max Nettlau. Letzterer stellte ihm folgendes Zeugnis aus: »Für mich gehört er keineswegs dem *engen* Individualismus an, der *nur* Individualist sein will und dadurch vom Bourgeois oder Tyrannen nicht zu scheiden ist, sondern er begründete jenen breiten, echten Individualismus, der die Grundlage jedes freiheitlichen Sozialismus ist: die Selbstbestimmung eines jeden über die Beziehungen, in die er mit anderen zu treten wünscht.«

Von der Philosophie zum »Individualanarchismus«

Nun hat Stirner keineswegs den Individualismus erfunden. Vor ihm gab es ausgeprägte Individualisten, ebenso wie nach ihm. Sein historisches Verdienst liegt vor allem darin, daß er genau zum richtigen Zeitpunkt seinen einseitigen Standpunkt in die Debatte warf – in dem Moment nämlich, als sich der moderne Anarchismus herausbildete. Stirner, der sich selbst nicht als Anarchist bezeichnete, ist mit seinem Lobgesang auf die Einzigartigkeit des Individuums sozusagen das zeitgleiche Gegengewicht zu Proudhon, der das Hohelied auf die Gemeinschaft anstimmte. Schon bei Bakunin, der in den folgenden Jahrzehnten die anarchistische Position entscheidend prägen sollte, sind beide Einflüsse deutlich zu erkennen: Er, der als Vater des »kollektivistischen Anarchismus« gilt, war nicht weniger entschieden auch Individualist. Er versucht, beide Interessen unter einen Hut zu bringen und definiert, daß ein Eigeninteresse am persönlichen Glück nur dann vollkommen sein kann, wenn auch das gesellschaftliche Umfeld für die Mitmenschen Freiheit und Gerechtigkeit beinhalte. Er bemüht also eine eher »egoistische« als eine »altruistische« Triebkraft. Dabei besteht er energisch darauf, daß ein Individuum Pflichten gegenüber der Gesellschaft nur in dem Maße übernehmen kann, als es diese Bindung freiwillig und bewußt eingeht; jederzeit müsse es sich von der Gesellschaft auch wieder lossagen können. Im Anarchismus unserer Tage spielt zunehmend die Überlegung eine Rolle, daß die Motivation zur Gesellschaftsveränderung nicht aus abstrakten Ideologien kommen sollte, sondern aus wohlverstandendem Eigeninteresse der Betroffenen. Der hierbei gebrauchte Begriff des »sozialen Egoismus« verrät eine Stirnersche Handschrift und hat nichts mit dem gewöhnlichen »parasitären Egoismus« gemein.

Zwar gibt es, seitdem 1844 das folgenreiche Buch vom »Einzigen« erschien, auch einen eigenständigen Strang innerhalb der anarchistischen Bewegung, der sich auf Stirner beruft und sich das Etikett »*Individualanarchismus*« gegeben hat. Diese wahrhaftigen »Stirnerianer« bewegen sich je nach politischer Großwetterlage und persönlichen Präferenzen zwischen stolzer Lebensattitüde, kurioser Sekte und erfrischend anregender Geistesbewegung. Besonders in den USA waren es Männer wie *Lysander Spooner*, *Benjamin R. Tucker* und *Josiah Warren*, die Stirnersches Gedankengut aufgriffen und auch sozial Stellung bezogen. In Frankreich wurden die Literaten *Zo d'Axa*, *Han Ryner* und *E. Armand* zu vielbeachteten Propagandisten des libertären Individualismus im Widerstand gegen die Industriegesellschaft. Seit der Jahrhundertwende machte sich der deutsch-schottische Schriftsteller *John-Henry Mackay* um die Herausgabe der Schriften Stirners verdient und produzierte selbst große Mengen individualanarchistischer Erbauungsliteratur.

Interessanter aber als alle »Stirnerianer« (ein Ausdruck übrigens, der Johann Caspar Schmidt eigentlich große Schmerzen hätte verursachen müssen!) scheint mir die *Wirkung* zu sein, die Stirners Ideen im Anarchismus zeitigten. Interessanterweise ergab eine Umfrage, die *Augustin Hamon* schon gegen Ende des vorigen Jahrhunderts in Anarchistenkreisen durchführte, daß sich kein Anarchist finden ließ, der sich nicht *auch* als Individualist verstanden hätte. Daniel Guérin macht denn auch als die für den Anarchismus typischen Quellen der revolutionären Energie die beiden scheinbaren Gegensätze aus: Das Individuum *und* die Massen.

Stirners »Individualismus« ist kein Sozialsystem, sondern ein Standpunkt. Sein »Egoismus« ist eine Geisteshaltung und keine Anleitung zum Schmarotzertum. Stirners Philosophie als Faustrecht auszulegen, würde nicht nur seinem Impuls freiheitlicher Rebellion widersprechen, es wäre schlicht nicht lebbar. Ein entsprechendes Sozialsystem bliebe unerträglich und entspräche auch kaum menschlichen Bedürfnissen. Deshalb sollte man den Individualanarchismus nicht als das nehmen, was er nie sein wollte: eine Anleitung zum sozialen Leben. Zwar gibt es bisweilen auch überspannte Stirnerianer, die sich mit einer gewissen ultraindividualistischen Borniertheit gerne konsequent egoistisch geben wollen, aber solche Versuche erschöpfen sich meist in der provokanten Geste und führen durchweg zu rascher sozialer Isolation.

In Wirklichkeit sind auch Individualanarchisten meist nichts weiter als nette und durchaus sozial verantwortungsvolle Leute mit hohen Ansprüchen an ihre eigene Ethik. Selbst Max Stirner, der vielgeschmähte Prophet des eiskalten Egoismus und angebliche Menschenfeind, schien im realen Leben nicht frei von romantischen Regungen gewesen zu sein. Die possierliche Widmung, die er seinem »Einzigem« voranstellte, lautete: »Meinem Liebchen Marie Dähnhardt« ...

Literatur: Max Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum* Stuttgart 1972, Reclam, 461 S. / ders.: *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung* Magdeburg 1925, Der Einzige, 19 S. / ders.: *Über Schulgesetze* Berlin o.J., Guhl, 27 S. / ders.: *Gegenwort* Westbevern 1977, Büchse der Pandora, 44 S. / John Henry Mackay: *Max Stirner – sein Leben und sein Werk* Freiburg i.Br. 1977, Mackay-Gesellschaft, 128 S., ill. / Hans Sveistrup: *Stirners drei Egoismen* Freiburg i.Br. 1983, Mackay-Gesellschaft, 112 S. / Herbert Stourzh: *Max Stirners Philosophie des Ich* Freiburg i.Br. 1978, Mackay-Gesellschaft, 99 S. / Gerhard Senft: *Der Schatten des Einzigen – die Geschichte des Stirnerschen Individualanarchismus* Wien 1988, Monte Verita, 131 S. / *Individualistischer Anarchismus – eine Autorenauswahl* Berlin 1977, Libertad, 59 S. / James J. Martin: *Männer gegen den Staat -Die Vertreter des individualistischen Anarchismus in Amerika 1827-1908* (2 Bde.) Freiburg i.Br. 1980, Mackay-Gesellschaft / John Henry Mackay: *Die Anarchisten* Leipzig 1992, Forum, 304 S. / ders.: *Der Freiheitssucher* Freiburg i. Br. 1976, Mackay-Gesellschaft, 261 S.

Empörung und Revolte – Bakunin und der kollektivistische Anarchismus

»Seit Bakunin hat es in Europa keinen radikalen Begriff von Freiheit mehr gegeben.«

- Walter Benjamin -

ACHTZEHNHUNDERTACHTUNDVIERZIG BEKAM EUROPA einen ausgewachsenen Politischen Husten. Am 23. Februar niest Paris, am 24. ist Frankreich eine Republik. Der Virus scheint ansteckend zu sein. Im Laufe des Jahres springen Aufstände und Proteste, Revolutionen und Revolutiönchen kreuz und quer durch den alten Kontinent; In Wien flieht der Kaiser, in Berlin der König, Metternich, der Architekt der monarchistischen Restauration, muß abdanken. Meetings und Barrikaden, Pulverdampf und Parlamente sind der Anfang vom Ende der alten Fürstenordnung. Allenthalben weht ein frischer Wind in den konservativen Mief, der seit Napoleons Ende wie unter einer Käseglocke auf Europa lastete. Kaum ein Landstrich Mitteleuropas, der nicht vom diesem umstürzlerischen Fieber gepackt wird. Slawen mucken gegen Österreich und Rußland auf, Franzosen wollen Freiheit, Deutsche ein Parlament und Italiener eine demokratische Vereinigung.

Es war, als wenn ein brodelnder Kessel Dampf ablassen mußte. Zwar gelang es den alten Kräften, in monatelangem Ringen den Deckel wieder auf den Topf zu kriegen. Aber es kostete sie viel Mühe, und immer wieder hob sich der Deckel von neuem: in der Pfalz, im Badischen und in Sachsen, in Polen, Rußland und Italien, in Spanien und immer wieder in Paris, wo die Barrikade fast zu einer städtebaulichen Tradition wurde. Die Opposition bezahlte mit vielen Toten, Verfolgung und Exil, aber die Gesellschaft war nicht mehr die alte. Das *ancien régime** war erschüttert, die Anhänger neuer Ideen hatten – trotz ihrer Niederlagen – die eigenen Kräfte gespürt. Eine neue Ära war angebrochen, in der der Ruf nach Freiheit nicht mehr verstummte, und an deren Ende das Verschwinden der monarchistischen Nationalstaaten stehen sollte.

Unter dem »Ruf nach Freiheit« verstanden die verschiedensten Menschen freilich die verschiedensten Dinge. Vordergründig waren die »Achtundvierziger« *bürgerliche* Revolutionen. Die sozialen Verhältnisse des Industriezeitalters hatten eine besitzende Klasse hervorgebracht, die zwar zunehmend wirtschaftliche Macht besaß, aber politisch nichts zu melden hatte. Sie strebte nach nationaler Einigung und einem parlamentarischen System, in dem sie ihre Interessen durchsetzen konnte – möglichst noch mit einem netten Monarchen als Galionsfigur. Der *Bourgeois* hatte kein Interesse an radikaler Änderung und globaler Befreiung der Menschheit, sondern an einer angemessenen Beteiligung seiner Klasse an der politischen Macht im Staate. Im besten Fall war er liberal gesinnt, in der Regel aber ging ihm eine Gesinnung völlig ab. Mit Freiheit hatte das nur begrenzt zu tun, mit sozialer Gerechtigkeit schon gar nichts.

Und dennoch wurden durch diese Erhebungen Kräfte entfesselt, die diesen engen Rahmen bürgerlicher *Freisinnigkeit* längst verlassen hatten. Denn auf den Barrikaden standen meist nicht die satten Bürger – die warteten lieber ab und versuchten, im Parlament die

Ernte der Kämpfe einzubringen. Diejenigen, die auf die Straße gingen, waren ärmer an Geld, aber reicher an Phantasie. Und natürlich waren sie radikaler. Es waren freiheitstrunkene Studenten und zornige Fabrikarbeiter, philosophierende Weltverbesserer und abenteuerlustige Revoluzzer, hungrige Frauen und Kinder aus den Vorstädten, verarmte Handwerker, honorige Professoren und radikalisierte Wandergesellen. Und auch einige Aristokraten, die ihrer Klasse radikal den Rücken gekehrt und sich mit Haut und Haaren der freiheitlichen Revolte verschrieben hatten.

Einer von ihnen hieß Michail Bakunin.

Faszination einer maßlosen Legende

Bakunin – für viele die Inkarnation des Anarchisten schlechthin, ein lebendes Klischee. Ein Mensch der Auflehnung, spontan und impulsiv, kühn in seiner Vision von Freiheit und ganz und gar der Aktion verschrieben. Zeitgenossen beschreiben ihn als in jeder Hinsicht »maßlos«: in seinen Ideen und seinem Appetit, seiner Energie, seinem persönlichen Einsatz, seinem Konsum von Tabak, Tee und Briefpapier, vor allem aber in seinem Haß auf die Tyrannei, zugleich aber von einer geradezu kindlichen Güte. Sein Leben lang in Geldnot, nahm er bedenkenlos die Unterstützung seiner zahlreichen Freunde in Anspruch, um genauso unbekümmert die letzte Kopeke herzugeben, wenn sie gebraucht wurde. So langte es oft nur zum Darben bei Tee und Tabak, obwohl der Genußmensch Bakunin auch Austern und Sekt nicht abhold war. Revolution hatte für ihn nicht den Beigeschmack der Askese.

So wuchtig wie sein Impetus* war auch sein Äußeres. Diese von ruheloser Hektik durchs Leben getriebene Figur mit den Abmessungen eines aufrecht gehenden Bären könnte die Erfindung eines Drehbuchautors gewesen sein, und in der Tat inspirierte dieser ungezähmte Geist die Künstler nicht nur seiner Epoche. *Turgenjew* verewigte ihn in der Romanfigur des Rudin, sogleich von *Tschernischwski* dafür gescholten, der der Ansicht war, daß er dem Ansehen eines Mannes, »der in den Erzählungen des Volkes genannt wird«, nicht gerecht werde: »Ein Löwe eignet sich nicht für eine Karikatur!« Der Mann mit der Mähne übte auf Literaten wie *Belinskij*, *George Sand*, *Arnold Rüge*, *Herwegh*, *Gogol*, *Dostojewski*, *Sacher-Masoch*, *Joseph Conrad*, *Ricarda Huch*, *Walter Benjamin*, *Horst Bienek* oder *Hans Magnus Enzensberger* die unterschiedlichsten Arten der Faszination aus: von sanftem Gruseln bis zu unverhohlener Bewunderung. Für *Richard Wagner*, der mit ihm 1849 in Dresden auf den Barrikaden stand, war dieser »Alleszerstörer«, im Grunde ein »liebenswürdiger und zartfühlender Mensch«. Sein Biograph *Fritz Brupbacher* nannte ihn in einer treffenden Persiflage* auf die Sprache seiner Gegner einen »Satan der Revolte«. In seinem Nachruf schrieb Arnold Rüge 1876: »Seine Schicksale, sein Charakter, sein Geist und seine Liebenswürdigkeit mögen ihn in seinem Vaterlande noch zu einer mythischen Figur machen.« Er sollte Recht behalten: 1921 setzten ihm avantgardistische Künstler in Moskau ein veritables Denkmal. Die Bolschewiki ließen es drei Jahre später wieder abreißen. Bakunin war eine Legende geworden – eine gefährliche Legende.

Freunde wie Gegner schildern ihn als mitreißenden Redner, der seine Zuhörer in den Bann schlug. An ihm schieden sich die Geister. Der russische Baron Wrangel, der im übrigen nichts von all dem hielt, was er zu hören bekam, beschreibt seine Erinnerungen an eine Rede, die Bakunin 1867 in Basel auf dem Kongreß der »*Liga für Frieden und Freiheit*« hielt:

»Der Mann war ein geborener Redner, wie gemacht für die Revolution. Seine Rede machte einen kolossalen Eindruck. Hätte er seine Zuhörer aufgefordert, sich gegenseitig die Kehle durchzuschneiden, sie wären ihm freudig gefolgt.« In all seinem Ungestüm war er zugleich eine ideale Zielscheibe für seine zahlreichen politischen Widersacher.

Bakunin redete oft und schrieb wenig. Er blieb in erster Linie Praktiker, Theorie war für ihn Mittel zum Zweck – sie sollte sich aus der Aktion entwickeln und der Aktion dienen. Zu Lebzeiten brachte er nur ein einziges Buch zu Ende, ansonsten kursierten von ihm massenweise Briefe, gedruckte Reden oder agitatorische Pamphlete des Augenblicks. Erst nach Bakunins Tod erschloß sich vollständig das faszinierende Mosaik einer umfassenden anarchistischen Theorie, von der noch heute vieles Gültigkeit hat.

Sein ganzes ruheloses Leben ist eine einzige Aneinanderreihung von Reisen, Aufständen, Flucht, Agitation, Verschwörung und Gefängnis. Kaum eine Revolte, an der er nicht beteiligt ist, kaum ein Staat, der ihn nicht in seinen Fahndungslisten führt. Zweimal wird er zum Tode verurteilt, Jahre verbringt er angekettet in feuchten Verliesen und sibirischer Verbannung, nur, um bei der erstbesten Gelegenheit über Japan und die USA zu fliehen und sich in Europa sogleich wieder kopfüber in die Strudel revolutionärer Abenteuer zu stürzen.

Polarisierung zur rechten Zeit

Das ist die Wolle, aus der man Mythen strickt. Das ist vermutlich auch der Grund, warum Bakunin bis heute der bekannteste aller Anarchisten blieb, denn spannende Geschichten sind ungemein langlebig. Sie sind aber, auch wenn sie wahr sind, nicht immer wahrhaftig, denn sie verklären. Was aber war er jenseits des Mythos wirklich? Welche Rolle spielt er bei der Herausbildung des Anarchismus?

Bakunin war weder der ideale Revolutionär noch der Vater einer idealen Theorie. Dazu war er viel zu sehr Suchender und Experimentierer. Er kultivierte Spontaneität in einer geradezu messianischen* Form und war davon überzeugt, daß eine verrottete Gesellschaft nur verrottete Ideen hervorbringen könne. Regeln, Strukturen und Theorien würden in der Aktion entstehen und sich überdies ständig wandeln. Dieser der Rastlosigkeit entsprungene Glaube verhinderte, daß er der konstruktive Anarchist wurde, der er wohl gerne gewesen wäre – noch auf dem Sterbebett bedauerte er, niemals die nötige Zeit gefunden zu haben, eine anarchistische Ethik zu schreiben. Seine Verdienste um den Anarchismus liegen auf ganz anderem Gebiet.

Er war ein Mann, der polarisierend* wirkte in einer Zeit, als die Herausbildung einer eigenständigen anarchistischen Idee aus dem Gedankeneintopf von Aufklärung, Liberalismus, Französischer Revolution, bürgerlicher Reform, Sozialismus und Kommunismus dringend einer Polarisierung bedurfte. Bakunins Begriff von Freiheit war radikaler als bürgerliche Liberalität und großzügiger als der der kleinkarierten Sozialisten. Seine Vorstellung von Aktion verabschiedete sich endgültig von parlamentarischen Illusionen und der Hoffnung auf die befreiende Allmacht einer sozialen Bürokratie. In seinem exemplarischen Konflikt mit Karl Marx sah er mit fast prophetischer Pedanterie die Abscheulichkeiten einer kommunistischen Parteidiktatur voraus, die ein Menschenleben später schreckliche Wirklichkeit werden sollte. Er führte zur Abspaltung des antiautoritären Flügels der Arbeiterschaft und zur Bildung einer eigenständigen anarchistischen *Bewegung*. War der Anarchismus vorher

noch immer mehr eine Angelegenheit schöner Ideen und radikaler Philosophie, so findet er in der Ära Bakunin endgültig den Weg in die *Praxis*. Das war nicht nur sein Verdienst, und er war beileibe nicht der einzige anarchistische Revolutionär seiner Zeit. Im Gegenteil: Bakunin fand erst relativ spät zu klaren anarchistischen Positionen, und dabei halfen ihm Leute, die schon längst praktische anarchistische Ansätze vorantrieben. Ihnen allen aber gab die lebende Legende Bakunin mit seinem Charisma und seinem Elan erst den nötigen Schwung. Mit seinen internationalen Beziehungen sorgte er überdies im richtigen Augenblick für die richtigen Kontakte.

Die Anarchisten vor Bakunin waren *grosso modo** allesamt Schreibtischrevolutionäre. Mit Bakunin geht der Anarchismus auf die Straße. Er klettert auf Barrikaden und hält Einzug in Fabriken. Als Bakunin 1876 stirbt, hinterläßt er eine organisierte anarchistische Arbeiterbewegung mit regen Sektionen in mehreren Ländern, die die Verbesserung ihrer sozialen Lage mit einer allumfassenden freiheitlichen Vision verknüpft. Bakunins Bedeutung liegt also in seiner *Wirkung*, und die erschließt sich nur aus seinem Handeln. Anders als bei anderen Anarchisten, liegt der Schlüssel zum Verständnis des ›Phänomens Bakunin‹ in seinem Leben. Das ist der Grund, weshalb wir nicht umhin können, seinen Spuren durch die Zeit zu folgen.

Ein Leben in Aktion

Daß uns der junge Bakunin in den bewegten achtundvierziger Jahren erstmals über den Weg läuft, ist kein Zufall. Diese Erhebungen ziehen ihn an wie ein Magnet. Als er in Brüssel von den Ereignissen in Paris hört, marschiert er zu Fuß in die französische Hauptstadt. Mit ganzem Einsatz nimmt er an fast allen Aufständen jener Jahre teil und erfährt in diesen unruhigen Zeiten seine charakteristische Prägung, die ihn bald zum meistgesuchten Revolutionär der Epoche macht. Dabei hatte alles so harmlos begonnen, als er 1840 nach Berlin gekommen war, um deutsche Philosophie zu studieren.

Michail Alexandrowitsch Bakunin wuchs privilegiert und behütet auf dem Landgut seiner Eltern im Gouvernement Twer auf, wo er 1814 im idyllischen Prjamuchino geboren wurde. Seine Familie gehörte zum alten russischen Provinzadel, zeigte aber deutliche aufklärerische und liberale Tendenzen. So verkehrte Bakunins Vater in einer oppositionellen Geheimgesellschaft und schaffte auf seinem Gut die Leibeigenschaft ab. Der kleine Michail entwickelt schon früh ein ausgeprägtes Interesse für Musik und Mathematik, gepaart mit phantasievoller Abenteuerlust und einem unbändigen Reisetrieb. Vor allem aber tut er sich mit metaphysischer Schwärmerei und einem frühreifen Interesse an philosophischen Fragen hervor.

Im Alter von vierzehn Jahren kommt er – gleichsam automatisch – als Kadett zum Offizierskorps. Der sensible Knabe leidet unsäglich unter Drill und Ungerechtigkeit und lehnt sich innerlich gegen das Militär auf. Mit achtzehn wird er zum Artillerieoffizier ernannt, kurz darauf aber wegen Unbotmäßigkeit in eine kleine litauische Garnison strafversetzt. Hier widmet er sich statt dem Exerzieren lieber dem Studium französischer, deutscher und polnischer Literatur und quittiert schließlich 1835 angewidert den Dienst. Zurück daheim muß er feststellen, daß die wirtschaftliche Situation der Familie nicht zum besten steht. So beschließt er, in Moskau Nachhilfelehrer und Studiosus zu werden.

Dort bleibt er fünf Jahre, widmet sich der Philosophie und stürzt sich in das gärende Brodeln der intellektuellen Kreise, Salons und Zirkel. Er lernt Dichterpersönlichkeiten kennen, liest deutsche Literatur und Philosophie, übersetzt ein bißchen Goethe, Fichte und Hegel, trägt sich mit dem Gedanken, »aus Leidenschaft zur Erkenntnis« Professor zu werden. Es ist *Alexander Herzen*, der über die Schriften *Saint-Simons* sein Interesse für den Sozialismus weckt und ihm klar macht, daß er die vieldiskutierten deutschen Philosophen nirgends besser als in Deutschland studieren könne. Glücklicherweise ist Bakunins neuer Freund begütert genug, ihm auch die Reise zu finanzieren. So verläßt Michail Alexandrowitsch 1840 seine Heimat, um endgültig mit seiner Vergangenheit, seiner Familie und seiner adligen Herkunft zu brechen.

Zunächst genießt er das Leben in Preußens Hauptstadt, die damals im Ruf eines bedeutenden Horts modernen Geisteslebens stand. Er verkehrt in Cafes, Theatern, politischen Salons und den Kreisen der Linkshegelianer, lernt fließend Deutsch und hört die Vorlesungen von Werder und Schelling, die jedoch als reaktionär gelten. Mehr angetan ist Bakunin von den Schriften Feuerbachs, die ihn endgültig zum Atheisten machen. Intensiv beschäftigt er sich auch mit den sozialen Utopien der französischen Denker. Der Salons und des Studierens überdrüssig, übersiedelt er 1842 nach Dresden, der Hauptstadt des Königreichs Sachsen. Seine Professorenpläne hat er aufgegeben. Er lernt *Arnold Ruge* kennen, den Herausgeber der *Deutschen Jahrbücher*, der bald zu einem engen Freund wird. Bei ihm veröffentlicht er unter Pseudonym seine erste größere Arbeit, »*Über die Reaktion in Deutschland*«. In diesem, noch stark von Hegels Idealismus geprägten Aufsatz, liefert Bakunin gleichwohl schon einen kompletten Vorgriff auf seine gesamte spätere Philosophie. Sein Leitmotiv ist »die Realisierung der Freiheit«, die »auf der Tagesordnung der Geschichte« stehe, und zwar als Revolution, die alles umwälzen und erneuern müsse. Dabei dürfe man nicht auf das Alte, das Unfreie, das Faule aufbauen, sondern müsse damit *tabula rasa** machen. Das Traktat schließt mit jenen Sätzen des jungen Radikalen, die wohl am meisten von allen zitiert worden sind: »Laßt uns also dem ewigen Geiste vertrauen, der nur deshalb zerstört und vernichtet, weil er der unergründliche und ewig schaffende Quell alles Lebens ist. – Die Lust der Zerstörung ist zugleich eine schaffende Lust.«

Bakunin hatte sich endgültig der Revolution verschrieben.

In Dresden teilt er ein Zimmer mit dem aus Preußen ausgewiesenen politischen Lyriker *Georg Herwegh*. Beide schwärmen für die revoltierenden Polen, verkehren in den gleichen revolutionären Zirkeln, fühlen sich aber zunehmend von den philisterhaften deutschen Verhältnissen abgestoßen. Inzwischen wurden die »Jahrbücher« wegen Bakunins Aufsatz verboten, und auch die zaristische Geheimpolizei war auf den Dissidenten aufmerksam geworden. So reisten beide in die Schweiz. Dort gab es den kommunistischen »*Bund der Gerechten*«, dessen Programm der Schneidergeselle *Wilhelm Weitling* verfaßt hatte, den Bakunin 1843 in Zürich kennenlernt. Zwar respektieren sich der Arbeiter und der Intellektuelle und versuchen, voneinander zu lernen. Bakunin ist beeindruckt von dem schlichten proletarischen Charakter und gesteht gerne zu, daß »alle befreienden Revolutionen« nur vom Volk, nicht von intellektuellen Avantgarden ausgehen können. Gerade deshalb aber kritisiert er in einer Artikelserie des *Schweizer Republikaner* bereits das noch ganz vage skizzierte kommunistische Staatsideal: »Es wäre keine freie Gesellschaft, es wäre keine echte,

lebendige Gemeinschaft freier Menschen, sondern durchaus ein Regime von unerträglicher Unterdrückung, eine Herde durch Zwang zusammengehaltener Tiere, die nur die materielle Befriedigung im Auge hätte.«

Eine Verhaftung Weitlings bringt die zaristischen Behörden wieder auf Bakunins Spur; seine Auslieferung wird verlangt. Bakunin verweigert die ›freiwillige Rückkehr‹, und wird nun offiziell zu dem, was er sein Leben lang bleiben sollte: politischer Emigrant. Er flieht über Brüssel nach Paris und wird daraufhin in Abwesenheit verurteilt: Verlust des Adelstitels sowie aller Bürgerrechte und Deportation nach Sibirien.

In Brüssel macht er die folgenreiche Bekanntschaft des polnischen Historikers und Revolutionärs *Ignacy Lelewel*. Dessen slawophile* Vision einer demokratischen Bauernrepublik beeindruckt ihn sehr, wobei er den engen Nationalismus der ganzen Sache in typisch Bakuninscher Begeisterung einfach ausblendet. Der Gedanke an eine generelle Erhebung der slawischen Völker, denen er die Kraft zutraut, als ungezähmter Motor einer generellen Revolution gegen jede Tyrannei zu wirken, nimmt Gestalt an und wird ihn für viele Jahre nicht mehr loslassen.

In Paris nimmt er sein Emigrantenleben wieder auf, lernt *George Sand*, *Victor Hugo* und *Lamenais* kennen, vor allem aber *Proudhon*. Beide Männer haben sich sehr viel zu geben. Oft treffen sie sich bei *Adolf Reichel*, einem gänzlich unpolitischen Musiker und lebenslangen Freund Bakunins aus Dresdner Tagen. Dort lauschen sie der Musik und tauschen sich in endlosen Gesprächen aus. Zur gleichen Zeit lernt Bakunin auch Marx kennen, dessen Gelehrsamkeit er bewundert, dessen technokratische Kälte ihn jedoch abstößt. Ihr Umgang bleibt ebenso freundlich wie frostig. Obwohl es ja noch nicht um ideologische Differenzen oder verschiedene Etikettierungen ging – die Spaltung in ›Kommunisten‹ und ›Anarchisten‹ sollte erst achtzehn Jahre später erfolgen – tun sich deutliche Unterschiede auf. Sie scheinen zunächst eher charakterliche Ursachen zu haben. »Unsere Temperamente vertrugen sich nicht«, schreibt Bakunin. »Er nannte mich einen sentimentalischen Idealisten, und er hatte recht; ich nannte ihn einen perfiden und tückischen eitlen Menschen, und ich hatte auch recht.« Hinter dieser Spannung zwischen zwei Männern, die eigentlich ›politische Freunde‹ waren und dies auch noch recht lange blieben, steckte natürlich eine tiefere Bedeutung, die mit den Jahren zunehmend klarer wurde. *Ricarda Huch* trifft in ihrer Bakunin-Biographie den Kern der Sache, wenn sie schreibt: »Dem einen kam es auf Organisation, Gütererzeugung, Betriebe an, dem anderen auf natürliches Menschenleben.«

Im November 1847 hält Bakunin auf Einladung polnischer Emigranten seine verhängnisvolle ›Polen-Rede‹. In ihr ruft er die unter russischer Besatzung lebenden Polen zum gemeinsamen Aufstand mit den russischen Regimegegnern auf, der alle Slawen mitreißen und alle Despoten hinwegfegen sollte. Als Ziel sieht er eine freie Föderation aller slawischen Völker. Man hat oft darüber gerätselt, ob Bakunin *Panslawist** gewesen sei; Kritiker haben ihm das unumwunden vorgeworfen. Es trifft jedoch nicht den Kern seines Engagements, denn Bakunin glaubte nicht an die Überlegenheit einer slawischen Rasse, ebensowenig wie heute diejenigen, die Kämpfe in der Dritten Welt unterstützen, indianische, molukkische oder eritreische Rassisten sind. Natürlich verstand er als Russe das slawische Naturell besser als alles andere, aber das war nicht sein Antrieb. Im Grunde war Bakunin ein Revolutionär, der stets auf der Suche nach einem revolutionären Subjekt war, bei dem der Funke seiner

Vision zünden könnte. Wie ein Spieler setzte er dabei mal auf dieses, mal auf jenes Pferd – wo immer er ein Potential für Revolte und Freiheit auszumachen glaubte – und die von Rußland und Österreich unterjochten slawischen Völker muckten ja in der Tat überall auf. Aber Bakunin hoffte ebenso wie auf Polen und Tschechen zu anderen Zeiten auch auf Deutsche, Italiener, Franzosen oder Spanier, auf das städtische Proletariat oder die Bauern, auf die deklassierte Jugend Rußlands oder das »Lumpenproletariat«. Dabei ging es ihm immer um »das Volk«, um die unterdrückten und arbeitenden Menschen – für den dünnlichen, edelproletarischen »Klassenstandpunkt«, insbesondere bei der deutschen Sozialdemokratie, hatte er nur Spott übrig. Bakunin seinerseits war bei der Beurteilung sozialer Bewegungen von einer geradezu naiven Großherzigkeit und wurde nur allzu leicht Opfer der eigenen Begeisterung.

Der »Polen-Rede« folgte die sofortige Ausweisung aus Frankreich, die der russische Botschafter verlangt hatte. In geschickter Taktik ließ dieser auch noch das Gerücht ausstreuen, Bakunin sei ein in Rußland vorbestrafter Dieb und als *agent provocateur* im Dienste des Zaren unterwegs. Die Rechnung des Diplomaten ging auf, denn prompt kolportierte* Marxens *Neue Rheinische Zeitung* den Klatsch. Zwar gab es später Dementi und Entschuldigung, aber der Makel blieb und das Gerücht hielt sich lange frisch. Bakunins Gegner wärmten es bei günstigen Gelegenheiten immer mal wieder auf.

Der geächtete Revolutionär weicht nach Brüssel aus, aber kurz darauf wird der König, der ihn auswies, durch die Februarrevolution gestürzt. Frankreich ist Republik, Bakunin kehrt sofort zurück und tummelt sich im revolutionären Paris. Er ist in seinem Element, beehrt die Barrikaden mit seiner Anwesenheit, agitiert die Arbeiter und läßt sich von ihnen agitieren. Er will den revolutionären Funken nun auch nach Rußland und Polen überspringen lassen. Die republikanische Regierung unterstützt ihn hierbei mit Geld und Pässen – vielleicht, um ihn loszusein, denn die neue Administration war bedeutend moderater als dieser russische Emigrant. Der frischgebackene Polizeipräsident soll damals gesagt haben: »Ein solcher Mann ist unschätzbar am ersten Tag der Revolution, am zweiten muß man ihn aber erschießen.«

Bakunin bricht in Richtung Osten auf.

Sein Weg durch Deutschland führte ihn auch nach Frankfurt, wo die Demokraten in der Paulskirche versuchten, ein gesamtdeutsches Parlament auf die Beine zu stellen. In einem Empfehlungsschreiben hatte Herwegh seinen »treuesten Freund« Bakunin angekündigt: »Er bringt noch einen Sack Revolutionsluft mit sich, um Eure konstitutionelle Atmosphäre zu reinigen.« Doch von dem professoralen Palaver enttäuscht schreibt Bakunin an seinen Freund: »Ich glaube nicht an Verfassungen noch an Gesetze. Die beste Verfassung kann mich nicht befriedigen. Wir brauchen etwas anderes: den Sturm und das Leben, eine neue Welt, in der das Fehlen von Gesetzen die Freiheit erschaffen wird.«

Die unter österreichischer Herrschaft lebenden Tschechen, Slowaken und Mähren hatten es abgelehnt, sich am Frankfurter Vorparlament zu beteiligen. Stattdessen luden sie alle Slawen für den Juli zu einem Kongreß nach Prag ein. Da der polnische Aufstand in Posen inzwischen gescheitert ist, reist Bakunin agitierend und konspirierend über Leipzig, Berlin und Breslau nach Prag, wo er erneut seine Idee einer demokratischen Konföderation der slawischen Völker aufleben läßt, in der alle Klassenprivilegien abgeschafft sein sollten. Obwohl

er in seinen radikalen Freiheitsforderungen zurücksteckt und eine Art Übergangsdiktatur vorschlägt, konnte er sich gegen die Haupttendenz des Kongresses, mit dem Habsburger Herrscherhaus zu paktieren, nicht durchsetzen. Ein dilettantisch inszenierter Aufstand der Prager Studentenschaft wird nach fünf Tagen niedergeworfen. Bakunin hatte vergeblich vor diesem Abenteuer gewarnt, sich dann aber doch helfend zur Verfügung gestellt. Am 16. Juni kam das Ende für Aufstand und Kongreß. Bakunin mußte aus Prag fliehen.

Obwohl inzwischen in Paris die sozialen Kräfte der Februarrevolution in blutigen Straßenkämpfen niedergerungen wurden, und *Cavignac* Tausende Arbeiter massakrieren läßt, treibt Bakunin die revolutionäre Konspiration weiter voran. Von Breslau aus knüpft er Fäden zu Gruppen im russischen Untergrund, gründet eine slawische »Geheimgesellschaft«, organisiert den Schmuggel von Waffen und Propagandaschriften. Kein geringerer als *Brockhaus* druckt ihm diese als Gebetbücher getarnten Traktate, die in mehreren slawischen Sprachen erscheinen. Aus Berlin, wo er *Bettina von Arnim* und *Max Stirner* kennenlernt, muß er erneut fliehen, denn wieder sind ihm die russischen Behörden auf den Fersen, und Preußen weist ihn aus. Im Herbst wurde auch der Deutschen Revolution überall der Garau gemacht; die Fürsten sitzen fürs erste wieder fest im Sattel. Bakunin verbringt den Winter schreibend im Provinznest Köthen und zieht im Frühjahr 1849 unter falschem Namen nach Dresden, wo er sich mit seinem Nachbarn, dem jungen Kapellmeister *Richard Wagner* anfreundet. Als ob er Revolutionen anzöge, erhebt sich am 3. Mai das Volk gegen den Sächsischen König, der zuvor das Parlament aufgelöst hatte und nun überstürzt flieht. Eine provisorische Regierung wird gebildet; sie überträgt Bakunin die militärische Führung des Aufstandes, der gegen die anrückenden preußischen Truppen allerdings keine Aussicht auf Erfolg hat. Dennoch organisiert der ehemalige Artillerieoffizier den Widerstand »mit Geschick und Kaltblütigkeit«. Über eine Woche kann sich die Stadt halten. Mit 1800 Revolutionären, die sich bald darauf zerstreuen, gelingt der Ausbruch aus der Umzingelung. Am 10. Mai wird Bakunin in einem Chemnitzer Gasthof aus dem Tiefschlaf gerissen und verhaftet – er war eine Woche lang ruhelos auf den Beinen gewesen.

Der Russische Zar ist entzückt, aber er muß sich noch gedulden, denn zunächst wird der Gefangene in Preußen angeklagt und am 14. Januar 1850 zum Tode verurteilt. Gleichzeitig mit seiner Begnadigung zu lebenslänglicher Festungshaft erfährt er von Österreichs Auslieferungsbegehren, wohin er im Mai abgeschoben wird. Wegen des Prager Aufstandes erneut zum Galgen verurteilt, verbringt er über ein Jahr in schwerer Haft. In der Festung Olmütz wird er mit Ketten an die Wand geschmiedet und unternimmt einen Selbstmordversuch. Im Oktober 1851 wird Bakunin an Rußland ausgeliefert, wo er ohne Prozeß sechs Jahre unter harten Bedingungen in Haft bleibt. Diese Jahre ruinieren seine Gesundheit. In der Schlüsselburg befällt ihn Skorbut und Wassersucht, die Zähne fallen ihm aus. Unermüdlich interveniert seine Familie, um eine Begnadigung zu erreichen. Beim Tode des alten Zaren hoffte man auf eine Amnestie, aber der Nachfolger, Alexander II., streicht eigenhändig Bakunins Namen aus der ihm vorgelegten Liste. Endlich, 1857, begnadigt man ihn – zur Verbannung nach Sibirien.

Als 1917 die zaristischen Archive geöffnet wurden, fand sich ein Brief Bakunins, der als die sogenannte »Beichte« bekannt wurde. Der Zar hatte ihn bereits zu Beginn seiner Haft aufgefordert, sich ihm mit der Aussicht auf Milde »wie ein geistlicher Sohn« anzuvertrauen.

Daraufhin verfaßte der Häftling ein ausführliches Dokument, angesiedelt »zwischen Dichtung und Wahrheit«, ohne jedoch seine Freunde noch seine Ideen zu verraten. Stattdessen stellte er geschickt seine charakterlichen ›Schwächen‹ in den Vordergrund, und appellierte an die mildtätigen Gefühle des Zaren – ohne Erfolg, wie wir wissen. Als Jahre später seine Begnadigung erwogen wurde, kommentierte der Minister *Gortschakow* das Dokument mit folgenden Worten: »Aber ich sehe in diesem Brief nicht die geringste Reue«. Trotzdem legen ihm bis heute seine Gegner die »Beichte« als Schwäche, Verrat, ja als Kollaboration aus. Dabei handelt es sich um das taktische Meisterstück eines lebendig Begrabenen, der zwar Zerknirschung heuchelt, gleichzeitig aber dem Zaren in fast belehrendem Ton unangenehme Wahrheiten zu sagen wagt.

In Sibirien verbringt er die nächsten vier Jahre in relativer Bequemlichkeit und wohlverdienter Ruhe, zunächst in Tomsk, später in Irkutsk. Er knüpft Kontakte, versucht, nicht ohne Erfolg, den Gouverneur für föderalistische Ideen zu gewinnen und gibt Französischunterricht. Dabei lernt er die junge *Antonia Kwiatkowska* kennen, und beide entwickeln eine starke Zuneigung zueinander. 1858 heiratet das ungleiche Paar und bleibt in sehr lockerer aber respektvoller Form bis zu Bakunins Tod miteinander verbunden. Die Tatsache, daß die drei Kinder, die Antonina bekam, nicht Bakunin zum Vater hatten, und dies vom Ehegatten offenbar gebilligt wurde, hat zu Spekulationen über angebliche Impotenz oder homoerotische Neigungen Bakunins geführt. Das ist ebensogut möglich wie die naheliegende Vermutung, daß das Ehepaar Bakunin bewußt eine sehr offene Beziehung lebte, was bei ihrem Altersunterschied, ihren Vorstellungen von Freiheit, den unterschiedlichen Temperamenten und jahrelangen Trennungen nicht verwundern würde.

Als frischgebackener Ehemann jedenfalls genoß Bakunin zunehmendes Vertrauen bei den Behörden und eine gewisse Freizügigkeit, die er 1861 zu seiner spektakulären Flucht um den halben Erdball nutzte. Auf einem amerikanischen Walfängerschiff ging es via Japan in die USA, bei deren Durchquerung er – *naturellement!* – bei jeder Gelegenheit politische Kontakte knüpfte. Schließlich schiffte er sich wieder nach Europa ein, und Ende 1861 meldete er sich voll Ungestüm bei Herzen in London zurück. Dem Einreisebeamten antwortete er auf die Frage nach dem Beruf: »Revolutionär.« Dieser glaubte wohl an einen Scherz, musterte die abgerissene Kleidung Bakunins und antwortete: »Genauso habe ich mir einen Revolutionär vorgestellt.«

Aufstand, Organisation und die Lust an der Verschwörung

Nahezu 12 Jahre war Bakunin von der politischen Bühne Europas verschwunden gewesen. Vieles hatte sich seither verändert. Zwar gab es immer noch Aufstände und Revolten, auch die Polen muckten erneut auf, aber der Elan der achtundvierziger Jahre war einer allgemeinen Ernüchterung gewichen. Revolution schien doch mehr zu sein als die Inszenierung eines erfolgreichen *coup d'état* auf der Straße. Längerfristige Perspektiven waren gefragt. Welche Volksschichten könnten eine Revolution wünschen, durchführen und tragen? Wollten die Arbeiter wirklich Freiheit oder nur mehr Brot? Die ›Organisation des Proletariats‹ rückte auf die Tagesordnung.

Bakunin hatte Schwierigkeiten, sich an die neue Situation zu gewöhnen. Nicht, weil er die Bedeutung der Arbeiterschaft verkannt hätte, sondern weil er den gängigen Organisations-

formen mißtraute. Zu Recht witterte er die Gefahr eines lauwarmen Reformismus, der für eine wirkliche Befreiung der Gesellschaft keinen Platz ließe.

Man kann den Rest von Bakunins Leben als den Versuch interpretieren, eine theoretische und praktische Synthese zwischen Massenbewegung und Aufstand, zwischen kleinen Schritten und großer Revolution zu suchen. Sein Ziel war im Grunde einfach: den naheliegenden Wunsch nach alltäglichen Verbesserungen mit der gesellschaftlichen Notwendigkeit einer radikalen Umwälzung unter einen Hut zu bringen – die Verschmelzung von Status quo* und Utopie in einer praktischen Strategie. Am Ende seines Lebens sind die Grundlagen für diese Synthese gelegt, und im neuen Jahrhundert wird sie den libertären Ideen in der Form des *Anarchosyndikalismus* zum ersten Mal zu einem durchschlagenden Erfolg verhelfen.

Bakunins weiterer Lebensweg beweist, wie schwer es ihm fiel, dieses einfache Ziel anzusteuern, gab es doch da so viele widersprüchliche Faktoren . . .!

Zum Beispiel seine Vorliebe für den *Aufstand*, den er als Initialzündung zur allgemeinen Erhebung für notwendig hielt. Entschlossene Revolutionäre sollten blitzschnell vollendete Tatsachen schaffen: wichtige Gebäude besetzen, Akten – insbesondere die Grundbücher! – vernichten, revolutionäre Körperschaften bilden, die Verteidigung organisieren und das Leben neu strukturieren. In einer Zeit, in der das Pferd das gängige Transportmittel war, und ein Regiment Soldaten zum Anrücken mehrere Tage brauchte, war eine solche Taktik noch nicht so aussichtslos, wie sie uns heute erscheinen mag. Auch gab es, zumindest qualitativ, eine Parität der Waffen.

Dagegen stand die *Organisation*, die bei Bakunin eine ebenso große Rolle spielt. Das war ein langfristiges Projekt, das Geduld, kleine Schritte und Augenmaß erforderte – nicht gerade Bakuninsche Tugenden. Trotzdem hat er die enorme Wichtigkeit erkannt, eine Organisation aufzubauen, die den elenden Massen der Arbeiter als Werkzeug zur Überwindung ihrer Lage dienen könnte. Sein Engagement in der *Internationalen Arbeiter Assoziation* war nicht nur stark, sondern auch prägend: Bakunin verschaffte in der ›Internationale‹ dem Primat von Freiheit, Autonomie und Spontaneität Gehör.

Beides aber schien ihm nicht zu genügen. Aufstand war zu kurzatmig, Organisation zu langatmig. Die Barrikade brachte spontan unerfahrene Dilettanten auf die Beine, die im entscheidenden Augenblick versagten. Die Organisation brachte zwar gute Leute hervor, konnte sich aber nicht erlauben, militant und konspirativ aufzutreten, denn sie wirkte offen und legal. Die Lösung dieses Widerspruchs scheint Bakunin zeitlebens in dem Aufbau von *Geheimgesellschaften* gesucht zu haben – seinen berühmten und berühmten »Bruderschaften«, »Ligen« und »Allianzen«. Sie sind auch innerhalb des Anarchismus oft auf Unverständnis und kaum verhohlenen Entsetzen gestoßen. Tatsächlich stehen sie eher in der Tradition von Avantgarde und Elitedenken als der libertärer Ideale. Sie lassen an ›Berufsrevolutionäre‹ denken und ähneln in letzter Konsequenz der Struktur einer Kaderpartei. Den Preis dafür hat Bakunin, wie wir sehen werden, mit dem verhängnisvollen Abenteuer bezahlen müssen, auf das er sich mit dem Revolutionshochstapler Netschajew einließ, dem es mühelos gelang, den alten Kämpfen um den Finger zu wickeln und für seine Machenschaften einzuspannen. Man sollte allerdings nicht den Fehler machen, Bakunins Vorliebe für Geheimbündelei nach dem zu beurteilen, was darüber zu Papier gebracht wurde. Das klingt in der Tat erschreckend

autoritär und steht im Gegensatz zu allem, was er ansonsten lebte, dachte, tat und schrieb. Dennoch: Was ist davon zu halten, wenn ein Gralshüter der Freiheit plötzlich von einer »unsichtbaren Diktatur« spricht?

Eigentlich ein unbeholfener aber aufrichtiger Versuch, ein freies Ideal mit unfreien Mitteln zu erreichen, der sich glücklicherweise in der anarchistischen Bewegung nicht durchgesetzt hat. Vergessen wir aber nicht, daß in Zeiten von Illegalität und Verfolgung eine offene ideal-libertäre Struktur kaum möglich ist. Internationale Organisation, Diskussion, Propaganda, Kommunikation, Koordination und Subversion verlangten nach einem Netzwerk, das nicht offen vor den Augen der Geheimpolizei ausgebreitet liegen durfte. Daß Bakunin hierbei versuchte, kleine verschworene Zellen zu bilden, die sich untereinander nur über Mittelsmänner kannten, läßt weniger auf Autoritätsgeilheit schließen als vielmehr auf den Wunsch, die gefährdeten Menschen zu schützen. Interessanterweise aber hat Bakunin aus dieser Not keine Tugend gemacht. Man merkt ihm seine geistigen Bauchschmerzen geradezu an, wenn er immer wieder betont, daß Geheimgesellschaften nur zur Initialzündung für die Revolution dienen sollen, in der dann das Volk alleine über sein Schicksal zu bestimmen habe. Keinesfalls dürfe der Revolutionär irgendwelche Privilegien, materiellen Vorteile oder Ehren genießen, niemand dürfe eine Funktion auf Dauer bekleiden und letztlich müsse sich der Revolutionär dem souveränen Volkswillen unterordnen und nicht umgekehrt. Schon gar nicht war Bakunin selbst der »Chef« all dieser Organisationen, wie die Beispiele belegen, in denen er überstimmt oder übergangen wurde. Das sind schon deutliche Unterschiede zum Leninschen Konzept der Kaderpartei, in der sich tatsächlich die Not zur Tugend erhob. Gewiß hatte für Bakunin das Verschwörerische immer auch einen Hauch von Revolutionsromantik, und sicher hat er sich gelegentlich mit dem konspirativen Gebrauch von Chiffriercodes und Geheimtinte über herbe Rückschläge hinweggetröstet und -getäuscht. Auch existierten manche dieser Gesellschaften wohl eher in der Phantasie des Meisters als in der Realität. Tatsache aber bleibt, daß aus dem unentwirrbaren Spinnennetz Bakuninscher Verschwörungsfäden ein ganz ausgezeichnetes System internationaler Verbindungen hervorging, das in entscheidenden Momenten immer wieder gute Dienste leistete. Hier reifte eine neue Generation von Menschen heran, die in den nächsten Jahrzehnten die anarchistische Idee in alle Welt hinaustragen und zu Protagonisten der kommenden Kämpfe werden sollten. Hier entstanden die Kontakte, die durch die Entsendung eines einzelnen Menschen zur Bildung einer ganzen Sektion in einem neuen Land führten, wie im Falle von Bakunins Emissär *Fanelli*, der in Spanien innerhalb weniger Monate einen wahren Massenboom auslöste.

Bakunins Traum, mittels einer recht autoritären Organisationsform in Europa die generelle antiautoritäre Revolte zu entfesseln, ging nicht in Erfüllung. Aber sie legte wichtige Grundlagen für spätere Revolutionen. Schon deshalb sollte, bei aller berechtigten Kritik, die Geheimbündelei nicht einzig daran gemessen werden, wieweit sie mit der Gedankenwelt libertärer Ideale konform geht.

Geburtsstunde der anarchistischen Bewegung

Von London aus beginnt Bakunin unverzüglich wieder seine Fäden zu spinnen, unzufriedene Slawen um sich zu sammeln und zu schreiben. In Rußland macht eine von seinen Ideen inspirierte Oppositionsbewegung namens »*Boden und Freiheit*« von sich reden, und 1863

erlebt Russisch-Polen erneut einen Aufstand und die Ausrufung einer provisorischen Regierung. Die Hilfsexpedition, mit der Bakunin per Schiff von London aus aufbricht, scheitert jedoch schon in Schweden: die Revolutionäre hatten sich unterwegs zerstritten.

In London aber hatte Bakunin die Bekanntschaft des italienischen Revolutionärs *Giuseppe Mazzini* gemacht. Mit ihm sollte ihn, trotz grundlegender politischer Differenzen, eine lange Freundschaft verbinden, ähnlich seinem von Respekt und Anerkennung getragenen Verhältnis zum italienischen Nationalhelden *Giuseppe Garibaldi*. Bakunin entdeckt sein Herz für Italien und die Italiener, und bald beginnt er für sie ebenso zu schwärmen wie für die Slawen. Die nächsten Jahre lebt er in Florenz, später in Neapel, immer von Reisen unterbrochen, während der er auch wieder mit Marx und Proudhon zusammentrifft. Es sollten außerordentlich fruchtbare Jahre werden: vielerorts findet er schon eine aktive anarchistische Bewegung mit reifen Ideen vor. Von einem Denker und Organisator wie *Carlo Pisane* kann sogar ein Bakunin vieles lernen; sein etwas rustikaler Anarchismus verfeinert sich zu ausgereiften Ideen. Er verfaßt eine Reihe kleinerer, aber sehr klarer Aufsätze, in denen er auch Ideen Proudhons aufgreift und weiterführt. Diese »Neapolitanischen Schriften« wurden für lange Zeit zur Wurzel jeder weiteren Entwicklung des Anarchismus. In ihrer einfachen Sprache leicht verständlich, erlangen sie – nicht nur in Italien – eine ungemeine Popularität. Bakunins »*Revolutionärer Katechismus*« von 1865/66 – nicht zu verwechseln mit dem von Netschajew inspirierten »*Katechismus des Revolutionärs*« – gehört zu den radikalsten politisch-humanitären Utopien der Literatur. Die Broschüre löst in Italien unter der revolutionären Jugend, die von den religiösen und nationalen Untertönen Mazzinis und Garibaldis irritiert ist, ein lebhaftes Echo aus. Bakunin hat nun wieder Substanz für seine Geheimgesellschaften. Die »*Internationale Bruderschaft*« bekam spürbar Leben eingehaucht; *Malatesta*, *Fanelli*, *Francia* und *Costa*, die allesamt bedeutende Anarchisten werden sollten, erlebten hier ihre libertäre Initiation*.

Mit dem Umzug in die Schweiz beginnt für Bakunin 1867 die Ära der politischen Organisation, die begleitet ist von spektakulären Auftritten in der Arena internationaler Versammlungen und Kongresse. Im Schweizer Jura hatte der Anarchismus, besonders in der dortigen Uhrenindustrie, eine breite Anhängerschaft gewonnen; Bakunins Freund *James Guillaume* gehörte zu ihren klügsten Köpfen und fähigsten Organisatoren. Die sehr aktive *Jurassische Föderation* gab die Zeitung *Liberté* heraus, Bakunin wurde ihr Redakteur.

Ebenso wie Sozialisten aller Couleur, waren Anarchisten von Anfang an auch in der »*Internationalen Arbeiter-Assoziation*« organisiert. 1868 treten auch Bakunin und seine Anhänger bei. Parallel dazu wirkten sie weiterhin in der »Liga für Frieden und Freiheit«, in der »Bruderschaft« und in der im gleichen Jahr gegründeten »Internationalen Allianz der sozialistischen Demokratie«, was Marx, der die »Internationale« auf seinen Kurs einschwören wollte, zum Anlaß nahm, um gegen Bakunin und die »Antiautoritären« vorzugehen. In Wirklichkeit ging es um die politische Frage, ob das Ziel der Internationale ein autoritärer oder ein freiheitlicher Sozialismus sein sollte. Es kam zu einem jahrelangen Hickhack, an dessen Ende der *Kongress von St. Imier* stand, auf dem sich die libertäre Arbeiterbewegung in einer eigenen Internationale von den autoritären und reformistischen Sozialisten abnabelte. Dieser 15. September 1872, an dem sich in dem kleinen schweizer Industriestädtchen Delegierte aus Spanien, Italien, Frankreich, der Schweiz und Amerika trafen, um eine autonome, föde-

realistische, libertäre und revolutionäre Organisation zu bilden, gilt seither als das »offizielle« Geburtsdatum einer organisierten und internationalen anarchistischen Bewegung. Michail Bakunin war ihr Architekt, ihr Mentor und ihr Motor.

Organisationsarbeit und die Abwehr von Intrigen aber war nicht alles, was der gealterte Revolutionär in diesen Jahren trieb. Noch 1870, beim Ausbruch des deutsch-französischen Krieges, hatte er große Hoffnungen auf einen Aufstand in Frankreich gegen den unfähigen Louis-Napoleon gesetzt. Tatsächlich garte es an vielen Orten; es kam zu Unruhen in Lyon, Marseille und schließlich, 1871, in Paris, die in der berühmten *Commune* gipfelte. Nur zu gern hätte Bakunin eine allgemeine Revolte in eine soziale Revolution verwandelt. Er läßt seine »Beziehungen« spielen und reist nach Lyon, wo sich bereits ein »Wohlfahrtsausschuß« konstituiert hat, der sich nach seiner Ankunft flugs in ein »revolutionäres Komitee« verwandelt. Am 14. September wird das Stadthaus erobert. Eine Proklamation, die auch Bakunins Unterschrift trägt, erklärt die Abschaffung von Staat, Steuern und Zinsen und ruft zu einer »Föderation revolutionärer Kommunen« auf. Unter dem Feuer der Nationalgarde bricht dieser Aufstand ebenso rasch zusammen wie die vielen anderen schlecht organisierten *coups* ohne ausreichende Basis, an denen er zuvor teilgenommen hatte. Bakunin wird gefangen, aber seine *franc tireurs** hauen ihn wieder raus, und er kann in die Schweiz entkommen. Er dürfte kaum gehatet haben, welcher anderen Gefahr er entronnen war, denn der Zar hatte die Preußen gebeten, Bakunin zu verhaften, falls er ihnen in Frankreich in die Hände fiel. *Otto von Bismarck* ließ dem russischen Gesandten antworten: »Unsere Aufmerksamkeit ist bereits auf die genannte Person gerichtet, und wir werden, sobald sie in unsere Hände fällt, sie in Haft halten und Mitteilung nach Petersburg machen.«

Bakunins Gesundheitszustand war inzwischen bedenklich geworden. Ruhelos zieht er in der Schweiz umher, immer auch von finanziellen Sorgen gedrückt. In niedergeschlagener Stimmung verbringt er den Winter schreibend in Locarno. Als ihn im Frühjahr erste Nachrichten von der Pariser *Commune* erreichen, flackert trotz aller Skepsis seine Hoffnung wieder auf, und er begibt sich für alle Fälle an die französische Grenze. Er ist aber zu krank zum Reisen und erfährt bald, daß auch dieser Aufstand, der diesmal tatsächlich von der Masse der Bevölkerung getragen war, nach zwei Monaten erbittertem Widerstand besiegt wurde.

1873 zieht sich Bakunin aus der Politik zurück. Er ist alt, verbraucht, krank und enttäuscht. Er verläßt die Internationale und will sich nur noch dem Schreiben widmen. Marxens Verleumdungen haben seinem Ruf geschadet, und noch immer fällt der Schatten einer Affäre auf ihn, in die er sich knapp vier Jahre zuvor in unglaublicher Einfalt und mit dem für ihn typischen blinden Vertrauen selbst hineinlaviert hatte: der »Affäre Netschajew«.

Verrat an der Seele: Die Affäre Netschajew

Im Frühjahr 1869 war bei Bakunin ein junger Mann aufgetaucht, der sich als Delegierter des Moskauer Komitees einer »großen russischen Geheimgesellschaft« ausgab. Dieser *Sergej Netschajew* berichtete von konspirativen Netzen und Scharen opferbereiter Jugendlicher, die nur darauf warteten, ihr Leben der Revolution zu weihen. In Wirklichkeit hatte er sich in oppositionellen Studentenkreisen bewegt, ein bißchen den Verschwörer gespielt und sich die krause Theorie eines gnadenlos harten Revolutionärstums zurechtgelegt, die er aus

Babeuf, Buonarotti, Bakunin und dem »Kommunistischen Manifest« von Marx und Engels destilliert hatte. Von dem legendären Bakunin erhoffte er sich Prestige und Hilfe, konkret wollte er Geld, Ausweise, Propagandamaterial. Bakunin war von dem mit ungewöhnlicher Suggestivkraft begabten jungen Mann begeistert und griff die vermeintlich guten Nachrichten aus Rußland mit derselben naiven Hoffnung auf, wie er das bei allem tat, was nach Revolution roch. Mehr noch – er scheint an dem Asketen mit den märtyrerhaften Allüren einen Narren gefressen zu haben. Möglicherweise projizierte er in den jungen Helden auch die Enttäuschung des alten Revoluzzers, und band all seine Hoffnungen an das Phantom jener angeblichen Organisation. Jedenfalls unterstützte er ihn bei der Herstellung einer Reihe von Broschüren, die sich an die Jugend, an die Offiziere und an die Studenten wandten. Sie erschienen Ende 1869, um nach Rußland geschmuggelt zu werden. Eine davon, die »*Prinzipien der Revolution*«, liest sich wie ein Horrormanual; »Gift, Dolch, Strick – die Revolution rechtfertigt alle Mittel ohne Unterschied«. Ihre Botschaft besteht darin, daß die Revolution ein hehres Ziel sei, das jedes Mittel heilige und jedes Opfer verlangen dürfe. Sie erkenne »keine andere Tätigkeit als die Sache der Zerstörung« an. Eine unter dem Titel »*Katechismus des Revolutionärs*« bekannt gewordene Broschüre listet die »Regeln, nach denen sich der Revolutionär richten muß« auf. Ihr zufolge müsse eine Elite von »Geweiheten« das Volk führen. Ein Revolutionär dürfe keine menschlichen Regungen entwickeln, und habe emotionslos und gehorsam der Sache zu dienen. Eine solche Mischung aus machiavellischer Kälte und jesuitischem Fanatismus widerspricht vollständig dem, was Bakunin sein Leben lang vertrat und lebte. Die Autorenschaft der Broschüren wurde nie geklärt. Fest steht, daß Netschajew es geschickt verstand, zu suggerieren, Bakunin sei der Autor. Gewisse Redewendungen sind so eindeutig seinem Stil entlehnt, daß noch heute Nachdrucke und Übersetzungen unter Bakunins Namen kursieren. Fest steht ferner, daß Bakunin sich im Juni 1870 in einem Brief vom Umfang eines Taschenbuchs von Netschajew distanzierte und den Inhalt dieser Traktate gehörig auseinandernahm. Sein Fazit: Die Gedanken des »furchtbaren Ehrgeizlings« seien »für den Leib einzig und allein Gewalt, für die Seele die Lüge«. Aber da war es schon zu spät.

Inzwischen nämlich war Netschajew mit dem brisanten Material nach Moskau gereist, um Zellen aufzubauen. Er agiert im Namen eines geheimnisvollen Zentralkomitees; ein von Bakunin unterschriebener Ausweis verschafft ihm Autorität. Als ein Genosse Verdacht schöpft und die Existenz der Organisation anzweifelt, wird er »als Verräter verurteilt« und hingerichtet. Die Gruppe flieht auf, Netschajew kann fliehen und meldet sich erneut bei Bakunin, ohne die Vorfälle auch nur zu erwähnen. Erneut dringt er in den alten Mann, sich nunmehr ganz »in den Dienst der Sache zu stellen«. Es kam jedoch zu keinen weiteren Projekten mehr, denn wenig später wurde er verhaftet und an Rußland ausgeliefert – seine Moskauer Machenschaften wurden publik. Erst jetzt ging Bakunin gänzlich auf, mit wem und auf was er sich da eingelassen hatte. Zu spät, denn mittlerweile war der große, legendäre Revolutionär in weiten Kreisen als Menschenverächter diffamiert und als Abenteurer verspottet. Es war auch kaum mehr zu verhindern, daß diese Eskapaden dem Anarchismus angelastet wurden.

Netschajew wurde abgeurteilt und starb 1882 an Skorbut und Unterernährung im Gefängnis. Für viele wurde er zum Märtyrer und Helden. Nicht wenige, die in späteren Jahren

die sogenannte »Propaganda der Tat« praktizierten, griffen auf jene Schriften zurück, mideren Hilfe es ein leichtes war, einem gewöhnlichen Raubmord ein ›anarchistisches‹ Etikett aufzukleben.

Kein Heldentod

In seinen Schweizer Jahren, den letzten seines Lebens, entstanden Bakunins wichtigste Schriften, die fast alle fragmentarisch bleiben, und von denen etliche erst nach seinem Tode gedruckt wurden. Er erlebte aber noch, welche positive Aufnahme manche von ihnen fanden. »*Staatlichkeit und Anarchie*« wurde in hoher Auflage nach Rußland geschmuggelt und übte starken Einfluß auf die *Narodniki** aus. Die »*Antwort eines Internationalisten an Mazzini*« führte in Italien zu einer regelrechten Beitrittswelle in die Internationale. In Spanien kam es im Sommer 1873 zu einer Serie von Generalstreiks und Erhebungen, deren Urheber die junge Sektion der Internationale war.

Bakunins Saat ging an vielen Orten auf, und die Bewegung hatte talentierten Nachwuchs hervorgebracht. Er hätte sich getrost auf das Landgut *La Baronata* zurückziehen können, das ihm ein junger Anhänger, *Carlo Cafiero*, zur Verfügung gestellt hatte. Eigentlich hatte er auch vor, nur noch zu schreiben und sich zu schonen, und er begann sogar, im Garten mit Obstkulturen zu experimentieren. Aber wieder einmal zog ihn die Nachricht von einem geplanten Aufstand ins Ausland – zum letzten Mal.

In Bologna war für den Juli 1874 ein Aufstand vorbereitet, der auf ganz Norditalien übergreifen sollte und bei dem Republikaner, Mazzini-Anhänger und Anarchisten gemeinsame Sache machen wollten. Bakunin reiste in die Stadt, um sich der Erhebung anzuschließen. Der politisch nicht einmal so abwegige Plan wurde allerdings schon im Vorfeld verraten und war, wie üblich, nur mangelhaft geplant. Die von mehreren Seiten anrückenden Kolonnen wurden nach kurzen Scharmützeln vom Militär zerstreut, und das Unternehmen daraufhin abgeblasen. Bakunin mußte fliehen – zu seiner großen Schmach in der Verkleidung eines Priesters.

Als ihm die Nachricht vom Zusammenbruch des Aufstandes überbracht wurde, wollte er sich eine Kugel in den Kopfschießen, weil es ihm nicht vergönnt war, im revolutionären Tumult zu sterben. Es scheint, daß der große alte Mann der Revolte nur nach Bologna gefahren war, um dort den Tod zu suchen. Der ereilte ihn in Form der Wassersucht, die er sich Jahre zuvor im Kerker geholt hatte, am 1. Juli 1876 im Hospital eines befreundeten Arztes in Bern.

Philosophie der Dynamik

»Bakunin«, so sagte sein Freund Herzen einmal, »hielt den ersten Monat der Schwangerschaft für den neunten«. Diese Anspielung trifft ziemlich genau das, was ihm immer wieder vorgehalten wurde: seine ›revolutionäre Ungeduld«. Bei Bakunin mußte immer alles heute, hier und sofort geschehen. Es läge nahe zu vermuten, daß auch seine anarchistische *Philosophie* die Handschrift eines Hau-Ruck-Revolutionärs trüge. Das stimmt aber nur bedingt. Es erstaunt zu sehen, daß Bakunin offenbar differenzierter dachte als er handelte. Veränderung sieht auch er als einen komplexen Prozeß, in dem sich Evolution und Revolution ablösen: »Wir fallen in die Periode der Evolution zurück, das heißt in die

der unterirdischen, unsichtbaren und oft selbst unfühlbaren Revolution«, schrieb er 1875 an seinen Freund *Elisée Reclus*.

Warum aber ist er dann so atemlos herumgewirbelt, pausenlos bemüht, den revolutionären Umsturz herbeizuführen?

Bakunins Philosophie ist eine Philosophie der *Dynamik*. In sie setzte er ein fast unbegrenztes Vertrauen. Ihm war klar, daß alles schöne Reden, Schreiben und Denken – die »Philisterei«, wie er es nannte –, solange nichts konkret ändern würde, wie das gegenwärtige System nicht erschüttert und zu Fall gebracht wäre. Das könne nur durch Taten geschehen. Und solche Taten würden, sofern sie von unterdrückten Menschen getragen wären, sich schon irgendwie in Richtung Freiheit entwickeln. Deshalb war Bakunin bei der Auswahl der sozialen Bewegungen, denen er sich anschloß, nie sehr wählerisch. Entscheidend schien ihm einzig die Aussicht auf Dynamik, die einen Prozeß in Gang setzen könnte, fähig, die gegenwärtige Ordnung zu »zerstören«. Erst dann könne wirklich Neues entstehen. Daß dies dann auch geschehen würde, davon war Bakunin in einem zwar sympathischen aber auch blinden Optimismus felsenfest überzeugt. Plausibel machen konnte er diesen Glauben an die »spontane Schöpfungskraft der Massen« zeitlebens nicht – weder praktisch noch theoretisch. Man darf ihm vorhalten, daß er das Problem des *Heranreifens* einer revolutionären Situation – also das diffizile Wechselspiel zwischen der Möglichkeit eines Umsturzes, dem Wunsch der Menschen nach einer radikalen Veränderung und ihrer tatsächlichen kreativen Fähigkeit zu einer Erneuerung – zu leicht genommen hat. Aber solch ein Vorwurf wäre aus heutiger Sicht ziemlich selbstgerecht. Erstens, weil die Bewegung noch arm an praktischer Erfahrung war. Es sollte noch fünfundzwanzig Jahre dauern, bis dieses Problem eine theoretisch wie praktisch befriedigende Lösung fand, die jedoch ohne die Grundlagen, die Bakunin legte, kaum möglich gewesen wäre. Zweitens, weil der Gedanke, den handelnden Menschen und der Kraft ihrer Dynamik überhaupt einen Wert einzuräumen, neu und von großer Wichtigkeit war. Alle vorherigen Libertären – mit Ausnahme Stirners, der sich dafür sowieso nicht interessierte – hatten eher versucht, Baupläne eines künftigen Paradieses zu erstellen. Die Idee, daß die Revolution selbst ungeahnte kreative Kräfte freisetzen könnte, daß ganz einfache Menschen, die weder etwas von Philosophie, Ökonomie noch Politik verstünden, die Schöpfer der neuen Ordnung sein sollten, diese Idee ist neu, und es war Bakunin, der sie lautstark und polternd eingeführt hat. Eine solche These ist ja nun weder »falsch« noch »richtig«, sondern *ein Teil* der komplexen Faktoren, nach denen soziale Umwälzungen ablaufen. Möglich, daß Bakunin zu einseitig darauf herumgeritten ist und von ihr wahre Wunder erwartete, aber seither ist »die Spontaneität der Massen« jedenfalls ein fester Bestandteil anarchistischer Szenarien. Sie ist ein äußerst wirksames Gegengift gegen alle Arten ehrgeiziger Beglückungstheoretiker, von denen Bakunin mit Recht fürchtet, daß sie nach der Revolution die ersten sein würden, eine neue Herrschaft zu begründen – und sei es, im Namen der Freiheit, des Fortschritts oder der Vernunft. »Nehmt den radikalsten Revolutionär und setzt ihn auf den Thron aller Russen«, schreibt Bakunin, »und nach einem Jahr wird er schlimmer als der Zar geworden sein«. Sein Fazit: eine Gesellschaft ohne Thron.

In diesem Zusammenhang erscheint auch Bakunins »Zerstörungswahn« in einem anderen Licht. Man hat ihm vorgeworfen, ein »Kaputtschlag-Revolutionär« zu sein. Dabei geht es ihm, wenn er von »zerstören« spricht, um ein radikales Ende der gegenwärtigen sozialen Werte.

Er wolle, so sagt er, keinen Krieg gegen Menschen, sondern gegen »Positionen und Dinge«, die er auch konkret benennt: Grenzen, Heere, Pässe, Zölle, Erbrecht – das sind für ihn rote Tücher. Seine Gegner heißen Staat, Kapital und Kirche. Man dürfe diese Dinge nicht in eine neue Ordnung einbauen, da sie den Keim der alten Ordnung in sich trügen. Erst wenn sie überwunden seien, aus dem »Amorphismus« also, könne wirklich Neues entstehen. Daher wäre es geradezu ein »Verbrechen«, schon heute genaue Pläne für die künftige Gesellschaft zu erstellen.

Skizzen einer freien Gesellschaft

Andererseits war es auch Bakunin völlig klar, daß eine Revolution ohne Zielvorstellungen ebenso »verbrecherisch« wäre. Im Gegensatz zu seinem *Image* ist seine Philosophie nämlich stellenweise ausgesprochen konstruktiv. Der Unterschied zu anderen Theoretikern liegt vor allem darin, daß er bewußt vieles offen läßt und damit Spielraum für Möglichkeiten bietet, die heute noch gar nicht vorstellbar sind: Raum für Spontaneität.

Für Bakunin heißt das Ziel einer neuen Gesellschaft »Freiheit«. Die sollte absolut für alle mündigen Menschen gelten und frei von Dogmen sein. Jede Art »sozialistischer Religion« lehnt er ab. Für ihn ist es übrigens schon selbstverständlich, daß die Frau, deren besondere Qualitäten er immer wieder hervorhebt, die gleichen Rechte haben müsse wie der Mann. Freiheit bedeute das Recht auf autonomes Handeln. Verantwortlich sei das autonome Individuum dabei zunächst gegenüber sich selbst, das heißt, seinem Gewissen und seiner Vernunft, und dann gegenüber der Gesellschaft – aber nur in dem Maße, wie es ihr freiwillig angehört. Geschickt verknüpft Bakunin individuelles Glück mit gesellschaftlicher Freiheit: Man könne nur dann wirklich frei sein, wenn auch die Menschen drumherum die gleiche Freiheit genießen könnten. Das soziale Umfeld wird hiermit zur Voraussetzung persönlicher Freiheiten, denn der einzelne Mensch alleine in der Natur ist alles andere als frei. Bakunin zweifelt nicht daran, daß der Mensch ein soziales Wesen ist und in der Regel stets dazu tendiert, das Leben in Gesellschaft vorzuziehen. In der Anarchie allerdings hätte er zu einer wirklichen *Wahl* erstmals die Gelegenheit, denn hier gäbe es verschiedene Alternativen. Bakunin spricht von »autonomen Gemeinden«, die sich auf der Ebene der »Provinz« in »freiwilliger Föderation« zusammenschließen können. Jede Administration, Struktur und Entscheidungsfindung müsse dabei »von unten nach oben, von der Peripherie zum Zentrum« erfolgen.

Freiheit aber bliebe ohne wirtschaftliche Gerechtigkeit ein leeres Wort. Daher will Bakunin »Gleichheit« – nicht der Menschen, sondern ihrer Chancen und Rechte. Klassen, Rangordnungen und Privilegien gehörten abgeschafft. Ausgehend von Proudhon fordert er, daß der Boden *Eigentum* aller sein solle, aber im *Besitz* derjenigen bliebe, die ihn bearbeiten. Bis hin zur Erziehung und dem Umgang mit Straftätern macht sich der angebliche Feind aller Pläne so seine Gedanken. Allerdings will er sie nur als Vorschläge verstanden wissen. Entscheiden wird, da macht er keine Abstriche, in jedem Fall »das Volk«.

Die anarchistische Gesellschaft Bakuninscher Prägung beruht nicht nur auf der Gleichheit der Rechte, sondern auch der Pflichten. Obwohl das Individuum sich frei und lustvoll entfalten können soll, läßt Bakunin keinen Zweifel daran, daß für ihn die gesellschaftliche Gruppe die Basis des sozialen Lebens ist. Nur in der Gesellschaft werde der Mensch zum Menschen. Das »Kollektiv« ist Garant der Freiheiten und Rechte eines jeden, hat aber auch

eigene Rechte. Also müsse auch jeder Mensch, der sich einer Gesellschaft anschließt, dieser seiner Gesellschaft dienen. Nur in dem Maße könne er von ihr eine Gegenleistung erwarten. Alle erwachsenen und gesunden Menschen sollten zur Arbeit angehalten werden, und nur gemäß ihren Leistungen hätten sie Anspruch auf die Früchte der Arbeit. Das Recht einer Gesellschaft, sich durch Ausschluß vor »Parasiten« zu schützen, wird ausdrücklich erwähnt. All das erinnert stark an die sozial-juristische Rechtfertigung gewöhnlicher Staaten in ihrem Anspruch auf Loyalität. Es klingt, etwas überspitzt interpretiert, nach dem recht unanarchistischen Satz »Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen«. So ist es aber nicht zu verstehen, denn bei aller Ähnlichkeit gibt es zwei entscheidende Unterschiede. Zum einen muß dieser Standpunkt als eine nur zu verständliche Reaktion auf die parasitäre Lebensweise des Adels und des Bürgertums verstanden werden, die ohne entsprechende Leistung auf Kosten der Ärmsten in exuberantem* Überfluß lebten. Zum anderen stand dahinter die Überzeugung, daß eine Gesellschaft nur dann ausreichend Waren und Lebensmittel produzieren könne, wenn alle Menschen fleißig zupackten. Das »Recht auf Faulheit« wird nicht deshalb verwehrt, weil es unmoralisch wäre, sondern weil Bakunin vermutet, daß sich die Gesellschaft dieses Recht einfach nicht leisten könne. Eine Sichtweise, für die man bei dem niedrigen Produktivitätsgrad und der geringen technischen Entwicklung Mitte des vorigen Jahrhunderts Verständnis aufbringen muß.

Diese Sichtweise einer anarchistischen Gesellschaft wurde in den libertären Theoriedebatten späterer Jahre als »*kollektivistischer Anarchismus*« bekannt, und man stellte sie in Gegensatz zum »*kommunistischen Anarchismus*«, dessen Vertreter *Peter Kropotkin* war. Der allerdings konnte die Entwicklung der Produktivität schon viel optimistischer einschätzen, denn er war einige Jahrzehnte jünger und glaubte als Wissenschaftler außerdem an den technischen Fortschritt. So proklamierte er guten Gewissens das Recht eines jeden Mitglieds der Gesellschaft auf ein menschenwürdiges Auskommen, unabhängig von seiner Leistung.

Es darf bezweifelt werden, daß der Unterschied zwischen den Modellen dieser beiden Anarchisten so bedeutend war, wie er oft dargestellt wird. Vielleicht hat die anarchistische Scholastik* hier ein wenig über die Stränge geschlagen und einen etwas künstlichen Gegensatz aufgebaut, der lange Zeit für fruchtlose Spitzfindigkeiten sorgte. Jedenfalls kann man dem alten Bakunin kaum unterstellen, daß sein »kollektivistischer Anarchismus« die Vision einer Art Zwangsarbeiterkolonie war, wenn man Sätze wie die folgenden liest, die er 1865 am Golf von Neapel schrieb:

»Die Freiheit jedes mündigen Individuums, Mann oder Frau, muß absolut und vollständig sein; Freiheit, zu gehen und zu kommen, laut jede Meinung auszusprechen, faul oder fleißig, unmoralisch oder moralisch zu sein, mit einem Wort: über die eigene Person und den eigenen Besitz nach Belieben zu verfügen, ohne jemandem Rechenschaft abzulegen: Freiheit, ehrlich zu leben durch eigene Arbeit oder durch schimpfliche Ausbeutung der Wohltätigkeit oder des privaten Vertrauens, sobald beide freiwillig sind und nur von Erwachsenen gespendet werden. (...) Die Freiheit kann und soll sich nur durch die Freiheit verteidigen, und es ist ein gefährlicher Widersinn, sie zu beeinträchtigen unter dem durch den Schein blendenden Vorwand, sie zu beschützen.«

Literatur: Michail Bakunin: *Gesammelte Werke* (3 Bde) Berlin 1975 (1923), Karin Kramer, 311, 285 u. 278 S. / ders.; *Staatlichkeit und Anarchie u.a. Schriften* (Hrsg. u. eingeleitet v. Horst Stuke) Frankfurt, Berlin, Wien 1972, Ullstein, 885 S./ ders.: *Gott und der Staat u.a. Schriften* (Hrsg. v. Susanne Hillmann) Reinbek 1969, Rowohlt, 24; S. / ders.: *Philosophie der Tat* (Textsammlung, Hrsg. v. Rainer Beer) Köln 1968, Hegner, 382 S. / ders.: *Sozialpolitischer Briefwechsel* Berlin 1977, Kann Kramer, 489 S. / ders.: *Schriften gegen Marx* (Textsammlung) Hannover 1981, Die Freie Gesellschaft, 82 S. / ders.: *Freiheit und Sozialismus* (3 Aufsätze) Berlin 1978, Libertad, 28 S. / ders.: *Die Reaktion in Deutschland* Hamburg 1984, Naualus/Nemo, 64 S. / ders.: *Die vollständige Ausbildung* Köln 1976, Heinzelpress, 25 S. / ders.: *Die Berner Bären und der Bär von Petersburg* Zürich 1970, Die Arche, 55 S. / ders.: *Revolutionärer Katechismus* Osnabrück o.J. (197.1?), *Autonomes Jugendzentrum*, 20 S. / ders.: »Gewalt für den Körper, Verrat für die Seele« – ein Brief an Sergej Netschajew Berlin 1980, Karin Kramer, 126 S., ill. (darin enthalten: Sergej Netschajew[?]: *Prinzipien der Revolution*) / Justus Franz Wittkop: *Bakunin* Reinbek 1974, Rowohlt, (rororo Bildmonographie), 147 S., ill. / Fritz Brupbacher: *Bakunin, der Satan der Revolte* Berlin 1979, Libertad, 111 S. / Arthur Lehning (Hrsg.): *Unterhaltungen mit Bakunin* Nördlingen 1987, Greno, 451 S., ill. / Josef Pfitzner: *Bakunin-Studien* Berlin 1977, Karin Kramer, 244 S. / Ricarda Huch: *Michael Bakunin und die Anarchie* Frankfurt/M. 1972, Suhrkamp, 259 S. / Riccardo Bacchelli: *Der Teufel auf dem Pontelungo* Zürich 1972, Manesse, 542 S. / Horst Bienek: *Bakunin, eine Invention* München 1970, Hanser, 93 S. / Herbert Wehner: *Bakunin führt zum Sieg!* Frankfurt/M. 1970 (1923/24), Freie Gesellschaft, 16 S.

Ein folgenschwerer Streit: Die Spaltung der Ersten Internationale

»Wie aber sollte eine egalitäre und freie Gesellschaft aus einer autoritären Organisation hervorgehen? Das ist unmöglich.«

- Zirkular der Jura-Föderation -

ES IST OFFENSICHTLICH, daß bis heute eine Befreiung der Menschheit nicht stattgefunden hat. Die vielen erhebenden Theorien sozialen Lebens blieben letztendlich Luftschlösser. Die libertären Versuche wurden zerschlagen, die autoritären gingen an sich selbst zugrunde. Dabei hätten gerade sie die Gelegenheit gehabt, sich zu entwickeln, denn immerhin genossen sie – etwa in Rußland – siebenzig Jahre lang genügend Unabhängigkeit zu ihrer freien Entfaltung. Sie scheiterten nicht, weil sie von Feinden bedroht worden wären, sondern – eben – weil sie durch und durch autoritär waren. Im Kommunismus sowjetischer Prägung gab es keine Freiheit, und die Menschen hatten nichts zu melden. »Sozialismus« war reduziert auf Phrasen, Gleichmacherei und täglichen Mangel. Der Niedergang dieses Systems kam schleichend, grau und unspektakulär: die Menschen machten nicht mehr mit, das schwindstüchtige Phantom brach zusammen.

Heute sind viele Menschen geneigt, darin den Beweis zu sehen, daß soziale Utopien Spinnererei sind. »Sozialismus« ist ein gebrandmarktes Wort mit dem Geschmack von vorgestern. Dabei sind die Probleme der Menschheit nach wie vor ungelöst. Sie haben sich, global gesehen, sogar dramatisch verschärft. Zwar geht es heute kaum mehr um die »Emanzipation der Arbeiterklasse«, sondern um das Überleben auf diesem Planeten, soziale Utopien jedoch sind, obwohl derzeit außer Mode, nötiger denn je.

Diese Hypothek, die so schwer auf dem Traum einer freien und gerechten Gesellschaft lastet, geht eindeutig auf das Konto des autoritären Kommunismus. Es gibt einen direkten Weg von Marx zu Lenin, Stalin und Pol Pot*. So wurde die Geschichte des Sozialismus zu einer Geschichte der vertanen Chancen.

Eine solche Tragik des Versagens verlangt geradezu nach der Frage, was hätte sein können! Am Anfang war doch alles so schön klar und einfach: Die Ideale. Das Ziel. Die Utopien. Das unsägliche Elend. Die Menschen, die all das wollten: frei sein und menschenwürdig leben. Die Kraft, die daraus erwuchs. Warum wurde aus schönen Visionen eine abscheuliche Wirklichkeit? Wie hat das alles angefangen? Hätte es nicht auch anders kommen können?

Diese Fragen führen uns zurück zu den Wurzeln. Sie liegen in jenen Jahren, als die große Chance vertan wurde, eine gemeinsame Perspektive all jener Kräfte zu finden, die von der Ellenbogengesellschaft die Nase voll hatten. Sie führt uns zurück zu jenem folgenschweren Streit, in dem sich die Erste Internationale zerzankte: der Streit zwischen den »Autoritären« und den »Libertären«. Ein Streit, bei dem die Weichen gestellt wurden und der all das vorwegnahm, was die Welt in den nächsten hundert Jahren politisch in Atem halten sollte.

»Die Arbeiter haben kein Vaterland«

Die *Internationale Arbeiter-Assoziation* war 1864 angetreten, um Ordnung in den sozialistischen Ursumpf zu bringen. Da gab es Arbeitervereine, Gewerkschaften, Parteien, Bünde, Theoriekreise, Schulen, Korrespondenzclubs, Geheimzirkel, lose Gruppen, Kulturinitiativen, Konsum- und Sparvereine, Bruderschaften von Wandergesellen und Turnerriegen. Es gab die großen Denker, Philosophen und Wissenschaftler – verstorbene wie lebende – mit ihrem jeweiligen Anhang: *Fourier, Proudhon, Marx, Lasalle, Engels, Bakunin, Owen, Bebel, Herzen, Schulze-Delitzsch, Liebknecht, Babœuf, Saint-Simon* und wie sie alle hießen. Und die unübersehbare Masse verarmter ›Proletarier‹, die sich immer wieder gegen ihr Elend erhoben: spontane Streiks, Sabotage, Revolten – meist gar nicht oder nur lose organisiert, in isolierten Gruppen von kurzer Lebensdauer. Es lag auf der Hand, diese Kräfte zu bündeln und eine gemeinsame Linie zu finden – um sich zu wehren, und um ein gemeinsames Ziel zu erreichen. Dies mußte natürlich international geschehen. Nicht nur, weil lokale und nationale Aktionen ziemlich chancenlos gewesen wären – die Arbeiter verstanden sich auch zunehmend als eine internationale Familie: »Wir Arbeiter haben kein Vaterland«, hieß es damals.

Das gemeinsame Ziel war in seinen groben Zügen nicht strittig: eine Gesellschaft mit sozialer Gerechtigkeit, ohne Klassen und Unterdrückung. Selbst über die Rolle des Staates war man sich, zumindest theoretisch, im Groben einig: er sollte verschwinden und durch etwas Besseres ersetzt werden. Paktieren mit dem Staat und seinen Institutionen war verpönt. Es war eine Zeit, in der noch kaum zwischen Sozialdemokraten, Kommunisten, Anarchisten, Föderalisten, Demokraten, Republikanern, Mutualisten unterschieden wurde. Die Worte waren zwar schon in Gebrauch, aber sie trennten nicht. Unterm Strich waren alle schlicht »Sozialisten«, und das genügte.

Die wenigen Delegierten, die 1864 in London zusammenkamen, um die Internationale zu gründen, waren britische *Trade-Unionisten** und eine Gruppe französischer Sozialisten um *Henry Tolain*. In ihren ersten Jahren war die Organisation sehr stark von den Ideen Owens und Proudhons beeinflusst, was sich in ihrer Struktur niederschlug: Die einzelnen Sektionen genossen eine starke Autonomie, ihr Zusammenhalt war föderalistisch organisiert; der Schwerpunkt lag auf sozialen Kämpfen, nicht auf der politischen Eroberung der Macht. Die Leitung der Internationale sollte kein Zentralapparat mit diktatorischer Vollmacht sein, sondern eher ein Korrespondenz- und Verbindungssekretariat. Auf den periodisch stattfindenden *Kongressen* war das Stimmrecht der Delegierten entsprechend der Größe ihrer Sektionen bemessen. Karl Marx, der schon früher versucht hatte, ein Koordinationsbüro aufzuziehen, war von Anfang an dabei und übernahm rasch eine führende Rolle. Er wurde Sekretär des *Generalrates* der Internationale, deren Sitz in London lag. Die Organisation bekam rasch Zulauf. Überall wo die Industrialisierung vorangeschritten war, bildeten sich Sektionen. So entstand in den meisten europäischen und einigen amerikanischen Staaten ein organisatorischer Rahmen, in dem vereinzelte Aktionen zu einer gemeinsamen Praxis gebündelt wurden.

Schon früh knisterte im Gebälk der Internationale eine unheilvolle Spannung: Immer wieder entzündete sich an taktischen Fragen der Streit über den richtigen Weg. Karl Marx und Friedrich Engels hatten die Organisation als Forum genutzt, um ihre Theorien eines

»wissenschaftlichen Sozialismus« zu propagieren. Der lief auf einen sehr engen »Klassenstandpunkt« hinaus. Nur der Proletarier sei, aufgrund der inneren Logik historischer Gesetze, in der Lage, eine Revolution zu machen. Dies sei nur mit Hilfe einer zentralen, proletarischen Partei möglich, die durch Wahlen die politische Macht erobern müsse. Starke, zentrale Massengewerkschaften hätten diesen Kampf durch Streiks und Aktionen zu unterstützen. Derartige Theorien fanden vor allem in der deutschen und österreichischen Sozialdemokratie, teilweise auch in Großbritannien Anklang – Ländern mit fortgeschrittener Industrialisierung und einer theoriegläubigen Arbeiterschaft, die sich gerne in der Rolle einer historisch auserwählten Klasse sah. Diese Sektionen stellten in der Internationale zwar die Minderheit, aber Marx konnte seine Sichtweise, die er für einzig wahr und richtig hielt, von zentraler Stelle aus wirkungsvoll verbreiten. Die meisten anderen Sektionen teilten diesen dogmatischen Standpunkt nicht. Viele suchten einen Mittelweg zwischen den Marxisten und der anderen großen Tendenz innerhalb der Organisation – den Anhängern Proudhons und Bakunins. Diese Strömung sah in der Internationale eher ein revolutionäres Werkzeug sozialer Kämpfe, deren Form die Arbeiter selbst bestimmen sollten. Damit waren keineswegs nur »Edelproletarier« im Sinne von Marx gemeint, sondern ebenso auch Bauern, Arbeitslose, Handwerker, verarmte und entwurzelte Schichten, die Marx verächtlich »Lumpenproletarier« nannte, und denen er das »richtige Bewußtsein« absprach. Politische Parteien lehnten die »Antiautoritären« ab. Stattdessen befürworteten sie direkte Aktionen, vor allem den revolutionären Generalstreik, mit dem Ziel einer sozialen Umwälzung. Für sie durfte die Internationale schon deshalb kein Zwangsapparat sein, weil in ihren Formen bereits ein Modell der künftigen Gesellschaft vorweggenommen werden sollte. Ein sozialistischer Embryo sozusagen. Solche Ideen fanden überwiegend in den romanischen Ländern Anklang: in Spanien, Italien, Frankreich und der Westschweiz; aber auch in Belgien und Holland, einigen slawischen Ländern und den USA hatten sie zahlreiche Anhänger.

Frei oder nicht frei, das ist hier die Frage

Zu ersten Spannungen kam es, als Bakunin und einige seiner Anhänger 1868 der Internationale beitraten, wobei sie sie um eine Reihe aktiver Sektionen bereicherten. In naiver Unbefangenheit schrieb Bakunin seinem *carissimo amico** Marx damals: »Mein Vaterland ist jetzt die Internationale, von der Du einer der wichtigsten Begründer bist. Du siehst also, mein lieber Freund, daß ich Dein Schüler bin und stolz bin, es zu sein.« Die meisten Anarchisten in der Internationale glaubten damals, daß innerhalb der Organisation eine »Einheit in Vielfalt« möglich und nötig wäre. Aber Marx war mißtrauisch. Er, der schon zwei Jahrzehnte darunter gelitten hatte, im Schatten des »Dilettanten Proudhon« zu stehen, ahnte, daß der Einfluß des legendären Revoluzzers seine Pläne stören könnte. Vertraulich schrieb er an Engels: »Dieser Russe will offenbar Diktator der europäischen Arbeiterbewegung werden. Er soll sich in Acht nehmen. Sonst wird er offiziell exkommuniziert.«

Es ist nicht von Interesse, hier die Schlammschlacht nachzuzeichnen, die sich in den folgenden Jahren zwischen Marx und Bakunin entspann, denn in diesem Konflikt geht es nicht um Personen, um gute oder böse Charaktere. Die beiden Kampfahnen interessieren hier nur als Stellvertreter für die zwei gänzlich unterschiedlichen Auffassungen dessen, was »Sozialismus« ist.

Der offene Streit begann 1869 auf dem Kongreß der Internationale in Basel und entzündete sich an der eher nebensächlichen Frage der Abschaffung des Erbrechts, die Bakunin zum Anlaß genommen hatte, nicht nur Marx' ideologische und politische Position anzuzweifeln, sondern auch die Funktion des Londoner Generalrates zu kritisieren. Marx konnte nicht zulassen, daß »seine« Internationale unter den Einfluß der »Bakunisten« geriet. Taktisch geschickt bestimmte er den Zeitpunkt für den Gegenschlag. 1871 berief er eine »Geheimkonferenz« nach London ein, zu der Bakunin und seine engeren Gefolgsleute nicht eingeladen wurden. Die antiautoritären Delegierten blieben in der Minderzahl und konnten nicht verhindern, daß Beschlüsse gefaßt wurden, die eindeutig im Widerspruch zu den Statuten der Internationale standen, in denen es hieß, daß »die Emanzipation der Arbeiter das Werk der Arbeiter selbst« sein müsse: Die Autonomie der Sektionen und Föderationen wurde aufgehoben, und der Generalrat erhielt fast diktatorische Vollmachten.

Überdies machte diese sogenannte »Winkelkonferenz« allen Sektionen die Bildung politischer Parteien zur Pflicht. Marx hielt damit den Einfluß Bakunins für gebrochen. Die Beschlüsse stießen jedoch fast überall auf Murren, und bei den Libertären auf offenen Widerstand. »Dringend war nun geboten«, schrieb *James Guillaume*, »die Internationale, die als umfassende Föderation von Gruppierungen (...) organisiert worden war, nicht durch eine kleine Clique von marxistischen (...) Sektierern absorbieren zu lassen.« Die Jura-Föderation lehnte die Londoner Beschlüsse ab und verschickte ein Zirkular, das von Spanien, Italien, Belgien, den meisten Sektionen Frankreichs und der USA inhaltlich gebilligt wurde. In ihm hieß es: »Die künftige Gesellschaft darf nichts anderes sein als die Universalisierung der Organisation, die sich die Internationale gegeben haben wird. Wir müssen also dafür sorgen, diese Organisation unserem Ideal so weit wie möglich anzunähern. Wie aber sollte eine egalitäre und freie Gesellschaft aus einer autoritären Organisation hervorgehen? Das ist unmöglich. Die Internationale, Embryo der künftigen menschlichen Gesellschaft, ist gehalten, (...) jedes Prinzip, das nach Autorität und Diktatur strebt, aus ihrem Inneren auszuschließen.«

Das kam einer Kriegserklärung gleich. Im Herbst 1872 wurde die Generalversammlung einberufen – in einen möglichst nördlichen Ort, weit weg von den aufmüpfigen Südländern und unerreichbar für den mit Haftbefehl gesuchten Bakunin. In Den Haag versammelten sich 62 Männer, von denen lediglich 22 echte Delegierte waren, 40 hingegen ausgesuchte Anhänger von Marx mit zweifelhaften Mandaten, die im Grunde nur sich selbst vertraten. Mit diesen »aus dem Boden gestampften Delegierten«, wie Engels später zugab, kam eine kommode Mehrheit zustande, zumal der Generalrat festgelegt hatte, nach Anwesenden abzustimmen und nicht nach der Mitgliederstärke der Sektionen. So konnte die von Marx gewünschte »Exkommunizierung« glatt über die Bühne gehen: Bakunin und Guillaume wurden aus der Internationale ausgeschlossen – mit einer ehrenrührigen Begründung, in der kein politisches Argument genannt wurde: Bakunin sei der Betrügerei, der Erpressung und der Konspiration überführt und Guillaume sein Komplize. Der gelassene Kommentar des alten Revolutionärs: »Das Damokles-Schwert, mit dem sie uns so lange bedroht haben, ist endlich auf unsere Häupter herabgefallen. Genaugenommen ist es gar kein Schwert, sondern die übliche Waffe des Herrn Marx: ein Kübel Dreck.«

Was nach einem Sieg für Marx aussah, war in Wirklichkeit das Ende einer großen Chance. Die Einheit einer jungen, hoffnungsvollen Bewegung war den kleinlichen Ambitionen eines

intoleranten Theoretikers geopfert worden. Die Anarchisten organisierten sich nur eine Woche später auf dem Kongreß von St. Imier in einer eigenen Internationale, die, mit einigen Unterbrechungen, bis heute besteht und ihre Blütezeit zwischen den beiden Weltkriegen erlebte. Marx verlegte den Sitz »seines« Generalrates nach New York, wo die Organisation jedoch rasch zur Bedeutungslosigkeit verkam. In Europa schwand ihr Einfluß, und die zuvor gegründeten Parteien entfalteten nunmehr in jedem Land ein von Wahlzielen bestimmtes Eigenleben. 1876 löste sich die Marxsche Rest-Internationale in Philadelphia selbst auf.

Parabel der vertanen Chancen

Die Bedeutung dieser Spaltung als ein Lehrstück für das Scheitern des Sozialismus im zwanzigsten Jahrhundert läßt sich an der weiteren Geschichte jener »Internationalen« ablesen, die der Ersten nachfolgten. Sie symbolisieren auf unterschiedlichste Weise, wie die Saat der beiden Hauptelemente des Marxismus aufging: reformistische Sozialdemokratie und autoritärer Kommunismus. 1889 regten deutsche Sozialdemokraten die *Zweite Internationale* an, die in Paris gegründet wurde und im Ersten Weltkrieg auseinanderbrach, weil die staatsfixierten Sozialdemokraten trotz ihres theoretischen Internationalismus die Arbeiter ins große Völkermorden schickten. Sie wurde 1923 in Brüssel reanimiert* und ging 1940, im nächsten Weltkrieg, erneut unter. In Frankfurt wurde 1951 die kreuzbrave und lammfromme *Sozialistische Internationale* gegründet. Sie gilt als reformistische Fortsetzung der Ersten und Zweiten Internationale und dient heute überwiegend als Forum zur Selbstdarstellung sozialdemokratischer Staatschefs. 1919 spalteten sich die Kommunisten von den Sozialdemokraten ab, die sich gleichermaßen auf Marx beriefen, und gründeten die *Dritte Internationale*, kurz *Komintern* genannt – ein Zwangsapparat aller kommunistischen Parteien unter der Regie Moskaus. 1945 aus taktischen Gründen aufgelöst, 1947 in Belgrad als *Kominform* wiedererweckt, diente sie Stalin als ideologische Glaubenskirche zur Kontrolle der sowjetischen Satellitenstaaten. Nachdem sich *Tito* in Jugoslawien gegen Stalins Diktat aufgelehnt hatte, verlegte sie ihren Sitz 1948 nach Bukarest, wo sie 1956 aufgelöst wurde. Ein prominentes Opfer der brutalen Bruderkämpfe unter kommunistischen Diktatoren, *Leo Trotzki*, gründete im mexikanischen Exil, kurz bevor ihn dort sein rivalisierender Genosse Stalin ermorden ließ, die *Vierte Internationale*, die als Sammelbecken für kommunistische Dissidenten aber ohne Bedeutung blieb.

Es fällt schwer, angesichts dieses abstoßenden Trauerspiels, in all dem keine Parabel* zu erkennen. Nur mit Zorn kann man heute an die vertanen Chancen zurückdenken, die im Schoß der Ersten Internationale schlummerten. Die Intrigen, die Marx dort gegen seine Gegner inszenierte, waren nur ein matter Vorgeschmack auf das, was seine Adepten* in den nächsten hundert Jahren bis zur Perfektion weiterentwickelten: Parteidiktatur, Schauprozesse, Meinungsterror, inszenierte Massenkundgebungen, Denunziantentum, Geheimdiplomatie, Wahlfälschungen, Säuberungen, Kriege, Bespitzelung – die ganze perfide Welt von *GULAG** bis *STASI**. Sie steht für die Lebenslüge einer Ideologie der Zwangsbeglückung, die die Menschen, die sie zu beglücken vorgab, nie ernst genommen hat.

Angesichts unserer geschichtlichen Erfahrungen, müssen uns heute die Worte, die Bakunin im Jahr seines Ausschlusses aus der Internationale schrieb, wie die Worte eines Rufers

in der Wüste erscheinen: »Der ganze Unterschied zwischen revolutionärer Diktatur und Staatlichkeit besteht nur in den äußeren Umständen. Faktisch bedeuten sie das gleiche: die Verwaltung einer Mehrheit durch eine Minderheit im Namen der angeblichen Dummheit ersterer und der angeblichen Weisheit letzterer. Deshalb sind sie auch gleich reaktionär und haben, die eine wie die andere, als unmittelbares und notwendiges Ergebnis die Sicherung politischer und ökonomischer Privilegien für die herrschende Minderheit und die politische und wirtschaftliche Versklavung der Volksmassen.«

Literatur: Pierre Ramus, Hector Zoccoli: *Die Erste Internationale 1864* (Textsammlung) Berlin 1979, Libertad, 44 S. / Henryk Grossmann, Carl Grünberg: *Die Internationalen* in: dieselben: *Anarchismus, Bolschewismus, Sozialismus* Frankfurt/M. 1971, Europäische Verlagsanstalt, 540 S. / N.N.: *Die IAA – Geschichte der Internationalen Arbeiter-Assoziation* Berlin 1980, Libertad, 48 S. / Fritz Brupbacher: *Marx und Bakunin – Ein Beitrag zur Geschichte der Internationalen Arbeiter-Assoziation* Berlin 1976, Karin Kramer, 228 S.

«Schön wäre die Natur, wäre der Mensch nicht Sklave des Menschen.»

- Louise Michel -

JAHRZEHNTELANG HATTEN DIE SOZIALISTEN ALLER COULEUR auf eine Gelegenheit gewartet, wo sich ihre Ideen in großem Maßstab würden verwirklichen und bewähren können. Wann und wie und warum dieser herbeigesehnte Moment kommen würde, darüber gab es dutzendweise Theorien. Als es am 18. März 1871 plötzlich soweit war, waren alle Theoretiker ebenso überrascht wie ratlos.

In der Nacht des 17. März schickte die Regierung in Paris ihre Artilleristen los, um die Kanonen wieder in ihre Gewalt zu bringen, die sich auf dem Montmartre in den Händen der Nationalgarde befanden. Diese Reservetruppe, eine Art Miliz, bestand überwiegend aus Arbeitern und galt bei der bürgerlichen Regierung als politisch unzuverlässig – mit Recht, wie sich bald herausstellen sollte. Seit acht Monaten tobte der deutsch-französische Krieg, der für Frankreich so gut wie verloren war. Bereits im September des Vorjahres war der Kaiser in Gefangenschaft geraten, und das Land zum dritten Male Republik geworden. Die bürgerliche Regierung glänzte durch Unfähigkeit und suchte ein rasches Ende des Krieges. Nicht aus Friedensliebe, sondern weil sie den sozialen Aufruhr fürchtete. Auf dem Lande herrschte zwar eine teilnahmslose Kriegsmüdigkeit, in den Städten aber hatte sich sozialer Sprengstoff angesammelt. In seltener Einmütigkeit fürchteten die oppositionellen Intellektuellen und die Arbeiterschaft eine Unterwerfung Frankreichs durch das autoritäre Preußentum. Sie waren stinksauer auf die Regierung der Republik und zum Widerstand entschlossen. Die Kühnsten unter ihnen verknüpften die politische Unzufriedenheit mit der wirtschaftlichen Not zu einem Szenario für den revolutionären Umsturz. Tatsächlich war in Lyon, Marseille, Bordeaux, Le Creuzot und St. Etienne die Wut in Aufstände umgeschlagen: ›Revolutionäre Kommunen‹ wurden proklamiert, aber rasch niedergeworfen. Die Libertären – wir erinnern uns an Bakunins Intermezzo in Lyon – hofften auf eine *levée en masse**, aus der eine ›Föderation Freier Kommunen‹ hervorgehen sollte, während Marx und Engels ganz ungeniert den militärischen Sieg Preußens wünschten, weil damit die Vormacht der deutschen Arbeiterbewegung – sprich: des Marxismus – über die von Proudhon ›verdorbene‹ französische Arbeiterschaft gefestigt würde.

Inzwischen war Paris von preußischen Truppen belagert, die Regierung hatte einen Waffenstillstand geschlossen, die Armee sollte die Waffen strecken. Zuvor aber mußten der Nationalgarde, dieser unzufriedenen und unzuverlässigen Volkstruppe, die Kanonen genommen werden. Denn davor hatte die Bourgeoisie allemal mehr Angst als vor der preußischen Armee.

Die Flucht der Mächtigen

Es war eine Gruppe von Arbeiterfrauen, die den Anmarsch der Truppen auf den Montmartre bemerkte, und in allen *Quartiers* von Paris Alarm schlug. Wie ein Lauffeuer ging die Kunde durch die Arbeiterviertel, die nächtlichen Straßen füllten sich mit ärmlich gekleideten Men-

schenmassen. Soldaten erschossen ihre eigenen Generäle, liefen über oder desertierten. Die Kanonen aber blieben, wo sie waren. Während die reichen Bürger von Paris noch schlummerten, versammelten sich Hunderttausende von Arbeitern vor dem Rathaus und forderten *La Commune!*

Die Erhebung war spontan, einmütig und von niemandem angezettelt. Angesichts der Lage floh die Regierung, und unzählige *Bourgeois* folgten ihr mit Sack und Pack. Am Abend des 18. März hatte die Stadt begriffen, daß sie frei war. Mit einer Mischung aus Erstaunen, Jubel und Beklemmung sah man die Chance, dieses Machtvakuum zu nutzen und das Schicksal in die eigene Hand zu nehmen. Die einfachen Leute hatten die Mächtigen verjagt. Paris, die große Metropole, war faktisch in der Hand der Arbeiterschaft. Und diese war bewaffnet.

Das war nun fast eine revolutionäre Situation wie aus dem Lehrbuch. Allerdings hatte man so etwas noch nie zuvor erlebt. Bei allem kämpferischen Elan der unteren Schichten, bei allem Wunsch nach tiefgreifender Veränderung und mutigem Neuanfang, regierte in den siebenzig Tagen, die die *Commune* standhielt, überwiegend die Unsicherheit. Zumindest auf der Ebene der politischen Macht. Halbherzig waren die Kompromisse, die unter den verschiedenen Fraktionen zustande kamen, zögerlich das Anpacken politischer Neuerungen und tastend das Suchen nach einer politischen Zukunft für das Modell einer autonomen, freien Kommune, zu der die größte Stadt des europäischen Festlands über Nacht geworden war.

Es fehlte nicht an Gruppierungen, die einen Weg zu kennen glaubten. Auch gab es Strukturen, die schon vor dem eigentlichen Aufstand bestanden. Aber es fehlte an jeglicher Erfahrung im Umgang mit einer solch unerhört neuen Situation. Überdies war die äußere Situation, besonders die militärische, aussichtslos. Paris war von zwei Armeen umfaßt. Ein Sieg der Waffen war von vornherein ausgeschlossen. So konnte die *Commune* lediglich versuchen, ihren Freiraum zu verteidigen, auf eine günstige Konstellation für die Zukunft hinzuwirken, und bestenfalls in ihrem Inneren mit der Förderung sozialer Experimente vollendete Tatsachen zu schaffen.

Die politischen Kräfte

Die ‚offiziellen‘ Träger der *Commune*, die von nun an versuchten, die Geschehnisse der Erhebung zu lenken, waren aus den politischen Clubs der Hauptstadt hervorgegangen, die seit drei Jahren wieder erlaubt waren. Hier trafen sich Patrioten und Revolutionäre aller Schattierungen: junge Studenten mit einem stark emotionalen Hang zum Extremismus und altehrwürdige Deputierte der Achtundvierziger Generation, Arbeiteraktivisten aus Syndikaten und Kooperativen, geistvolle Journalisten und Delegierte aus den Stadtteilen, Milizionäre der Nationalgarde und abgehalfterte Politiker der dritten Wahl, die ihre Chance witterten. Auch politisch gesehen war das Spektrum durchaus bunt. Alle denkbaren Sorten von Republikanern, Sozialisten der libertären und autoritären Richtung, Befürworter der revolutionären Diktatur, Anhänger direkter Volksregierung und kommunaler Autonomie. Sie alle einte, mehr als alle Theorie, die Tatsache, daß sie gemeinsam in einer ebenso revolutionären wie verfahrenen Situation festsaßen. Sie zogen zwar die Republik den Preußen und der drohenden Monarchie vor, aber viele wollten letztlich auch die Republik überwinden. Sie alle verteidigten die Autonomie ihrer Stadt, aber die freie Kommune war für die einen eine Not, für die anderen

die Tugend, auf der die neue Gesellschaft gegründet sein sollte. Einig waren sie sich zwar in ihrem Haß auf den zentralistischen französischen Staat, aber die einen sahen nur das Versagen einer bestimmten Regierung, die anderen lehnten das Regieren überhaupt ab.

Dieses Gerangel um den richtigen Weg spielte sich in den neuen Einrichtungen ab, die sich die Commune selbst gegeben hatte. Schon im September des Vorjahres waren angesichts des Krieges und der miserablen Regierungspolitik in fast allen Stadtteilen »Komitees der republikanischen Wachsamkeit« gebildet worden, die je vier Vertreter in einen gemeinsamen Zentralrat entsandten. Ihr Mißtrauen gegen die Regierung und ihr Wille zur Selbstverwaltung der Riesenstadt äußerte sich in Forderungen nach Aufhebung der zentral geleiteten Polizei, der Wahl aller Behörden einschließlich der Sicherheitsorgane, der kommunalen Erfassung und Rationierung aller Lebensmittel sowie nach Presse- und Versammlungsfreiheit. Andererseits hatten die einzelnen Kompanien und Bataillone der Nationalgarde Delegierte in eine »*Fédération de la Garde Nationale*« gewählt. Diese *fédérés* wurden nach anfänglich eher patriotischer Ausrichtung rasch zum Fokus* des Aufstandes und zum Organisator des militärischen Widerstandes.

Am 26. Mai wurde durch eine allgemeine Wahl der Rat der Commune gebildet, der aus achtundzwanzig Arbeitern und dreißig Intellektuellen bestand. Die Komitees der Stadtteile und der Garde legten ihre politische Mission nieder. Die revolutionären Gruppen besaßen im Rat zwar die Mehrheit, blockierten sich aber bald aufgrund ihrer unterschiedlichen Konzeptionen. Und die waren im Grunde unvereinbar.

Konkret waren drei wichtige Gruppierungen zu unterscheiden. Am straffsten organisiert waren die *Blanquisten*. Die Anhänger des alten Revolutionärs *Auguste Blanqui*, der gerade in einem Provinzgefängnis einsaß, befürworteten eine harte, revolutionäre Diktatur geschulter Kader zum Wohle des einfachen Volkes – ein Vorgriff auf das Leninsche Staats- und Parteimodell. Ihrem hierarchischen Verständnis gemäß waren sie darauf aus, möglichst viele wichtige Schlüsselpositionen zu besetzen.

Innen nahe standen die *Neojakobiner*, kaum organisiert aber zahlreich, vertreten durch bekannte Persönlichkeiten mit starken Ambitionen, die allesamt von einer Restauration der Zustände von 1789 träumten. Der alte Jakobiner *Delescluze* wurde zum militärischen Führer des letzten Widerstandes. Ansonsten bestand ihr Beitrag mehr in traditioneller Symbolik und radikaler Demagogie als in klaren Vorstellungen für die Zukunft. So drückte ihr Vertreter *Jules Miot* am 1. Mai die Bildung eines diktatorischen »Wohlfahrtsausschusses« durch und spaltete damit den Rat der Commune endgültig in autoritäre Zentralisten und antiautoritäre Föderalisten.

Die *Föderalisten* stellten in Paris, vor allem in den Arbeitervierteln und an der Basis der *communards*, die vermutlich stärkste Gruppe. Sie waren aber vergleichsweise schlecht organisiert und konnten in dem Intrigenspiel um Posten und Pöstchen in den neuen Strukturen nicht mithalten. Ideologisch standen sie in der Tradition Proudhons, organisatorisch waren sie überwiegend in der Pariser Sektion der *Internationale* vertreten, wo Bakunins Ansichten ein starkes Echo gefunden hatten. Zu den aktivsten Persönlichkeiten unter diesen Libertären zählten *Auguste Vermorel* und *Eugène Varlin*, unermüdlicher Organisator von Genossenschaften und Arbeiterverbänden. Die *internationalistes* von Paris waren eng mit dem gewerkschaftlichen Dachverband, der »*Fédération des Chambres Syndicales et des Associations*

Ouvrières«, verbunden – entsprechenden Nachdruck legten sie daher auf die ökonomische Seite der Revolution. Für sie war die Commune verloren, wenn sie sich nicht der sozialen Gerechtigkeit annähme, was nichts anderes bedeutete, als daß Produktion und Verteilung in den Händen der Arbeiterschaft sozialisiert und selbst organisiert werden müsse. So finden wir die Vertreter der *fédéralistes* folgerichtig auch in den Kommissionen für Arbeit, Industrie, Warenverkehr und Bildung wieder, wo sie in der kurzen Zeit versuchten, die Grundlagen einer Neuordnung zwischen Kapital und Arbeit zu legen.

Was all diese Revolutionäre jenseits der äußeren Bedrohung einte, war eigentlich recht wenig: Sie fühlten sich von der Masse der sozial niedrig Gestellten beauftragt, für menschenwürdiger Zustände zu sorgen. Über Weg und Ziel aber war man uneins. Für die gemäßigten Republikaner ging es um eine militärische Kraftprobe mit den Regierungstruppen in Versailles; soziale und politische Reformen hielten sie für verfrüht und störend. Blanquisten und Jakobiner sahen im Rat der Commune einen revolutionären, diktatorischen Konvent, in dem alle Autorität zu energischen Maßnahmen konzentriert sein müsse, um die Interessen des Volkes mit allen zur Verfügung stehenden Gewaltmitteln zu verteidigen. Die Föderalisten glaubten, der Kampf mit der Waffe könne ohne soziale Grundlage und moralische Legitimität nicht gewonnen werden. Umwälzende Reformen und das Festhalten an föderalistischen und humanistischen Prinzipien seien nicht das Ergebnis, sondern die Voraussetzung für einen Sieg der Commune. Im Rat sahen sie lediglich eine Art Kontrollorgan mit der Aufgabe, die Selbsttätigkeit und Initiative der Massen zu fördern, ohne sie in ihrer freien Entfaltung zu behindern. Dieser deutlich anarchistische Standpunkt war zwar an der Basis durchaus populär, konnte sich aber im Rat nicht durchsetzen.

Nach dem Rückzug der gemäßigt-föderalistischen Vertreter erlangten die Autoritären die Mehrheit und installierten schließlich ihren »Wohlfahrtsausschuß«, der rasch dazu überging, in geheimer Sitzung selbstherrlich Beschlüsse zu fassen. Das demokratische Mandat durch die Basis war verraten, die Libertären verließen den Rat unter Protest und kehrten in die Stadtteile zurück. Hier versuchten sie, jene bescheidenen Ansätze voranzutreiben, die sie in den offiziellen Kommissionen bereits begonnen hatten.

Erste konstruktive Initiativen

Das war nicht gerade wenig, auch wenn es in der kurzen Lebensdauer der Commune kaum greifbare Erfolge brachte. Es läßt aber den Rückschluß darauf zu, was auf der Tagesordnung gestanden hätte, wäre dem Experiment mehr Zeit beschieden gewesen: der Übergang von einer Revolte zur sozialen Revolution. Im starren Rahmen der Kommissionen freilich kamen viele Projekte kaum über das Stadium von Dekreten hinaus: Die Trennung von Kirche und Staat, die Aufhebung der Konskription*, der Erlaß der Mieten, die Unterstützung der Waisen und Witwen gefallener *communards*, bis hin zur Rückerstattung der in Pfandleihhäusern verpfändeten Gegenstände – vor allem aber die Sozialisierung der von ihren Besitzern verlassenen Betriebe – all das zeigt eine klare Zielrichtung der »Wirtschaftskommission«, deren Mitglieder ausschließlich der Pariser Sektion der Internationale angehörten. Die Schaffung unentgeltlicher Laienschulen stand ebenso auf dem Programm wie die Einrichtung handwerklicher Berufsschulen oder das Verbot der Nachtarbeit in den Bäckereien.

Schon bald aber traten solche Fragen in den Hintergrund, denn am 2. April begann die Offensive der französischen Armee gegen die Stadt. Die ideologischen Differenzen verstummten damit keineswegs, sie wurden eher noch heftiger, denn auch in der Frage der richtigen Verteidigung verhielten sich die Ansichten wie Feuer und Wasser. Wie so oft, diente auch hier die militärische Lage zur Abrechnung mit dem politischen Gegner: Die autoritäre Mehrheit an den Hebeln der Macht begann, die Föderalisten nunmehr offen als Verräter zu diffamieren. Erst in den letzten Tagen sollten sie alle wieder vereint nebeneinander stehen, um gemeinsam unterzugehen.

Die Kraft der Basis

Das alles aber war nur die eine Seite der Medaille. Das, was die Pariser Commune schon kurz nach ihrer blutigen Niederschlagung zur Legende werden ließ, waren nicht die Fraktionskämpfe der ›führenden‹ Revolutionäre. Es war jene andere Seite dieser siebenzig Tage: die jäh entfesselte, intuitive und heitere Suche nach Freiheit durch die einfachen Menschen aus den Pariser *Quartiers*. Ihre spontane Erhebung, ihre Solidarität, ihre naiv-euphorische Art, mit der sie in die neu errungene Freiheit sprangen, der trunkene Taumel, mit dem sie sie genossen und die gefaßte Konsequenz, mit der sie bis zum Ende kämpften – all das macht den Mythos aus, der sich bis heute um die Pariser Commune rankt. Ein Bild, an dem auch bei genauer und nüchterner Betrachtung kaum Abstriche gemacht werden müssen.

Der Masse der einfachen Kämpfer der Pariser Commune, die Frauen und Männer aus den Fabriken, die *confédérés*, die Bewohner der Vorstädte, die hungernden Jugendlichen, die Deklassierten – sie alle kümmerten sich kaum um ›Politik‹. Das Schattenboxen in den Komitees, Räten und Ausschüssen interessierte sie nicht. Dort wurde Revolution im Kopf gemacht, hier fand sie im Bauche statt. Gewiß, von ihren ›Führern‹ hätten sie sich energische Lösungen erhofft – dazu waren sie ja gewählt -, aber die kamen nicht. Trotzdem, das merkte man, war alles wie verwandelt: das Leben, die Arbeit, die Straße. Die Luft schien Revolution zu atmen, und die Revolution, das war klar, mußte weitergehen.

Für das Gros der Pariser Bevölkerung war der 18. März ein Tag der Entladung gewesen. Mehrere Monate hatte die Stadt einer Belagerung standgehalten, die die sozialen Gegensätze klar wie nie zuvor hatte erkennen lassen. Während die Arbeiter hungerten und verhungerten, während das Fleisch von Ratten zu festen Marktpreisen gehandelt wurde, konnte jedermann sehen, daß es dem Bourgeois an nichts fehlte. Wer Geld hatte, der aß. Seine Interessen waren durch den Krieg nicht bedroht, für ihn ging das Leben weiter wie gewohnt. Er machte Profit, ganz gleich, ob im Namen des Kaisers, der Republik oder der Preußen. Wie Hohn klangen die patriotischen Phrasen, mit denen man die jungen Arbeiter in den Krieg getrieben hatte, jetzt, angesichts einer unfähigen und tumben Regierung, die sich, als es brenzlich wurde, nach Bordeaux abgesetzt hatte. Die Regierung war in den Augen der einfachen Menschen nichts weiter als eine Bande schmarotzender Nichtsnutze. Der Staat – darauf wurde in jenen Tagen gespuckt. Die Commune – die war naheliegend, überschaubar und konkret. Dafür, daß diese Freiheit erhalten bliebe und sich entwickeln könnte, dafür würde man kämpfen, und für diesen Kampf notfalls auch den Preis bezahlen. Und der Preis, darüber gab es im Proletariat dieser Stadt keine Illusionen, wäre der Tod.

Diese Menschen waren gewiß keine ›Anarchisten‹, ebensowenig wie sie ›Blanquisten‹, ›Jakobiner‹, ›Kommunisten‹ oder ›Republikaner‹ waren – obwohl es von all jenen auch überzeugte Anhänger unter ihnen gab. Die Pariser Commune war keine ideologische Revolution, sondern eine Revolution der Gefühle. Ihre konkreten Errungenschaften, ja selbst ihre Proklamationen und Dekrete sind, gemessen an den politischen Idealen ihrer Protagonisten, mehr als mager. Man wird ihre Bedeutung nicht an ihren Ergebnissen messen können, sondern an dem Geist der Menschen, die sie gemacht und gelebt haben. Und der war so überwältigend spontan, antiautoritär und staatsverachtend, daß es verwundert, wie sich schon einige Wochen später ein Karl Marx schreibend auf die Seite der *communards* schlagen konnte. Es scheint, als habe er die Kröte wohl oder übel schlucken müssen: Das waren nicht die disziplinierten, zentral geleiteten deutschen Parteiproletarier, von denen er träumte, sondern Menschen, die sich nicht vereinnahmen ließen. Sie erklärten Paris nicht zur Hauptstadt einer neuen französischen Regierung, sondern setzten auf die freie Föderation autonomer Kommunen. Es waren Menschen, die die Siegessäule Napoleons nieder-rissen oder öffentlich eine Guillotine verbrannten, und daraus ein Volksfest machten. Es waren Milizionäre, die zwar revolutionäre Kämpfer, aber keine gehorsamen Soldaten sein wollten. Menschen, die ohne den Befehl aus irgendeiner Zentrale Barrikaden bauten, rote und schwarze Fahnen schwenkten, miteinander sangen, aßen, kämpften und schließlich untergingen.

In der Tat war die Pariser Commune die erste bewaffnete, spontane Massenerhebung des modernen Proletariats. Es gelang ihr, ein großes, zusammenhängendes urbanes Gebiet zu befreien und sich selbst zu organisieren. Sie tat die ersten Schritte zu einem sozialen Experiment, bei dem die hergebrachten Autoritäten so herausfordernd in Frage gestellt wurden, daß die alten Kräfte fürchterliche Rache nahmen.

Die Rache des Staates

Während die preußischen Truppen in aller Ruhe abwarteten, organisierte die französische Regierung von Versailles aus eine regelrechte *Reconquista** gegen das eigene Volk, für die schwerlich ein milderes Wort gefunden werden kann als das einer Blutorgie. Sie dauerte volle 45 Tage. Fast alle großen Gestalten der Commune fanden auf der Barrikade den Tod, wo viele ihn zuletzt auch gesucht haben mögen. Nachdem die Truppen des Generals *Mac Mahon* die Innenstadt erobert hatten, dauerte es noch acht Tage, bis in den Arbeitervororten der letzte Widerstand gebrochen war. Zuletzt verteidigte man sich Straße um Straße, Haus um Haus.

Die Regierung *Thiers* hatte schon zuvor jegliche Verhandlungen abgelehnt und proklamiert, es würde kein Pardon gegeben. So wurde es auch gehalten. Gefangene und Verwundete wurden exekutiert, auch vor der Erschießung von Frauen und Kindern schreckte man nicht zurück. Es schien, als wolle der französische Staat die Schmach seiner Niederlage gegen die Deutschen in einem Gemetzel gegen die eigenen Landsleute wieder wettmachen. Am Ende zählte man in den Straßen von Paris über 20.000 erschossene *communards*. 40.000 Menschen wurden bis Ende Mai verhaftet, von denen viele noch auf dem Weg zum Gefängnis mißhandelt oder füsiliert wurden. Die Kriegsgerichte verurteilten 18.700 Menschen, davon 270 zum Tode und 7459 zur Deportation.

Man hat dieses Massaker als Reaktion auf die Erschießung von Geiseln durch Kommandanten zu rechtfertigen versucht. So verfehlt das Aufrechnen von Morden auch ist, muß diese Legende hier doch ins rechte Licht gerückt werden – nicht zur Rechtfertigung, sondern zur Klärung von Ursache und Wirkung. In der Tat hatte die Commune am 6. April das »Geisellesetz« dekretiert, und zwar nachdem die ersten Nachrichten über die Erschießung von Gefangenen durch Versailler Truppen zum erbitterten Ruf nach Vergeltung geführt hatten. Demnach sollten für jeden weiteren erschossenen Gefangenen drei Personen, die bereits der Zusammenarbeit mit dem Feind überführt worden waren, hingerichtet werden. Von dieser Drohung erhoffte man sich ein Ende der Gewalttaten, zumal zu den Geiseln so prominente Männer wie der Erzbischof von Paris zählten. Obwohl sich diese Hoffnung nicht erfüllte, schreckte der Rat vor der Erschießung der Geiseln zurück. Erst in den letzten Tagen holten föderierte Nationalgardisten den eigenen Tod vor Augen, 100 Geiseln aus ihren Kerkern und erschossen sie.

Louise Michel und die Rolle des Anarchismus

Für die anarchistische Bewegung war die Commune von Paris Bestätigung und Niederlage zugleich. Bestätigt hatten sich ihre Auffassung vom Charakter einer sozialen Umwälzung: von den Bedürfnissen, Fähigkeiten und Triebkräften der einfachen Menschen, dem weit verbreiteten Wunsch nach Revolution und den Kräften der Spontaneität. Ironischerweise war auch die Niederlage der Bewegung in gewissem Sinne eine Bestätigung – nämlich der schlimmsten Befürchtungen. Befürchtungen hinsichtlich der folgenschweren Bevormundung durch eine autoritäre Avantgarde. Befürchtungen über das ungeklärte Verhältnis zwischen der aufmüpfigen Masse und einer libertären Organisation. Befürchtungen vor allem aber bezüglich der ungehemmten Bereitschaft des Gegners, jedes Aufbegehren im Blut zu ersticken. Diese Lehre sollten die Arbeiter der Welt so schnell nicht wieder vergessen. Seit dem Mai 1871 nannte man den *Bourgeois* in aller Welt nur noch den »Klassenfeind«, und dieses Wort entsprach ohne jene Übertreibung den Maßstäben, die die französische Armee im Auftrag des französischen Staates und im Interesse des französischen Bürgertums gesetzt hatte.

Die Pariser Anarchisten haben in der Commune einen hohen Blutzoll gezahlt. Die meisten Aktivisten, unter ihnen *Varlin* und *Vermorel*, starben unter den Kugeln der Armee. Die wenigen Überlebenden der Pariser Sektion der Internationale wurden deportiert oder mußten ins Exil fliehen, unter ihnen die Brüder *Elie* und *Elisée Reclus*, die in den folgenden Jahren großen Einfluß auf die libertäre Bewegung nehmen sollten. Von besonderer Faszination aber ist die Figur der *Louise Michel*, deren bewegte Erzählungen und Tagebücher aus den Tagen der Commune einen lebendigen Eindruck von jenem Geist der Freiheit vermitteln, der Paris damals erfaßt hatte. Sie berichtet nicht aus dem *Hôtel de Ville** mit seinen Phrasen, Spaltungen und Intrigen, sondern von den Orten, an denen sie das kleinliche Mittelmaß vor den Realitäten des wirklichen Lebens verblassen sah: die Straße, das Viertel, der Vorposten, die Barrikade – Orte der Solidarität. Diese bemerkenswerte Frau, die 1855 als junge Lehrerin nach Paris gekommen war, die Commune als republikanische Patriotin begann und als überzeugte Anarchistin verließ, sparte nicht mit scharfer Kritik an den revolutionären Defiziten des Aufstandes, an dessen Basis Frauen eine ganz entscheidende Rolle spielten. Aber

sie schildert auch das Gefühl von Freiheit und Hoffnung, das Zigtausende erfaßte. Louise Michel wurde vor das Versailler Kriegsgericht gestellt, wo sie, anstatt sich zu verteidigen, eine wortgewaltige Anklage gegen ihre Ankläger erhob. Für sich selbst forderte sie, gleich anderen Revolutionären behandelt zu werden und lehnte jede Bevorzugung als Frau ab – sie bestand auf ihrem eigenen Tod. Die Richter schickten »*la bonne Louise*«, wie das Volk sie nannte, lieber nach Neukaledonien in die Verbannung. Dort wirkte sie als Lehrerin unter den Eingeborenen, überlebte das Klima und alle Entbehrungen und kehrte schließlich nach Europa zurück. Bis zu ihrem Tode 1905 blieb sie die charismatischste und aktivste Propagandistin des Anarchismus.

Louise Michel verkörpert den freiheitlichen Geist der Pariser Commune weit glaubhafter als die umfangreiche analytische Literatur, die seither über dieses Kapitel verfaßt wurde. Für sie waren die Ereignisse im Frühjahr 1871 schlicht ein Kampf um wirkliches Leben.

Literatur: Dieter Marc Schneider (Hrsg.): *Pariser Kommune 1871* (2 Bde., Textsammlung) Reinbek 1971, Rowohlt, 207 u. 196 S. / N.N.: *Die Pariser Kommune 1871* (Textsammlung) Berlin 1979, Libertad, 38 S. / P.L. Lavrov: *Die Pariser Kommune vom 18. März 1871* Berlin 1971, Wagenbach, 191 S. / Klaus Meschkat: *Pariser Kommune* Köln 1971, Infodruck, 267 S. / Heinrich Koechlin: *Die Pariser Commune im Bewußtsein ihrer Anhänger* Basel 1950, Don Quichotte, 248 S. / Gerd Koch: *Zerstört den Staat! Marx und Bakunin zur Pariser Kommune* Hamburg 1974, Association, in S. / Louise Michel: *Memoiren* Münster 1977, Frauenpolitik, 372 S., ill. / N.N.: *Frauen in der Revolution: Louise Michel* Berlin 1976, Karin Kramer, 173 S., ill.

»Hoch das Dynamit!« – Der Anarchismus und die Bombe

»Die Explosion meiner Bombe ist nicht allein
das Zeichen der Verzweiflung eines einzelnen Menschen,
sie ist der Ausdruck der Not einer ganzen Klasse,
die bald den Schrei des Einzelnen übertönen wird.«

– Auguste Vaillant –

ZWANZIGTAUSEND TOTE HATTE DER STAAT in den Straßen von Paris zurückgelassen. Zwanzigtausend ausgelöschte Leben jeden Alters und Geschlechts. Sie hatten kein anderes Verbrechen begangen, als sich gegen die Obrigkeit aufzulehnen und Autonomie zu fordern.

Das Ende der Pariser Commune war für alle freiheitlich denkenden Menschen ein Schock. Ein Trauma, das tief saß und die Arbeiterbewegung wie betäubt zurückließ. Niemals hatte man sich Illusionen darüber gemacht, daß die Herrschenden ihre Privilegien verteidigen würden. Aber das, was im Mai 1871 in Paris geschah, war kein Klassenkampf mehr, das war Krieg. Während die Organisationen gelähmt ihre Wunden leckten, ihre großen Denker ratlos schwiegen und niemand einen Ausweg zu sehen schien, gab es einzelne, verzweifelte Menschen, die diese Kriegserklärung trotzig aufnahmen.

Als der kollektive Aufstand scheiterte, schlug die Stunde der individuellen Kämpfer.

Tyrannenmord als Allheilmittel

Die Jahre nach 1871 sind geprägt von einer fast tatenlosen Ohnmacht. Alle Sozialisten spüren diese Krise und geraten nun zusätzlich noch in die Defensive, denn in fast allen europäischen Ländern nimmt die Verfolgung der Arbeiterbewegung bedrohliche Ausmaße an. Der Londoner Anarchistenkongreß von 1881 konnte seinen Anhängern nichts Besseres mehr empfehlen, als in die Illegalität abzutauchen. Schon bald folgte eine Welle individueller Gewalt, ausgeführt von einzelnen Attentätern, Verschwörergruppen und berufsmäßigen Banden. Tyrannenmord, Attentate auf verhaßte Staatsdiener und Einrichtungen, Bomben zur Unterstützung von Streiks, wahllose Anschläge auf Orte bürgerlicher Vergnügungen bis hin zu politisch motiviertem Räuberhandwerk – all das wurde zum Ausdruck dieser wütenden Verzweiflung und all ihrer Perspektivlosigkeit. Die Bombe avanciert zum Symbol dieser Zeit, das Dynamit zum Zaubermittel der Ausweglosen.

Viele derjenigen, die damals zum Mittel individueller Gewalt griffen, beriefen sich auf den Anarchismus. Es war nicht schwer, in Schriften Stirners, Bakunins, Kropotkins oder Malatestas Stellen zu finden, aus denen man eine politische Rechtfertigung für Gewalt herauslesen konnte. Angereichert mit ein bißchen *Blanqui*, *Robespierre* und *Netschajew*, ergab sich eine bizarre Theorie, mit der alles zu begründen war. Die Attentäter handelten für gewöhnlich im Hochgefühl moralischer Überlegenheit, fühlten sich selbstverständlich im Recht und betrachteten ihre Gegner mit kalter Verachtung. Genau damit aber hatten sie sich auf das Niveau derjenigen begeben, deren Abscheulichkeit man bekämpfen wollte. Sehr

effektiv war diese blutige Taktik – selbst im Rahmen ihrer eigenen Moral und Logik – überrigens auch nicht. Die meisten Anschläge mißlangen, und fast alle Attentäter endeten am Galgen oder auf dem Schafott.

Bei den Anarchisten hieß dieses Vorgehen »*Propaganda der Tat*«, die Bürger nannten es Mord, Terror, Chaos – eben das, was man noch heute landläufig unter »Anarchie« versteht. Liegt im Werfen von Bomben, im individuellen Terror also doch das Wesen des Anarchismus?

Die Propaganda der Tat

Es hat tatsächlich eine Zeit gegeben, in der große Teile der anarchistischen Bewegung im individuellen Attentat den Stein der Weisen sahen. Diese Phase, vor allem in Frankreich, aber auch in Rußland und vereinzelt in Spanien, Deutschland, Italien den USA und Lateinamerika, hatte ihren Höhepunkt zwischen 1891 und 1894. Man machte aus der Not eine Tugend und gebar ein Konzept, das besonders den Verzweifelten einleuchtete.

Die Not bestand darin, daß die Arbeiterbewegung seit der *Commune* in einer Sackgasse steckte. Andererseits hatte man in all den Jahren in dem Glauben gelebt, die soziale Revolution stünde unmittelbar vor der Tür. Fast zwangsläufig wurde ihr »Erscheinen« erwartet, wenn nicht heute, dann spätestens übermorgen. Man müsse Staat und Kapital nur mal kräftig gegen's Schienbein treten, dann würden sie schon umfallen.

Vor diesem Hintergrund predigten die Jünger der »*Propaganda der Tat*« eine einfache Idee: Einzelne, entschlossene Männer sollten besonders verhaßte Repräsentanten des Systems – Könige, Bischöfe, Präsidenten, Kapitalisten und Polizeichefs – durch gezielte Attentate töten. Die wären dann nicht mehr da, der Gegner also geschwächt. Das wiederum würde dem Volk Mut machen, sich »massenhaft zu erheben«, denn ein jeder würde erkennen, daß der mächtige Gegner verwundbar sei. Die Prozesse könne man zu leidenschaftlichen Anklagen gegen das System nutzen, darin läge großer propagandistischer Wert. Und wenn man dann angesichts der Guillotine ein entschlossenes »*Vive l'Anarchie!*« ausriefe, wäre der Idee ein unschätzbare Dienst erwiesen. Außerdem brauchte es dazu keine starke Bewegung, keine mühsame Organisationsarbeit – nur ein paar Entschlossene.

Es klang wie ein Patentrezept, das alle Probleme der verzweifelten Bewegung jener Jahre mit einem Schlag zu lösen schien. Den Pferdefuß, daß man dabei die eigenen Ideale verraten mußte, »vergaßen« viele Anhänger dieser Taktik in ihrer Begeisterung. Die Sache aber hatte, jenseits aller ethischen Vorbehalte, noch weitere Haken. Das Volk tat alles andere, als den Helden begeistert nachzustürmen. Es gaffte, es konsumierte, es applaudierte allenfalls. Statt zum Fanal des Aufstandes, wurden die Prozesse zu Lieferanten für den grusligen Stoff schauriger Geschichten in den Klatschblättern der Epoche. Statt zu zerfallen, festigte sich die Macht der Herrschenden; unter dem Druck des Dynamits verschwanden Rivalitäten. Der Machtapparat kroch nicht zu Kreuze, sondern holte zum Gegenschlag aus. Jeder Anarchist, ja die gesamte Arbeiterbewegung mußte mit harter Verfolgung, mit Verhaftungen, mit der Liquidierung rechnen. Die ausgeflipptesten Kriminellen begannen plötzlich, ihre Taten mit dem magischen Wort »Anarchie!« zu rechtfertigen. Sie hatten für ihr soziales Elend, das sie zu Kriminellen gemacht hatte, eine politische Interpretation entdeckt, die all ihre Taten zu rechtfertigen schien. Die anarchistische Idee, ihre gesamte Bewegung konnte nun mit

Leichtigkeit diffamiert werden. Jeder Anarchist war fortan ein Bombenleger, nichts weiter. Am Ende stand die Bewegung mit einem Haufen ›Märtyrer‹ da und einem denkbar üblen Image.

Dabei hatte nur ein Teil der Anarchisten mit der »Propaganda der Tat« sympathisiert, und nur eine kleine Minderheit sie jemals angewandt. Die wirbelte dafür aber um so mehr Staub auf. Der größte Teil wandte sich schon bald entschieden gegen diese blutige Mode, unter ihnen auch Kropotkin und Malatesta. Sie stellten nachdrücklich fest, daß sie Gewalt allenfalls im Zusammenhang mit dem Recht einer gewaltsamen Erhebung des Volkes gegen seine Unterdrücker gutgeheißen hätten, nicht aber als Mittel individuellen Terrors. Der sei weder moralisch noch praktisch ein probates Mittel zur Erlangung der Freiheit. Es sei überdies eine Illusion, schrieb Kropotkin, den Zusammenhalt der Ausbeuter durch ein paar Kilo Sprengstoff brechen zu können.

Eine Welle der Gewalt

Zunächst aber blieben solche Worte ungehört. Für einige Jahre hatte erst einmal der »Anarchischerich mit dem Attentatterich« Hochkonjunktur, wie *Erich Mühsam* diesen Typus vierzig Jahre später ironisch nannte.

In den achtziger Jahren sorgten die russischen *Narodniki* für eine Reihe von spektakulären Attentaten gegen Polizeiminister und höchste Repräsentanten des Zarismus. Diese »Volkstümpler«, wie sie sich selbst nannten, waren eine straff organisierte Politorganisation junger Menschen aus den gebildeten Ständen, die sich zunächst voller Idealismus den Bauern zuwandten. Unter ihnen gab es auffallend viele Frauen. Bakunins Aufforderung, »zu den Wurzeln des Volkes zurückzukehren«, interpretierten die *Narodniki* schon bald auf ihre Weise und versuchten, Netschajews Revolutionsszenarien folgend, mit ihren Anschlägen eine Volkserhebung zu entfesseln. Selten ist ein Attentat in aller Welt so freudig aufgenommen worden wie das, dem 1881 der verhaßte Zar *Alexander II.* zum Opfer fiel – der Aufstand der Massen aber blieb aus. Führende *Narodniki* wie *Wera Sassulitsch*, *Boris Ssawinkow*, *Sofia Perowskaja* oder *Veraigner* gingen zwar in den Pantheon der linken Legenden ein, ihre Bewegung aber wurde Stück für Stück und ziemlich unspektakulär aufgerieben.

Als isolierte Taten Einzelner stellten sich die meisten Attentate heraus, die zwischen 1878 und 1900 führenden Regenten im westlichen Europa galten. Der arbeitslose Klempnergeselle *Maximilian Hödel*, ein ehemaliger Sozialdemokrat, und der zum Mystizismus neigende Philosoph *Dr. Carl Nobiling* verübten im Sommer 1878 in Berlin, unabhängig voneinander, in kurzer Folge Attentate auf Kaiser *Wilhelm I.*, der jedoch beide Male dem Tode entgeht. Hödel wird hingerichtet, Nobiling stirbt später an den Folgen einer unmittelbar nach dem Attentat versuchten Selbsttötung. Die Anschläge dienen Bismarck zum Vorwand für die Verhängung des Ausnahmezustandes, der unter dem Namen »Sozialistengesetz« bekannt wurde und zwischen 1878 und 1890 alle linken Parteien und Gruppierungen Deutschlands in die Illegalität zwang. Im Herbst desselben Jahres schießt der junge Arbeiter *Oliva Moncasi* auf den spanischen König *Alfons XIII.*, ohne ihn jedoch zu treffen. Moncasi, der sich als Mitglied der spanischen Internationale zu erkennen gibt, beruft sich im Verhör ausdrücklich auf Hödel und Nobiling, deren Beispiel er folgen wollte. Im Dezember wird er in Madrid öffentlich mit der *garrote*, dem mittelalterlichen Würgeisen, hingerichtet.

Ebenfalls 1878 mißlingt das Attentat des jungen Kochs *Giovanni Passanante* auf den italienischen König *Umberto I.* Mit dem Ruf »Es lebe die internationale Republik!« stürzte er mit einem Messer auf den Monarchen. Zum Tode verurteilt, wird er begnadigt und stirbt 1910 in der Haft. 1897 entgeht derselbe Umberto I. erneut einem Messerattentat. Unter seiner Regentschaft war es inzwischen zu harten Repressalien gegen alle Arbeiterorganisationen und die aufständischen Bauern in Sizilien gekommen; Presse- und Versammlungsfreiheit waren aufgehoben, und 847.000 Menschen wurde wegen »Progressismus« das Wahlrecht aberkannt. Kriegerische Abenteuer in Afrika stürzten das Land in eine wirtschaftliche Krise. In diesem sozialen Klima will der anarchistische Einzelgänger *Pietro Acchiarito* am König exemplarische Rache nehmen, verfehlt den Monarchen aber und sticht sein Messer in die Polster der Kutsche. Auch er beendet sein Leben im Zuchthaus. Die sozialen Unruhen verschärfen sich, die Repression wird härter, und im folgenden Jahr kommt es in fast allen Provinzen zu Protesten. Universitäten werden geschlossen, Zeitungen verboten. In Mailand unterdrückt der General *Bava Beccaris* den Protest von Arbeitern und Studenten und hinterläßt dabei 80 Tote und 450 Verletzte. Umberto beglückwünscht ihn öffentlich und verleiht ihm »wegen seiner Verdienste um die Zivilisation« den höchsten Verdienstorden Savoyens. Damit hatte er sein eigenes Todesurteil gesprochen, denn nun tritt erstmals eine organisierte anarchistische Gruppe auf den Plan, die den Tod des Tyrannen beschließt. Im fernen Pater-son, New Jersey, wird dieser Entschluß gefaßt. Das Los fällt auf den Drucker *Gaetano Bresci*, einen jungen italienischen Einwanderer, der im Jahre 1900 nach Europa reist und den König am 7. Mai aus drei Metern Entfernung erschießt. Die Bürger im Park der Sommerresidenz, die ihn lynchen wollen, schreien ihn an: »Mörder! Du hast Umberto getötet«, worauf Bresci antwortet: »Ich habe nicht Umberto getötet, sondern einen König.«

Alle Monarchen der Epoche lebten mit einem besonders hohen Berufsrisiko, und nicht nur Umberto wurde mehrere Male zum Ziel von Anschlägen. In Spanien hatte 1880 Alfons XIII. erneut das Glück, einem Attentat zu entgehen, das diesmal *Olivero Gonzales* verübte, der Moncasí rächen wollte. Eine vom Regen aufgeweichte Zündschnur bewahrte 1883 etliche Bischöfe und die höchsten deutschen Fürsten davor, mitsamt ihrem Kaiser in die Luft gesprengt zu werden. Eine Anarchistengruppe um *August Reinsdorf* hatte das Dynamit anlässlich der Einweihung eines vaterländischen Monumentaldenkmalms plaziert und aus Kostengründen die billigere Lunte verwendet. Im Spätsommer 1898 lungerte der italienische Anarchist *Luigi Luccheni* am Genfer See herum, um irgendeinen Monarchen umzubringen. Kaiserin Elisabeth von Österreich hatte das Unglück, ihm zufällig über den Weg zu laufen und mußte sterben. Sterben mußten natürlich auch Gonzales, Reinsdorf und Luccheni.

In Frankreich jedoch, wo das Trauma der Commune nie vergessen wurde, sollte die »Propaganda der Tat« zu Beginn der 90er Jahre ihren Höhepunkt erreichen. Sie trat wie eine Epidemie auf und war offenbar ansteckend. Zwar gab es auch hier den klassischen Einzeltäter, aber im Gegensatz zu anderen Ländern entstand – besonders in Paris – geradezu eine soziale Szene der Gewaltverherrlichung mit dem typischen, fast möchte man sagen folkloristischen Ambiente des *outlaw**. Auflagenstarke Anarchoblätter wie der *Père Peinard* unterstützten militantes Handeln, applaudierten der Gewalt und sorgten für weiteste Verbreitung der Gedanken, die die Protagonisten der Aktion von sich gaben. Taten wie die von *Henry, Ravachol*

oder *Bonnot* hielten in einer Mischung aus klammheimlicher Bewunderung, Nervenkitzel, Schadenfreude und Märtyrerkult Einzug in die subversive Phantasie der einfachen Leute. Als Lieder, Legenden und Folklore lebten sie fort in den Trivialmythen der vorstädtischen Subkultur. Aus dieser Szene ging überdies ein ganz spezieller Typus des sich politisch legitimierenden Kleinkriminellen hervor, der sich stolz »*Anarchiste expropriateur*« nannte – auf deutsch; »anarchistischer Enteigner«.

Émile Henry, der hochintelligente Sohn eines überlebenden *communard*, wurde am 24. Juli 1894 guillotiniert – seinen Kopf kann man übrigens in einem mit Formalin gefüllten Glas im Polizeimuseum von Paris bewundern. Er war unter anderem verurteilt worden, weil er eine Bombe in das vollbesetzte Café Terminus geschleudert und dabei einen Gast getötet und zwanzig verletzt hatte. »Es gibt keine Unschuldigen« sagte der eiskalt-rationale Überzeugungstäter vor Gericht. »Die Bourgeoisie soll endlich begreifen, daß die, die gelitten haben, ihrer Leiden müde sind. Sie kennen keine Achtung vor dem Menschenleben, weil die Bourgeoisie es auch nicht respektiert.« Nirgends kommt der ins krankhafte gesteigerte Haß gegen alles, was *bourgeois* ist, klarer zum Ausdruck als bei Henry. Dabei kann man, bei aller Abscheu vor blindem Terror, der Argumentation in seiner berühmt gewordenen Verteidigungsrede kaum die Stringenz* absprechen, mit der er beweist, daß er nichts anderes getan hat als seine Feinde: wahllos Unschuldige zu töten. Eben darum aber, so urteilten die meisten Anarchisten seiner Zeit, könne er sich nicht auf den Anarchismus berufen.

Bei den Bombenanschlägen auf das Hotel Foyot und das Café Terminus werden auch die mit dem Anarchismus sympathisierenden Schriftsteller *Laurent Tailhade* und *Octave Mirbeau* verletzt, was in der Presse zu einmütiger Schadenfreude führt. Mirbeau bemerkte damals: »Ein Todfeind des Anarchismus hätte diesem keinen größeren Schaden zufügen können als *Émile Henry* mit seinem unerklärlichen Bombenanschlag auf friedliche Bürger, die in ein Café gekommen waren, um vor dem Zubettgehen noch ein Bier zu trinken. (...) *Émile Henry* versichert, er sei Anarchist. Das ist möglich. Aber der Anarchismus hat einen breiten Rücken, er ist geduldig wie Papier. Heute pflegen sich Kriminelle auf ihn zu berufen, wenn sie ein gutes Verbrechen begangen haben. (...) Jede Partei hat ihre Kriminellen und Wahnsinnigen, weil jede Partei sich aus Menschen zusammensetzt.«

Typisch für Henry und viele seiner Bombenwerferkollegen war, daß sein erstes Attentat in engem Zusammenhang mit sozialen Kämpfen stand. Vor dem Büro einer Bergwerksgesellschaft, die auf streikende Arbeiter hatte schießen lassen, deponierte er seinen aus einem Kochtopf gebastelten Sprengsatz, der dann in einem Polizeirevier detonierte. Ganz ähnlich war die Motivation des Anarchisten *Charles Gallo*, der eine Explosivröhre in die Pariser Börse geschleudert hatte, ohne freilich jemanden zu verletzen. Er tat dies aus Solidarität mit den Bergarbeitern von Decazeville. Deren Lohn war zwischen 1878 und 1886 um 50% gedrückt worden und reichte nicht einmal mehr fürs Essen, während die Gesellschaft ihren Aktionären einen Jahresgewinn von 460.000 Franc ausschüttete. Nun sollten die Löhne abermals gekürzt werden. Die aufgebracht Arbeiter warfen daraufhin den verhandlungsführenden Ingenieur, dem im Erfolgsfalle eine Provision von 5 % versprochen war, aus dem Fenster, wobei sich dieser das Genick brach. Als Gallo im Prozeß gefragt wurde, ob man in Anarchistenkreisen die Mörder des Ingenieurs verherrliche, antwortete dieser: »Natürlich, und ich selbst habe gehofft, es sei nur der Anfang einer ganzen Serie.«

Aus einer Bewegung zur Befreiung der Menschheit schien ein Zirkel einsamer Rächer geworden zu sein.

Kaum noch etwas von sozialem Rächertum ist bei *Claude Ravachol* zu finden, einem verarmten Angestellten, der sich zunächst als Kleinkrimineller und Grabräuber durchs Leben schlug, um sich später auf Raubmorde zu verlegen. Sofern Ravachol alle Verbrechen begangen hat, die ihm zur Last gelegt, aber letztlich nicht nachgewiesen wurden, trifft hier Mirbeaus Wort von den »Kriminellen und Wahnsinnigen« ins Schwarze, denn manche Taten fielen durch ihre besondere Bestialität auf. Jedenfalls prahlte Ravachol mit großen Verbrechen ebenso wie mit anarchistischen Phrasen, die er in linken Kreisen aufgeschnappt hatte. Nach zwei dilettantisch inszenierten Bombenanschlägen gegen einen Richter und einen Staatsanwalt verrät er sich durch Wichtigtuerei und endet am 14. Juli 1892 unter der Guillotine. Obwohl schon vor ihm in Deutschland das Anarchistenduo *Stellmacher/Kämmerer* und in Österreich deren Gesinnungsgenossen *Engel* und *Pfleger* ähnlich blutige Raubzüge veranstaltet hatten, war es Ravachols Name, der als Synonym des *Expropriateurs* in die Geschichte einging und als »*La Ravachole*« sogar in einem zeitweise sehr beliebten Modetanz seinen Niederschlag fand. Anarchokriminelle Taten dieser Art fanden noch eine ganze Weile ihre Nachahmer – nun aber vermehrt in Banden. Für die Mitglieder solcher Gangs war Raub eine revolutionäre Form des Klassenkampfes. Weniger brutal als Ravachol, dafür aber wirtschaftlich bedeutend erfolgreicher praktizierten etwa die *Ortiz-Bande* oder die *Panther von Batignolles* diese moderne Version der Robin-Hood-Legende. Noch 1911 machte die berühmte *Bonnot-Bande* von sich reden, die im Vorgriff auf den amerikanischen Gangsterstil das Automobil als Werkzeug der anarchistischen Expropriation einführte. In einem regelrechten *show down* wurden sie schließlich von der Polizei in ihrem Versteck umstellt, von Militär belagert und medienwirksam zusammengeschossen.

Eher ein individueller Verzweiflungstäter war hingegen die tragische Gestalt des *Auguste Vaillant*: ein ausgemachter Pechvogel und philosophierender Schwärmer, der mit seinen zwanzig Franc Monatslohn Frau und Tochter nicht ernähren konnte. In seiner Aussichtslosigkeit bastelte er eine Bombe, die sich als recht harmlos erwies, und warf sie in die Deputiertenkammer des Pariser Parlaments, ohne daß dabei jemand verletzt wurde. Obwohl sich mehrere der Abgeordneten für ihn verwendeten, verurteilte ihn das Schwurgericht zum Tode. Sein Gnadengesuch wurde abgelehnt, und auch Vaillant endete unter dem Fallbeil. Der Mann, der das Todesurteil zur Vollstreckung freigab, war der Staatspräsident *Sadi Carnot*, der seinerseits am 24. Juni 1884 von dem italienischen Bäckergesellen *Sante Caserio* aus Rache erdolcht wurde, dessen Kopf wiederum am 15. August unter der Guillotine fallen sollte ...

Es schien, als hätte die Verzweiflungstheorie von der »Propaganda der Tat« ein Karussell des Wahnsinns in Gang gesetzt, eine Art politischer Blutrache, die in schwindelerregender Folge ihre Kreise zog: Ein jeder wollte jemanden rächen oder bezog sich auf einen Vorgänger, der seinerseits jemanden hatte rächen wollen. Eine Spirale der Gewalt, deren Ende nicht abzusehen war. Ein Kampf aber auch, der niemals zu gewinnen war.

Rirette Maîtrejean, die das Blatt *Anarchie* herausgab, in deren Redaktion die Mitglieder der Bonnot-Bande ein- und ausgingen, schrieb später über diese Epoche: »Unsere Ideen waren schön. Leider verstanden diese Neulinge, die jungen Burschen, nicht die abstrakte Lehre daraus zu ziehen. Sie haben getötet. Und das vergossene Blut fiel auf uns zurück.«

Die gesamte anarchistische Bewegung durchlebte nun eine nie zuvor gekannte Repression, die keine Unterschiede machte und nicht nach Schuld fragte. Viele Anarchisten, die anfänglich dem Tyrannenmord applaudiert hatten, wandten sich angewidert von der Praxis der Bombenleger und Raubmörder ab. Es dauerte nicht lange, bis sich bei den Libertären die Erkenntnis wieder durchgesetzt hatte, daß *Terror* kein Weg sein konnte und durfte. Das war im Anarchismus theoretisch auch nie anders gesehen worden. Aber die Dynamik, die jene entfesselten, die glaubten, zwischen »revolutionärer Gewalt« und »Terror« eine saubere Grenze ziehen zu können, setzte starke Emotionen und zeitweise auch gewisse Sympathien frei. Es spricht für die innere Stärke der anarchistischen Bewegung, daß sie sich nach kaum zehn Jahren aus eigener Kraft aus dieser tödlichen Sackgasse befreite. Die bombige Idee von der Zauberwaffe Dynamit verschwand ebenso schnell wieder, wie sie aufgetaucht war. Der Anarchismus entwickelte neue, konstruktivere Formen der Auseinandersetzung, in der das individuelle Attentat keinen Platz mehr hatte. Der Schatten der Bombe aber lastet noch heute auf ihm.

Das ist erstens ungerecht, und zweitens ist es grotesk. Ungerecht, weil Gewalt kein *Merkmal* des Anarchismus ist. Grotesk, weil diejenigen, die dem Anarchismus Gewalt vorhalten, das *Gewaltmonopol* innehaben und sich darüber in keiner Weise moralisch den Kopf zerbrechen. Ganz im Gegensatz zu den Anarchisten.

Exkurs: Anarchismus und Gewalt

Einer der wichtigsten Grundsätze des Anarchismus fordert die *Anwesenheit des Zieles in den Mitteln*. Freiheit kann man nicht mit unfreien Mittel erpressen, ein harmonisches Nebeneinander nicht mit Dynamit herbeibomben. Versucht man es doch, birgt dies bereits den Keim zu neuer Gewalt in sich, der in der künftigen Gesellschaft üppig wuchern würde. Dieser Grundsatz ist das genaue Gegenteil solch weitverbreiteten Unsinn, daß man mit der Diktatur einer Partei zu einer freien Gesellschaft oder mit staatlichen Vorschriften zum mündigen Bürger gelangen könne. Für Anarchisten heiligt der Zweck also *nicht* die Mittel.

Hat irgendjemand das Recht, einem anderen das Leben zu nehmen? Sicher nicht. Auch nicht die Anarchisten. Kann irgendjemand einer geschundenen Kreatur verbieten, sich zu wehren, sich zu rächen? Ja, aber es wäre lächerlich.

Sprechen wir deshalb nicht von den spontanen Wutausbrüchen, von geplünderten Kirchen oder erschlagenen Folterern, von angezündeten Militärkasernen, verwüsteten Justizarchiven oder gelynchten Polizeispitzeln. Solche Eruptionen des angestauten Zorns wird es immer geben, solange Unterdrückung, Erniedrigung und Demütigung Instrumente der Herrschaft sind. Mit »Anarchismus« haben sie nichts zu tun. Die alten Ostfriesen ließen gelegentlich einen fürstlichen Steuereintreiber im Grünkohlkessel verschwinden, ein drangsalierter Jude im Jahre Null hat schon mal einen Besitzer erschlagen, auch wurde hier und da ein Inquisitor gelyncht, und selbst *Benito Mussolini* hat man ohne Gerichtsurteil einfach erschossen. Solche Dinge mag man verurteilen, man mag dabei schaudern oder sich klammheimlich darüber freuen – das ändert nichts daran, daß die Opfer bisweilen den Spieß umdrehen. Denn der Inquisitor, Mussolini und der Römer haben eines gemeinsam: die lange Liste *ihrer* Opfer.

Das soll keine Rechtfertigung von Gewalt werden. *Solche* Gewalt entzieht sich jeder Rechtfertigung wie auch jeder Verdammung. Sie wird immer wieder produziert von vorausgehen-

der Gewalt. Sie ist für Täter und Opfer kein ethisches Problem und kennt keine Abwägung von Gut und Böse. Über diese Art von Gegengewalt den Stab zu brechen, wäre pervers. Dann müßte man auch einer jüdischen Mutter, die, nackt, mit ihrem Kind auf dem Arm, in Auschwitz in die Gaskammer getrieben wird, den Vorwurf der Körperverletzung machen, wenn sie in ihrer Verzweiflung auf die Idee käme, über den SS-Offizier herzufallen.

Reden wir stattdessen von *geplanter Gewalt*. Von Gewalt als Mittel zum Zweck und ihrem Verhältnis zum Anarchismus.

Die Frage der Gewalt ist für den Anarchismus in keiner Weise prägend oder entscheidend. Hierin unterscheidet er sich nicht im geringsten von allen anderen politischen, religiösen oder weltanschaulichen Strömungen.

Es gab immer Anarchisten, die Gewalt prinzipiell und kategorisch ablehnten, aber auch solche, die Gewalt zum Prinzip erhoben. Das ergibt sich schon aus der Vielfalt – man könnte auch sagen: der Inkonsequenz – dieser Bewegung. Pazifistische und gewaltbereite Anarchisten sind indes nur die Extrempositionen, zwischen denen sich die ganze Bandbreite einer Bewegung entfaltet, die auch in ihrem Verhältnis zur Gewalt keinen einheitlichen Standpunkt kennt.

Das ist aber überall so und keinesfalls charakteristisch für Anarchisten. Liberale und Nationalisten, Christen und Patrioten, Mohammedaner und Demokraten, Rassisten und Republikaner, Kommunisten und Protestanten, Imperialisten und Sozialisten, Palästinenser und Israelis, Kapitalisten und Separatisten, Bourgeois und Proletarier, Föderalisten und Faschisten, Kaufleute, Forscher und Wissenschaftler, Braune, Rote, Schwarze, Grüne, Bunte und Schwarzrote – kurz: die Menschen schlechthin – haben zu allen Zeiten mehr oder weniger intensiv Gewalt für ihre Ziele angewendet. Alle, mit Ausnahme wirklicher Pazifisten, haben zu bestimmten Zeiten und für bestimmte Ziele Bomben gelegt, Menschen getötet, Geiseln genommen, ohne daß es einem vernünftigen Menschen einfallen würde, auch nur eine der genannten Menschengruppen als »Bombenwerfer« zu *definieren*, wie es mit den Anarchisten geschah.

Die *meisten* Morde indes geschehen im Namen des Staates. Das ist offensichtlich. Der Staat baut, besitzt und benutzt die meisten Bomben. Er hat Milliarden von ihnen hergestellt und auch eingesetzt. Darin liegt das eigentlich Groteske am Gewaltvorwurf gegen den Anarchismus: Nüchtern betrachtet ist der Staat der *berufsmäßige* Terrorist, ein Profi unter lauter Stümpfern. Er baut seine Bomben nicht in nächtlicher Schwarzarbeit wie Vaillant, sondern als Serienprodukt in Fabriken. Er unterhält eine ganze Klasse von Menschen, die berufsmäßig zum Morden und Bombenwerfen ausgebildet werden. Oder ist ein Bomberpilot der Luftwaffe etwas anderes als ein professioneller Bombenwerfer mit Pensionsanspruch? Im Vergleich zum Terrorpotential des Staates sind die anarchistischen Attentäter – vielleicht zwei Dutzend an der Zahl – ein hoffnungsloses Häuflein von Dilettanten. Der Staat mitsamt seinen Armeen, Polizisten, *agents provocateurs* und Geheimdiensten – das sind die Profis der Gewalt. Ein Blick auf die täglichen Schlagzeilen beweist, daß es Heuchelei sein muß, wenn sich ausgerechnet der Staat über Gewalt im Anarchismus empört: Sie sind täglich voll von Terror und Gegenterror, Krieg und Vergeltungskrieg. Kein Hahn kräht danach. Es ist die Normalität. Für den Staat war Gewalt nie eine Frage der Moral, für ihn ist sie ein wichtiges

Monopol. Er hat Angst, daß ihm jemand ins Handwerk pfuschen und seine eigenen Waffen gegen ihn kehren könnte.

Ich sagte vorhin, niemand habe das Recht, einen anderen Menschen zu töten, und das gelte auch für Anarchisten. Die Betonung liegt aber auch auf *niemand*: Weder der Mörder hat dieses Recht, noch sein Henker hat es, weder Émile Henry, noch der Richter, der ihn zum Tode verurteilte, weder der Offizier, der auf Streikende schießt, noch der Anarchist, der die Streikenden rächt. Nur – wer sich am allerwenigsten an diese Ethik hält, ist der Staat.

Die moralische Frage von Gewalt ist ein Problem, mit dem sich die Anarchisten immer herumgequält haben und bis heute herumquälen. Der Staat tut das nicht. Anarchisten müssen mit diesem ihrem Dilemma leben und selbst zurechtkommen – der Staat sollte hierzu am besten den Mund halten. In der Frage von Gewalt und Moral wäre er der inkompetenteste Ratgeber, den man sich denken kann.

Der Nobelpreisträger *Bertrand Russell*, Philosoph, Pazifist und Libertärer, hat das treffend ausgedrückt: »Wir können die ganze Frage der Gewalt, die in der allgemeinen Einbildung eine so große Rolle spielt, beiseite lassen, weil sie weder etwas Wesentliches, noch etwas Besonderes für die anarchistische Position darstellt.«

Gewalt als Übel

Das Dilemma der Anarchisten ist damit freilich nicht gelöst. Wenngleich die historische Ära der Attentate rasch überwunden wurde, so blieb der Anarchismus in der Folge keineswegs gewaltfrei. Der Unterschied bestand darin, daß fortan in der *Gewalt an sich* niemand mehr eine Taktik oder gar etwas Positives sah. Wo immer Gewalt noch auftrat, geschah dies, weil man glaubte, daß sie unvermeidbar war und nicht, weil man sie sich wünschte: In der Russischen, der Deutschen, der Spanischen Revolution wurde geschossen. Die militante Taktik der »Direkten Aktion« libertärer Gewerkschaften in Spanien, Lateinamerika und den USA war auch nicht gerade friedfertig. Selbst die anarchistische Expropriation lebte in abgewandelter Form wieder auf, um Streikkassen zu füllen, Schulen zu finanzieren, illegale Gewerkschaften aufzubauen. Der Kampf anarchistischer Partisanen gegen Mussolini oder libertärer Guerillas gegen Franco konnte nur mit Gewalt geführt werden. Sogar Attentate hat es nach 1900 noch vereinzelt gegeben – etwa gegen Mussolini und Franco, den spanischen Diktator *Primo de Rivera*, den faschistoiden Bischof von Zaragoza oder die Militärs *Falcon* und *Varela*, die die Verantwortung für blutige Massaker an der argentinischen Arbeiterschaft trugen. Das geschah nicht aus Lust an der Gewalt, sondern die Beteiligten hielten es für unumgänglich. Diese »Beteiligten« handeln jetzt auch nicht mehr, wie Ravachol oder Bonnot, auf eigene Rechnung, sondern im Kontext sozialer Kämpfe. Sie waren Teil einer politischen Organisation oder Bewegung, der sie Rechenschaft ablegen mußten. Keine von ihnen aber hat jemals wieder Gewalt zum *Inhalt* ihres Handelns gemacht, sie alle betrachteten Gewalt als *Übel*.

Das alles aber beantwortet nicht das *ethische* Problem, das sich den Anarchisten bei der Anwendung von Gewalt stellt. Diese Frage beantworten verschiedene Anarchisten auf verschiedene Weise, und nur bei den Pazifisten ist diese Antwort eindeutig. In der Tat sind es die sogenannten *gewaltfreien Libertären*, die sich als einzige konsequent nicht nur *gegen Gewalt* wenden, sondern aktiv *für Friedfertigkeit* eintreten. In den Traditionen von Tolstoi, Gandhi, Martin Luther-King und Russell haben sie dabei ein ganzes System ethischen Han-

delns entwickelt, das durchaus in der Lage ist, sozialen Druck auszuüben, ohne gewalttätig zu sein. Für sie ist Ablehnung von Gewalt nicht das Ergebnis einer Abwägung der Vor- und Nachteile, sondern eine eindeutige ethische Entscheidung. In regelrechten Workshops trainieren sie passiven Widerstand, defensive Taktik und Deeskalation, und bestens aufeinander eingespielte »gewaltfreie Bezugsgruppen« tragen solche Aktionsformen dann in die Arenen politischer Kämpfe, in denen sonst eher Knüppel und Pflasterstein regieren. Dabei nehmen sie lieber eine Niederlage in Kauf, als zur Gewalt zu greifen, denn dies wäre ihre schlimmste Niederlage. Sie setzen auf Zeit, beweisen Geduld und kommen immer wieder. Dabei sind sie durchaus zornig und keineswegs immer sanftmütig – aber eben nie gewalttätig. Auf diese Weise haben sie, auch in Deutschland, durch jahrelanges Beispiel Stück für Stück das Klima der politischen Kultur und Auseinandersetzung verändert. Selbstverständlich ist in der Theorie ein gewaltfreier Anarchismus zugleich auch der konsequenteste Anarchismus, denn Gewalt ist immer auch Zwang.

Im Mainstream-Anarchismus dominiert heute eine eindeutige Abscheu vor Gewalt; noch in den siebziger Jahren war eher die Lust am »militanten Zoff« die Regel. Heute wird Gewalt fast ausnahmslos als ein Übel verstanden, das so selten wie möglich als »unvermeidlich« angesehen werden darf. Ihr Nutzen wird sehr begrenzt eingeschätzt und müsse, so die vorherrschende Meinung, sehr verantwortungsbewußt gegen ihre Gefahren abgewägt werden. Wobei nicht vergessen werden darf, daß in der politischen Diskussion unter »Gewalt« heute eher ein geworfener Pflasterstein, ein niedergerissener Bauzaun oder ein zerschlagenes Schaufenster verstanden wird als die Bomben des Émile Henry, die selbst in Anarchistenkreisen kaum mehr dem Hörensagen nach bekannt sind.

Das führt natürlich zu der Frage, was denn Gewalt überhaupt genau ist.

Jeder, der nicht meint, die Herrschenden würden eines Tages wegen der besseren Argumente der Unterdrückten freiwillig abtreten, muß wissen, daß sich gewaltsame Auseinandersetzungen – gleich in welcher Form – kaum vermeiden lassen werden. Gewalt kann viele Gesichter haben: brutal oder sanft, physisch oder psychisch, direkt oder indirekt, vernichtend oder erpresserisch. Letztendlich ist jeder Druck, den Menschen auf andere Menschen ausüben, damit diese etwas tun, was sie nicht wollen, eine Form von Gewalt. In diesem Sinne wäre selbst ein Hungerstreik Gandhis als Gewalt zu werten. Es ist keine Frage, daß ein überzeugter Anarchist im Zweifelsfalle stets eine »Gewalt à la Gandhi« vorziehen würde. Nur: Die Herrschenden stellen die Machtfrage meist in ihrem Sinne und mit ihren Mitteln, und die bestehen eben in der Regel aus – Gewalt.

Die »Anwesenheit des Ziels in den Mitteln« ist ein kluger Grundsatz des Anarchismus. Jeder Mensch weiß, daß auch dieser Grundsatz ein Ziel ist, ein Ziel, das beständig angestrebt werden muß, aber nicht immer erreicht wird. Eine *Maxime*, wie die Philosophen sagen.

Die Terroristen vom Schlage Henrys und Ravachols hatten, selbst wenn sie sich Anarchisten nannten, mit dieser *Maxime* nichts im Sinn. Die Anarchistin *Sévérine*, Lebensgefährtin des Ex-Kommunarden *Jules Vallès*, spricht über sie ein mitleidloses Urteil: Sie waren »Hysteriker des Elends, Neurotiker der Revolte, die sich an ihrer Virulenz wie an einem allzu feurigen Wein berauschten.«

Wie wichtig diese Maxime im Denken späterer Generationen werden sollte, mag das Zitat der jungen Anarchistin *Victoria d'Andrea* zeigen. Es stammt aus der leidenschaftlichen Gewaltdiskussion, die in den zwanziger Jahren die Gemüter der argentinischen Libertären erhitzte und eine der stärksten, populärsten und hoffnungsvollsten anarchistischen Bewegungen der Welt in eine verhängnisvolle Spaltung trieb:

»Wir sind nicht Anarchisten weil wir hassen, sondern weil wir das Leben lieben. Der Mensch ist von Natur aus ein geselliges Wesen, und wir kämpfen dafür, daß jeder wieder zu seinem Recht kommt, über sein Leben zu verfügen; das bedeutet, die jetzige Gesellschaftsform zu vernichten und eine anarchistische aufzubauen, die der natürlichen Entwicklung des Menschen gerecht wird. Da für uns Mord unmenschlich ist, können wir ihn auch nicht als Kampfmethodologie akzeptieren.«

Literatur: Justus F. Wittkop: *Propaganda der Tat in: Unter der schwarzen Fahne*, Frankfurt/M. 1973, Fischer, 270 S., ill. / James Joll: *Terrorismus und Propaganda durch die Tat in: Die Anarchisten*, Berlin 1969, Ullstein, 222 S. / Rudolf Krämer-Badoni: *Terror im Anarchismus* Wien, München, Zürich 1970, Melden, 288 S. / Roderick Kedward: *Individueller Terror in: Die Anarchisten* Lausanne 1970, Editions Rencontre, 128 S., ill. / Georges Sorel: *Über die Gewalt* Frankfurt/M. 1969, Suhrkamp, 393 S. / Johann Most: *Revolutionäre Kriegswissenschaft* Berlin 1980, Rixdorfer Verlagsanstalt, 97 S. / Arthur Holitscher: *Ravachol und die Pariser Anarchisten* Frankfurt/M. o.J., Freie Gesellschaft, 94 S. / Maria Matray, Answald Krüger: *Der Tod der Kaiserin Elisabeth von Österreich* München, Wien, Basel 1970, Desch, 415 S. / Siegfried Schröder: *Bomben, Blut und Bitterkeit* Berlin 1980, Militärverlag der DDR, 270 S. / Walter Laqueur: *Terrorismus* Kronberg 1977, Athenäuni, 243 S. / Friedrich Hacker: *Terror* Reinbek 1975, Rowohlt, 331 S. / Hannah Arendt: *Macht und Gewalt* München 1970, Piper, 1363. / Eric J. Hobsbawm: *Sozialrebell* Neuwied 1971, Luchterhand, 28; S. / Edith Eucken-Erdsiek: *Die Macht der Minderheit – Eine Auseinandersetzung mit dem Neuen Anarchismus* Freiburg 1970, Herder, 123 S. / George Lakey, Michael Rändle: *Gewaltfreie Revolution* Berlin 1988, Oppo, 113 S. / Kurt Hiller: *Pazifismus der Tat – Revolutionärer Pazifismus* Berlin 1981, AHDE, 71 S. / April Carter: *Direkte Aktion – Leitfaden für den Gewaltfreien Widerstand* Berlin 1983, AHDE, 76 S.

Gegenseitige Hilfe – Kropotkin und der kommunistische Anarchismus

»Eine zukünftige Gesellschaft muß die Idee des Entlohnens der Arbeit aufgeben. Es bleibt nur eins: Die Bedürfnisse über die Leistungen zu stellen.«

- Peter Kropotkin -

WIR HATTEN EINEN KLEINEN GARTEN, in dem wir uns mit Kegelschieben unterhalten konnten. Überdies bestellten wir ein schmales Stückchen Land und erzielten fast unglaubliche Mengen an Salatköpfen und Rettichen, wie auch einige Blumen.«

Über den Mann, der so von seinem Gärtlein schwärmte, schrieb *George Bernhard Shaw*: »Er war so liebenswert, daß es ans Heilige grenzte; mit seinem roten Vollbart und dem gütigen Gesicht hätte man ihn für einen Hirten aus den lieblichen Bergen halten können.« Der vermeintliche Landfreak aber war kein Hirte, und sein Gärtlein lag im Zentralgefängnis von Clairvaux. In den Mauern des alten Klosters, in dem einst der Heilige Bernhard wirkte, saß *Peter Alexandrowitsch Kropotkin* eine fünfjährige Haftstrafe ab und litt trotz der Salatköpfe an Skorbut. Der sanfte Gefangene war ein leibhafter russischer Fürst und prominenter Naturwissenschaftler, der in seiner Zelle Artikel für die *Encyclopedia Britannica* verfaßte. Vor allem aber war er der derzeit populärste und deshalb, wie die Behörden meinten, gefährlichste Anarchist. Prominente Zeitgenossen wie *Swinburne*, *Herbert Spencer*, *Victor Hugo* und *Clemençeau* hatten sich für die Lockerung seiner Haftbedingungen eingesetzt, und die *Académie des Sciences* in Paris stellte ihm ihre Bibliothek zur Verfügung. 1886 wurde er begnadigt und ging nach London, um sich sogleich wieder seiner Lebensaufgabe zu widmen: der Erneuerung der anarchistischen Bewegung.

Peter Kropotkin war zur zentralen Figur unter denjenigen geworden, die die Krise des Anarchismus überwinden wollten, und er hatte das Zeug dazu. Seine Ideen sollten die libertäre Bewegung ins zwanzigste Jahrhundert führen. Von ihm gingen erneuernde Impulse aus, die den rustikalen Anarchismus Bakunins weiterentwickelten und verfeinerten, und deren zentrale Gedanken bis heute Bestand haben.

Vom Fürsten zum Rebellen

Dabei hätte aus dem 1842 in Moskau geborenen Peter Alexandrowitsch eigentlich etwas ganz anderes werden sollen. 1857 kam der Sproß eines alten russischen Hochadelsgeschlechtes auf speziellen Wunsch des Zaren in dessen persönliche Pagenkorps an den Hof zu St. Petersburg. Der Fünfzehnjährige aber fühlte sich alles andere als geehrt. Er empfand die despotische Atmosphäre im Zentrum der Macht als unerträglich, versuchte sich sogar mit der Herausgabe eines handgeschriebenen revolutionären Blättchens. Schon als Knabe hatte er Mitleid mit dem bedrückenden Schicksal der landlosen Bauern empfunden, von denen sein Vater immerhin 12.000 »sein Eigen« nannte. Zum Offizier avanciert, meldet er sich zum Entsetzen seiner adligen Freunde freiwillig zu einem der verrufensten Regimenter im fernen Sibirien, den Amur-Kosaken. Er wollte fort von den Verlogenheiten des Hofes, hin

zum harten, einfachen Leben in den endlosen Weiten Sibiriens, zu den Bauern, Verbrechern und verkrachten Existenzen, die er in gewisser Weise idealisierte.

In Sibirien trifft er aber auch auf Spuren der Anarchie. In Irkutsk lernt er, kurz nach Bakunins Flucht, dessen Frau Antonia kennen und den mit Bakunin befreundeten Gouverneur *Kukel*. In der Bibliothek des verbannten Schriftstellers *M. L. Michailow* findet er die Werke Proudhons, die er mit Gewinn liest. Prägender aber sollten sich seine eigenen Erfahrungen erweisen, die der aufmerksame Beobachter mit den Menschen, dem Land und der Natur macht. Mit seiner Truppe aus verurteilten Mördern und Dieben unternimmt er ausgedehnte Forschungsreisen, deren Ergebnisse weit über die verkehrsstrategischen Ziele hinausgehen, die der Generalstab ihm gesetzt hatte. Über 8000 Meilen legt er zu Pferde, im Wagen, im Dampfboot oder im Kahn zurück und dringt als Händler verkleidet in Gebiete vor, die noch von keinem Europäer besucht worden waren. Hier legt Kropotkin den Grundstock für seine naturwissenschaftliche Karriere als Geograph und Geologe, aber auch als universeller Beobachter der Natur, die ihn zum Wegbereiter einer Disziplin machen, die später »Verhaltensforschung« genannt werden wird. »Die Jahre, die ich in Sibirien verbrachte«, schreibt er in seinen Memoiren, »lehrten mich vieles, das ich schwerlich woanders hätte lernen können. Es wurde mir bald klar, daß es völlig unmöglich sei, für die große Masse des Volkes auf dem gewöhnlichen Weg der Verwaltung etwas wirklich Heilsames zu schaffen. (...) Die konstruktive Arbeit, die von der namenlosen Menge getan wird, und die große Bedeutung dieser konstruktiven Arbeit für die Entwicklung sozialer Formen trat mir überzeugend vor Augen. (...) So wurde ich dazu vorbereitet, ein Anarchist zu werden.«

1868, nach der blutigen Niederschlagung eines Aufstandes polnischer Deportierter, zieht er unter Protest die Uniform aus und widmet sich an der Universität von St. Petersburg dem Studium der Naturwissenschaften. Er wird ein vielbeachtetes Mitglied der Russischen Geographischen Gesellschaft und schon bald zu ihrem Generalsekretär berufen. Seine wissenschaftlichen Ambitionen hatten sich rasch erfüllt, aber in ihm gäerte bereits ein stärkerer Wunsch. Ein Forschungsauftrag, der ihn nach Skandinavien führt, bringt ihn erneut in Kontakt mit dem kärglichen Leben der Bauern, und als er zurückkehrt, steht sein Entschluß fest: Fortan will er sein Leben »in den Dienst der sozialen Frage« stellen.

1872 bekommt er die Gelegenheit, nach Zürich zu gehen, wo bereits sein Bruder Alexander lebt. Durch ihn findet er Zugang zu sozialistischen Kreisen und wird Mitglied der *Internationale*. Er liest mit Eifer, schaut sich aufmerksam um und erlebt das abstoßende Verhalten karrierebesessener Arbeiterfunktionäre: »Diese Drahtzieherei seitens der Führer konnte ich mit den flammenden Reden, die ich sie hatte halten hören, nicht zusammenreimen. Ich fühlte mich abgestoßen.« In Genf lernt er die bakunistische Sektion kennen und wendet sich von dort nach Neuchâtel, ins Herz der »Jura-Föderation«. In wenigen Wochen machte er sich so ein Bild vom Zustand des Sozialismus – nicht, indem er sich auf theoretische Spitzfindigkeiten einließ, sondern dadurch, daß er genau hinschaute. Am meisten imponierte ihm das offene, freie Klima bei den Libertären, ihr optimistischer und konstruktiver Geist. Die Uhrmacher hatten sich in kleinen Kollektiven zusammengeschlossen, die jeweils eine Manufaktur betrieben und die Gewinne untereinander aufteilten. Hier gab es kaum hierarchische Strukturen – weder bei der Arbeit, noch in der Politik. »Die Trennung zwischen Führern und Arbeitern«, schreibt Kropotkin, »existierte dort nicht. Es fand sich

auch dort eine Anzahl von Männern, die scharfsinniger und vor allem tätiger waren als die anderen, aber das war alles.« Von diesen »scharfsinnigen Männern« lernte er den Graveur *Adhémar Schwitzguebel* und den Lehrer *James Guillaume* näher kennen, der ihm übrigens von einem Besuch beim »alt und müde gewordenen« Bakunin im nahen Locarno abriet. Aber auch ohne die Visite bei seinem berühmten Landsmann, den er nie persönlich kennenlernen sollte, stand Kropotkins Bilanz nach zwölf Tagen fest: »Ich war ein Anarchist.«

Jahre der Aktion

Als solcher war er fest entschlossen, nach Rußland zurückzukehren. Ein Dasein als Fremder in der Emigration empfand er als steril. Noch im Sommer des gleichen Jahres reist Kropotkin zurück in die Heimat – im Gepäck mehrere Bündel illegaler Literatur. In St. Petersburg nimmt er Verbindung zu Oppositionsgruppen auf: dem seit 1869 bestehenden *Sozialistischen Bildungsverein* und dem konstitutionellen *Tschaikowski-Kreis*, der sich um den Bruder des Komponisten geschart hatte. Es gelingt ihm, viele der jungen Leute für seine Ideen zu interessieren. Neben seinen wissenschaftlichen Arbeiten entfaltet er im Geheimen eine rege agitatorische Tätigkeit. Auch die Polizei wird auf diesen ominösen* Mann aufmerksam, der sich *Borodin* nennt und als Bauer verkleidet an illegalen Versammlungen in den Vorstädten teilnimmt oder Vorträge in Webereien und Baumwollfabriken hält.

Wie üblich herrscht auch in der Gruppe keine Einigkeit über den richtigen Weg. Vom Sozialdemokraten bis zum strammen Narodnik sind alle Richtungen vertreten, nicht wenige hängen den Ideen Netschajews an. Agitation halten sie für Zeitverschwendung: Verschwörung und Attentate lautet ihr Rezept, wobei sich einige sogar auf Bakunin berufen. Kropotkin tritt diesem »Nihilismus« entgegen und entwickelt seine eigene Auffassung von Revolution:

»Zur Verwirklichung der Gleichheit gehören viele Jahre, viele partielle Ausbrüche, die man beschleunigen muß. Der Aufstand kann nicht von den Revolutionären gemacht werden, sondern sie müssen den sich vorbereitenden Aufstand fördern, die unzufriedenen Elemente untereinander verbinden, kurz, auf jede Weise helfen.«

Nicht unbedingt nur friedlich, aber so friedlich wie irgend möglich: »Ich begriff allmählich, daß Revolutionen, d.h. Perioden beschleunigter Entwicklung und reißend schneller Fortschritte, der Natur der menschlichen Gesellschaften nicht minder eigen sind als die langsame Fortentwicklung.« Es handele sich also nicht um die Frage, wie man Revolutionen vermeide, sondern wie »die größten Ergebnisse bei möglichster Beschränkung der Opfer und einem Minimum gegenseitiger Erbitterung« zu erzielen seien. Kropotkin plädiert zunächst für die Verbreitung der Ideen unter den Bauern und Arbeitern: durch leicht verständliche Broschüren und eine kleine volkstümliche Zeitschrift. Vor allem aber durch eine Art von Propaganda, »die wir die tägliche nennen«: das direkte, nachvollziehbare Vorleben freiheitlicher und befreiender Lebensformen. Er dachte hierbei an lokale Bewegungen mit weitreichenden sozialen Zielen, vor allem an Produktions- und Verbrauchsgenossenschaften. Aber damit war er seiner Zeit weit voraus.

Schon bald wird die Gruppe systematisch verfolgt, immer mehr Mitglieder werden verhaftet. Kropotkin trägt sich mit dem Gedanken, nach Südrußland zu gehen, um auf dem Lande weiter zu wirken. Im März 1874 wird er jedoch entlarvt und verhaftet. Er landet in der Peter-und-Pauls-Festung, wo schon Bakunin dreiundzwanzig Jahre zuvor gelitten hatte. 193

Gesinnungsgenossen sitzen wegen Agitation in strengster Haft: Isolierung, feuchte Zellen, schlechtes Essen, keine Heizung, absolutes Sprechverbot. Die Untersuchung sollte sich vier Jahre hinschleppen, während der einundzwanzig Häftlinge Selbstmord begehen oder dem Wahnsinn verfallen. »Bakunin hat es ausgehalten«, sagte sich Kropotkin, »und das muß auch ich; ich will *nicht* erliegen.« Von Skorbut befallen und völlig entkräftet wird er ins Militärhospital eingeliefert. Von hier gelingt ihm mit Hilfe von außen die Flucht. Während die ganze Stadt nach dem prominenten Flüchtling durchkämmt wird, sitzt dieser, den Bart gestutzt, dort, wo man ihn am wenigstens vermutet: beim Dinner im besten Restaurant am Platze.

Über Schweden und Schottland gelangt Kropotkin nach London, immer noch entschlossen, nach ein paar Monaten Erholung in seine Heimat zurückzukehren. Es sollte aber noch einundvierzig Jahre dauern, bis er Rußland 1917 wiedersieht. In London verdient er sich seinen Lebensunterhalt mit journalistischen Arbeiten in der *Times* und dem Magazin *Nature*, aber es hält ihn nicht in England. Er will wieder an die Brennpunkte der Bewegung. Nach einigen Reisen kehrt er 1877 zurück in den Schweizer Jura.

Reorganisation

Die Jura-Föderation fand er in einem bedenklichen Zustand vor. Die zahlreichen Flüchtlinge aus der Pariser Commune hatten einen Hauch von Resignation mitgebracht, und auch in der liberalen Schweiz wurden nun die Anarchisten von Behörden und Unternehmern schikaniert und bedroht. Immer weniger Arbeiter trauten sich, offen zu ihrer Überzeugung zu stehen. Vor allem aber fehlte es an Elan, neuen Ideen und einem Organisationstalent. Es schien, als wartete hier eine Aufgabe auf den tatendurstigen Russen.

In diesen Jahren entsteht von der Schweiz aus die längst überfällige geistige und personelle Erneuerung des Anarchismus. Um Kropotkin und Guillaume schart sich eine neue Generation von aktiven Gesinnungsgenossen, die in den folgenden Jahrzehnten den Motor der Bewegung abgeben werden: *Elisée Reclus*, ein Flüchtling der *Commune*, vormals Direktor der Pariser Nationalbibliothek und Geograph wie Kropotkin. *Errico Malatesta*, ein junger Italiener, ehemals Medizinstudent, der 1877 mit einer Gruppe anarchistischer Guerillas in italienischen Bergdörfern den Aufstand geprobt hatte. Der puritanische Marchese *Carlo Cafiero*, ebenfalls Teilnehmer des Aufstandes und finanzieller Förderer des greisen Bakunin. Der Südfranzose *Paul Brousse*, ein ruheloser Wirbelwind, Herausgeber eines französischen sowie eines deutschen Blattes und Erfinder des so sehr mißbrauchten Ausdruckes *propagande par le fait**. Dieser harte Kern hochmotivierter Leute dachte das, was bei Bakunin als negative Kritik begonnen war, zu Ende. Heraus kam eine positive Utopie, die später als »*Anarchistischer Kommunismus*« bezeichnet wurde. Schon die anarchistischen Kongresse von Florenz 1876 und La-Chaux-de-Fonds 1880 brachten der neuen Idee den Durchbruch. Kropotkin wurde für mehr als dreißig Jahre ihr prominentester Autor. »Unsere Haupttätigkeit«, schrieb er, »bestand in der Ausgestaltung des anarchistischen Sozialismus nach der praktischen und theoretischen Seite hin«.

Nachdem das *Bulletin* der Jura-Föderation verboten wurde, gründeten Kropotkin, *Dumatheray* und *Herzig* 1879 in Genf *Le Révolté**. Das war nun endlich ein Blatt, das ein breites Publikum ansprach. In ihr veröffentlichte Kropotkin eine Unzahl seiner volkstümlich geschriebenen Artikel, hier fand die publizistische Umsetzung der neuen Ideen statt, die in

jenen Jahren im Jura ausgebrütet wurden. Viele Texte, die später in Buchform zu libertären Klassikern wurden, hatten zuerst im *Révolté* gestanden. Das Blatt erschien zunächst vierzehntägig, dann wöchentlich, und die Auflage stieg so rasch, daß die Behörden begannen, die Druckerei zu schikanieren. Kropotkin & Co. entschlossen sich kurzerhand, »Unternehmer« zu werden: Sie gründeten die *Imprimerie Jurassienne*, in der auf Jahre die subversive Gebrauchsprosa vieler Länder gedruckt wurde. *Le Révolté*, diese vielleicht erste anarchistische »Publikumszeitschrift« wurde zum Vorbild vieler anderer libertärer Blätter, die jetzt überall offensiv begannen, anarchistische Ideen auch unter dem Etikett »Anarchismus« zu verbreiten. In Frankreich, wohin die Redaktion später umzog, trug der *Révolté* nicht unwesentlich zur Erstarkung des Anarchismus bei. Elisée Reclus wurde zeitweise ihr Herausgeber, gefolgt von dem energischen Arbeiter *Jean Grave*, der wegen Verbots zweimal den Namen des Blattes ändern mußte: zunächst in *La Révolte** und später in *Les Temps Nouveaux**.

Zeit für die Naturwissenschaften fand Kropotkin nun kaum noch. Er bereiste halb Europa: Frankreich, Belgien, England und Spanien. Der Besuch auf der iberischen Halbinsel wurde zum beeindruckenden Erlebnis: Hier kam er erstmals in Kontakt mit gut organisierten anarchistischen Arbeiterorganisationen. Aus dem belächelten Netz der Bakuninschen *Alliance* waren regelrechte Massengewerkschaften entstanden.

1878 hatte Kropotkin in Genf die Bekanntschaft einer russischen Studentin gemacht, die in den »nihilistischen Kreisen der russischen Jugend« aktiv gewesen war, und die er offenbar sehr sympathisch fand. Dort, so schreibt Kropotkin mit kaum verhohlener Bewunderung, sah man in einer Frau »einen Kameraden, ein menschliches Wesen, aber keine Puppe und keinen Kleiderstock«. Die selbstbewußte und emanzipierte *Sofia Ananeva* schien derartiges von dem anarchisierenden Fürsten auch nicht erwartet zu haben. Bald darauf wird sie Frau Kropotkina.

Als Kropotkin 1881 vom Londoner Anarchistenkongreß zurückkehrt, wird er aus der Schweiz ausgewiesen. Dabei hat vermutlich die Wortradikalität eine Rolle gespielt, mit der er verschiedene Artikel im *Révolté* gewürzt hatte, nachdem in Rußland einige seiner besten Freunde hingerichtet worden waren. Trotz seiner eigenen Einschätzung, die Zeitung »im Tonfall maßvoll, aber dem Wesen nach revolutionär« zu gestalten, fanden sich Sätze wie diese: »Unsere Aktion muß die permanente Revolution sein, mit Wort, Schrift, Dolch, Gewehr, Dynamit« – das liest sich nicht gerade »maßvoll«, besonders, wenn dabei überlesen wird, daß der Autor damit ausdrücklich keinen individuellen Terror, sondern das Recht auf kollektive Revolte begründet. Die Schweizer Behörden haben sich offenbar für solche Feinheiten nicht interessiert, ebensowenig wie die fanatisierten Jünger, die zu Kropotkins Entsetzen diese Worte als Blankovollmacht für politische Attentate auffaßten. Andererseits war Kropotkin inzwischen selbst ins Zielkreuz terroristischer Aktivitäten geraten: Die in Rußland agierende ultrakonservative »*Heilige Liga*«, deren Ziel »die Ausrottung des Nihilismus« war, hatte den Exilfürsten auf ihre Todesliste gesetzt.

Die junge Familie weicht aus und zieht nach Thonon, auf die französische Seite des Genfer Sees, verbringt ein Jahr in London, wo Artikel für die *Encyclopedia Britannica* und *Nineteenth Century* entstehen, um Ende 1882 nach Thonon zurückzukehren. Dort wird Kropotkin im Dezember verhaftet und im Januar zu fünf Jahren Gefängnis verurteilt. Als Grund mußte die Mitgliedschaft in der Internationale herhalten, die in Frankreich nach wie vor

verboten war. Tatsächlich wollte man ihm und sechzig anderen mitangeklagten Anarchisten, die er nie zuvor gesehen hatte, die Verwicklung in einen Anschlag auf ein Café in Lyon und die Ausschreitungen bei einem Bergarbeiterstreik in Montceau-les-mines nachweisen. Dort hatten die Arbeiter versucht, nach Bakuninscher Lehre die Akten zu verbrennen. Gegen keinen der Angeklagten konnte der Beweis einer Beteiligung erbracht werden. Da »geistige Urheberchaft« noch nicht, wie später in Deutschland, ein Tatbestand war, genügte die Mitgliedschaft in der mittlerweile übrigens aufgelösten Internationale, um den lästigen Aufwiegler für einige Jahre aus dem Verkehr zu ziehen.

So kam der Fürst zu dem zweifelhaften Vergnügen, sich mit aller Muße in der Aufzucht von Rettichen zu versuchen.

Nach der Haftentlassung 1886 wohnen die völlig mittellosen Kropotkins eine Weile bei Reclus' Bruder *Elie* in Paris, um dann einer Einladung nach London zu folgen, wo ein anarchistischer Kreis die Herausgabe einer Zeitschrift plant, für die man sich die Mitarbeit des prominenten Anarchisten sichern wollte. Im Oktober desselben Jahres wird die erste Nummer der *Freedom* gedruckt, die übrigens bis heute erscheint. Sie wird bis zum Jahre 1914, als es wegen unterschiedlicher Standpunkte zum beginnenden Weltkrieg zu einem Zerwürfnis kommt, Kropotkins politisches Sprachrohr. Neben dem *Révolté*, für den er weiterhin schreibt, publiziert er wieder verstärkt in wissenschaftlichen Zeitschriften, hält Vorträge und wird Mitglied der Königlichen Geographischen Gesellschaft, in der er einen zwiespältigen Ruf genießt: Als Naturwissenschaftler und Sozialtheoretiker hoch geachtet, gilt er doch als etwas verschoben, da er es ablehnt, sich beim üblichen Toast auf den König zu erheben.

Privat beginnt diese Londoner Phase, die über dreißig Jahre dauern sollte, düster. Im Sommer erkrankt seine Frau an Typhus, und aus Sibirien erreicht ihn die Nachricht vom Selbstmord seines in Verbannung lebenden Bruders Alexander, der sich stets für ihn eingesetzt hatte. Seine eigene Gesundheit ist schwer angeschlagen, er fühlt sich physisch und psychisch erschöpft. »Ich habe die Kraft verloren, die ich zehn Jahre zuvor hatte«, antwortet er einem Freund, der ihn zur Mitarbeit in einer deutschen Anarchistengruppe bewegen will. Einziger Lichtblick ist die Geburt einer Tochter, die im Andenken an den Bruder den Namen *Alexandra* erhält.

Die wilden Jahre, in denen der feurige Revolutionär ohne Rücksicht auf seine eigene Substanz ruhelos herumreiste und sich aufrieb, sind vorbei. Zwar stellt er sich auch weiterhin in den Dienst der anarchistischen Bewegung, schreibt, kommentiert, besucht Kongresse. Vorträge führen ihn 1901 sogar in die USA, die Schweiz, nach Italien und auch wieder ins geliebte Frankreich. Seine ganze Kraft aber widmet er fortan der Ausarbeitung seiner Theorien, die er in mehreren Büchern veröffentlicht. Sie werden allesamt zu Klassikern der sozialen Literatur, deren Wirkung weit über die engen Grenzen der anarchistischen Kreise hinausgeht.

Die Theorie der Solidarität

Kropotkin gilt seither als der große Modernisierer des Anarchismus, dessen Anregungen seiner Zeit so weit voraus waren, daß sie erst heute, im Zeitalter des wirtschaftlichen und ökologischen Schachmatt, langsam ins Bewußtsein der Menschen rücken. »Fast ein halbes

Jahrhundert vor dem technischen Denken unserer Zeit«, schrieb *Lewis Mumford* 1961, »hatte er erfaßt, daß die Anpassungsfähigkeit und Anwendbarkeit der Kommunikationsmittel und der elektrischen Energie in Verbindung mit den Möglichkeiten einer intensiven, biodynamischen Landwirtschaft die Grundlagen für eine dezentralisierte Entwicklung der Städte in Form von kleinen Gemeinschaften geschaffen hatten, die auf direktem menschlichen Kontakt beruhen und die Vorteile des Landes mit denen der Stadt verbinden«. Dem ungestümen Impuls einer alles neuschöpfenden Empörung, die Bakunins Denken beherrschte, fügt Kropotkin in geradezu sachlicher Verfeinerung ein philosophisches Weltbild mit einer soliden wissenschaftlichen Grundlage hinzu.

Sein Thema ist die Natur des Menschen, die Frage, ob er zu einer an-archischen Lebensform überhaupt taugt. Sein Ziel ist die Struktur einer libertären Gesellschaft, die nicht auf Spekulation und Wunschdenken, sondern auf nüchternen Tatsachen beruht. Technik, Soziologie, Statistik, Verhaltensforschung, Ethik, Biologie und Geschichte, all das sind Elemente, die Kropotkin als erster systematisch in den anarchistischen Diskurs einbringt. Schon zuvor hatte er eine Reihe von Büchern veröffentlicht, von denen »*Worte eines Rebellen*« (1885) und »*Die Eroberung des Brotes*« (1892) die populärsten wurden. In diesen Aufbereitungen seiner wichtigsten Artikel aus dem *Révolté* entwickelte Kropotkin seine bereits bekannte Vision des »kommunistischen Anarchismus« weiter.

Zunächst greift er die übliche anarchistische Polemik gegen Staat, Kirche, Gesetz und die ökonomische Herrschaft des Bürgertums auf. Ganz im Sinne Bakunins wettet er gegen den autoritären Sozialismus als eine neue Tyrannei und unterstreicht das Recht auf Rebellion gegen das gesamte System kapitalistischer Unfreiheit. Aber schon bei der Betrachtung des Wesens der Gesetze zeigt sich, daß der Autor bedeutend subtiler vorgeht als der polternde Bakunin. Als Naturwissenschaftler differenziert Kropotkin akkurat zwischen *sozialen Verhaltensweisen, Gebräuchen, Sitten, Konventionen* und *Gesetz*. Dabei kommt er zu dem Schluß, daß freiwillige Übereinkünfte in der Regel sozial, solidarisch und vernünftig waren und es zum Teil bis heute geblieben sind. Das »Gesetz« interpretiert er als ein »verhältnismäßig modernes Produkt«, entstanden aus dem Interesse einer Minderheit, andere zu beherrschen und sich fremde Arbeit anzueignen. Im Verein mit religiöser Verklärung hätten es die Herrschenden verstanden, die hergebrachten »notwendigen Gebräuche« geschickt mit den Erfordernissen ihrer eigenen Interessen zu vermischen und in Gesetzesform zu bringen, für die von allen Menschen der gleiche Respekt eingefordert werde. Übergeordneter Sachwalter dieser Minderheitsinteressen sei in modernen Gesellschaften der Staat. Ganz Massenpsychologe, untersucht Kropotkin sodann die Verinnerlichung dieser Gesetze, die von Kindesbeinen an durch Erziehung, Moral und Konvention unser Verhalten bestimmten und dazu führten, daß der Mensch in allen Lebensbereichen kontrolliert werde oder sich selbst kontrolliere. Es entstehe ein Art ›Staat im Kopfe‹ der den Impuls zu autonomem Handeln hemme. Das Ziel könne daher nicht sein, ein Gesetz durch ein besseres zu ersetzen, sondern das geschriebene Gesetz abzuschaffen und einen Lernprozeß in Gang zu setzen mit dem Ziel, das Solidaritäts- und Gerechtigkeitsempfinden der Menschen zu entwickeln.

Für Kropotkin war es nur eine Frage der Zeit, bis eine soziale Revolution mit dem Unfug der herrschenden Gesellschaftsordnung Schluß machen würde. In Italien, Spanien oder Rußland erwartete er ihren Ausbruch, wobei die Ausgestaltung in jedem Falle Sache des

Volkswillens bleiben müsse. Revolutionäre seien in diesem Prozeß lediglich Geburtshelfer. Ziel einer solchen Umwälzung müsse die Enteignung und die Umverteilung des Eigentums sein, allerdings in der gesamten Gesellschaft. Eine Enteignung im Kleinen, wie sie die *expropriateurs* jener Tage pflegten, war in Kropotkins Augen nichts weiter als eine gewöhnliche Plünderung.

Bislang hatten die Anarchisten gefordert, »nach der Revolution« weitgehend autonome Kollektive zu schaffen, die zu Besitzern des Produktivvermögens werden sollten. Die Mitglieder der Kollektive sollten entsprechend ihrer Leistung in Form von Gutscheinen bezahlt werden, für die sie in eigenen Läden die Produkte des täglichen Bedarfs zum Selbstkostenpreis erstehen könnten. Rasch erkannte Kropotkin die Beschränktheit dieses Ansatzes. Zum einen verkenne ein solches Modell den komplizierten Zusammenhang, der in einer modernen Gesellschaft zwischen Industrie, Landwirtschaft, Infrastruktur und sozialem Leben bestehe, in der »jede Arbeit des Individuums das Resultat früherer und gegenwärtiger Arbeiten der gesamten Gesellschaft« sei. Da die Wertschöpfung in der arbeitsteiligen Gesellschaft ein komplexer und vor allem kollektiver Akt sei, müßten die Werte auch allen Mitgliedern der Gesellschaft gehören. Zum anderen sei es unmöglich, Arbeitsleistung exakt oder auch nur einigermaßen gerecht zu bemessen – schon gar nicht durch die Arbeitszeit. Vor allem aber folge dieses System, so Kropotkin, im Grunde lediglich der Grundphilosophie des Kapitalismus, derzufolge der Einzelne kein Recht auf die notwendigen Dinge des Lebens habe, sofern er sich nicht ausbeuten lasse. Was wäre mit Kranken, Ungeschickten, Talentlosen, ja, mit Faulen? Auch sie müßten leben. Deshalb bliebe nur eines: »Die Bedürfnisse über die Leistungen zu stellen und zuerst das Recht auf das Leben anzuerkennen.«

Jeder sollte also bekommen, was er brauchte und geben, was er könnte. Diese Forderung wurde zum Grundproblem des »anarchistischen Kommunismus«, denn wo kein Zwang zur Arbeit besteht, müßte eine innere Einsicht vorhanden sein – ein starkes Solidaritätsgefühl, was eine große moralische Entwicklung der Menschheit voraussetze. Auf die eine oder andere Weise sollte das gesamte weitere Schaffen Kropotkins eine Suche nach den Bedingungen dieser Entwicklung werden. Er spekulierte über den Segen des technischen Fortschritts, beschäftigte sich mit Arbeitsethik, dem Abbau von Entfremdung, dem Problem unangenehmer Tätigkeiten, vor allem aber mit dem Wesen des Menschen, in dem er den Schlüssel zu dieser Frage vermutete.

Natürlich wurde so ein Thema auch in der anarchistischen Bewegung kontrovers diskutiert, es kam zu Reibereien und Disputen, bis am Ende die Frage immer spitzfindiger erörtert wurde. Es gehe nicht an, schrieb Malatesta 1889, die Bewegung »wegen reiner Hypothesen zu spalten«. Schließlich einigte man sich darauf, den kommunistischen Anarchismus als Ziel zu erklären, während der kollektivistische Anarchismus, der weniger Anforderungen an das Bewußtsein der Kollektivmitglieder stellt, als Übergangsform angesehen wurde. Im übrigen sollten Kommunen aufgebaut werden, um als Modellversuche Aufschluß darüber zu geben, welche Schwierigkeiten sich bei der praktischen Umsetzung ergäben. So entstanden frühe anarchistische Experimente, die zu Vorläufern des modernen »Projektanarchismus« wurden, deren begrenzte Erfahrungen aber nicht zu eindeutigen Rückschlüssen taugten. Ohne ein soziales Experiment im großen Stil blieb es bei einer eher akademischen Streitfrage.

1899 erscheint Kropotkins Buch »*Landwirtschaft, Industrie und Handwerk*«, in dem er die Frage aufwirft, ob das gegenwärtige System von Gewinnstreben und Arbeitsteilung wirklich ökonomisch, das heißt arbeitserleichternd und arbeitssparend funktioniere. Mit einer Fülle von Zahlen und Beispielen kommt er zu einem vernichtenden Urteil: Gerade die großen Industriezentren führten zur einer verhängnisvollen Abhängigkeit, zu einer Trennung von Mensch und Natur, zu einer Ausplünderung der Umwelt. Gewinnmaximierung und Arbeitsteilung hätten zur Folge, daß unsinnige Produkte an unsinnigen Orten hergestellt würden, und der Mensch einer stumpfsinnigen Entfremdung zum Opfer fielen. Sein Gegenmodell, das er mit akribischer Plausibilität entwickelt, setzt auf eine völlig andere Struktur: Da die Zergliederung der Arbeit und die Zentralisierung der Produktion keinem sinnvollen Bedürfnis entspräche außer dem des Unternehmers, möglichst viel Geld zu verdienen, sollten in der Solidarökonomie einer freien Gesellschaft die verschiedenen Arbeitsbereiche stattdessen wieder zu geschlossenen Kreisläufen zusammengefügt und in dezentralen, regionalen Netzen angesiedelt werden. In solchen Gemeinden wären industrielle Produktion, Landwirtschaft und Handwerk wieder miteinander verbunden. Die Menschen müßten nicht lebenslang die gleiche stumpfsinnige Arbeit verrichten, es entstünde eine Synthese aus Arbeit und sozialem Leben. Das meiste für den regionalen Bedarf könne ohnehin regional produziert und verteilt werden, nur für den verbleibenden Rest wäre noch ein überregionaler Austausch von Überschüssen und Fehlendem nötig. Dieses Modell einer teilweisen Autarkie hätte zudem einige angenehme Nebeneffekte: Der Außenhandel als Quelle der Bereicherung würde verschwinden, die absurden Transportwege wären reduziert, Monokulturen könnten größtenteils durch Mischkulturen ersetzt werden und die regionalen Gemeinden wären in vieler Hinsicht unabhängiger und weniger erpreßbar. Das wiederum ist für Kropotkin eine Voraussetzung, um den Staat als zentrales Verwaltungs- und Herrschaftsgebilde zu überwinden. Den Bewohnern böte es überdies alle Voraussetzungen zu einer umfassenden Bildung und einem vielseitigen, erfüllten Leben unter menschlichen Arbeitsbedingungen.

Der Frage, ob denn der Mensch zu hierarchiefreiem Leben und solidarischem Wirtschaften fähig sei, geht Kropotkin in seinem wohl berühmtesten Buch nach, der »*Gegenseitigen Hilfe*«, das 1902 erscheint. Das Werk, dessen vollständiger Titel »Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt – Ein Faktor der Evolution« lautet, war ursprünglich als eine Antwort auf den *Darwinismus* gedacht, wie ihn *Thomas Huxley* vertrat, ein Schüler des britischen Forschungsreisenden Charles Darwin. Dieser hatte 1859 in seinem aufsehenerregenden Buch »*Von der Entstehung der Arten*« die These aufgestellt, daß sich die Entwicklung aller Lebewesen von niederen zu höheren Formen durch Mutation* und Auslese im Rahmen eines beständigen Konkurrenzkampfes vollziehe. In der Natur würden nur die Fähigsten überleben, diejenigen, die sich an veränderte Bedingungen anpassen und sich in der immerwährenden Auseinandersetzung als die Stärkeren erwiesen. Diese »Evolutionstheorie«, als biologische Lehre zur genetischen Erklärung der Abstammungsgeschichte gedacht, wurde im Bürgertum des 19. Jahrhunderts begeistert aufgegriffen. Man reduzierte ihre Botschaft auf die Aussage, Motor des Fortschritts sei der »Kampf ums Überleben« – eine Formulierung, die Darwin bildlich, nicht wörtlich verstanden wissen wollte, und schon gar nicht als Rechtfertigung sozialer Zustände. Genau das aber hatten die »Sozialdarwinisten« im Sinn, die eine treffliche wissenschaftliche Rechtfertigung für all das gefunden zu haben glaubten,

was ihnen wichtig war: die Herrschaft des Mächtigen über die sozial Schwachen, den alltäglichen Konkurrenzkampf aller gegen alle, die wirtschaftliche Ausbeutung des Arbeiters, den Kolonialismus, ja selbst den Krieg.

Kropotkin bezweifelte die Stichhaltigkeit der These, der Kampf jeder gegen jeden sei ein allgemeingültiges ›Naturgesetz‹. Sie war nicht nur unbewiesen, sie widersprach seinen Beobachtungen in der Natur ebenso wie der menschlichen Sozialgeschichte. Schon während seiner sibirischen Forschungsreisen hatte er festgestellt, daß die natürliche Auslese der Arten weniger auf gegenseitigen Kampf als auf widrige Lebensumstände zurückzuführen war, und daß sich alle möglichen Tierarten im Kampf gegen diese äußeren Bedrohungen zu Solidargemeinschaften zusammenschlossen. Innerhalb der Gattungen war gegenseitige Hilfe mindestens ebensooft zu finden wie Konkurrenz, und für das Überleben der Gruppe wahrscheinlich von größerer Bedeutung. Seine Beobachtungen fand er in den Untersuchungen zahlreicher Biologen bestätigt. Kropotkin bestritt nicht, daß das Leben Kampf sei, und daß in diesem Kampf die Geeigneten überlebten. Seine Frage war vielmehr: Wie wird dieser Kampf in der Natur geführt, und wer hätte in ihm die besseren Chancen – der starke Einzelne oder die eher schwächeren Vielen, die sich zusammenschließen?

Soweit war das noch nichts Originelles. Viele Tierforscher, selbst Darwin, hatten vor Kropotkin den sozialen Charakter tierischer Populationen* beobachtet. Neu war aber, daß er diese Beobachtungen zu einer biologischen und anthropologischen* These zusammenfaßte, die Darwins an sich richtige Aussage durch eine ebenso wichtige Tatsache ergänzte. »Glücklicherweise ist Konkurrenz weder im Tierreich noch in der Menschheit die Regel. Sie beschränkt sich unter Tieren auf Ausnahmezeiten, und die natürliche Auslese findet bessere Gelegenheiten zu ihrer Wirksamkeit. Bessere Zustände werden geschaffen durch die *Überwindung der Konkurrenz* durch gegenseitige Hilfe. In dem großen Kampf ums Dasein – für die möglichst große Fülle und Intensität des Lebens mit dem geringsten Aufwand an Kraft – sucht die natürliche Auslese fortwährend ausdrücklich die Wege aus, auf denen sich die Konkurrenz möglichst vermeiden läßt.« Erst aus dieser Wechselwirkung zwischen Konkurrenz und gegenseitiger Hilfe, zwischen ›Egoismus‹ und ›Altruismus‹, ergab sich ein realistisches Bild dessen, was sich in der Natur unter Lebewesen abspielte.

Spannend für den Anarchismus waren hierbei natürlich die Rückschlüsse, die daraus für das soziale Lebewesen ›Mensch‹ gezogen werden konnten. Aus der Natur jedenfalls war eine Rechtfertigung der Herrschaft des Menschen über den Menschen als zwingendes Ordnungsprinzip nicht abzuleiten. Allerdings auch keine Notwendigkeit der Herrschaftsfreiheit. Klar war nur, daß Solidarität und gegenseitige Hilfe, die Voraussetzungen für eine libertäre Gesellschaft, offenbar weder unnatürlich noch unvorteilhaft waren. Beide Optionen – Kampf und Solidarität – scheinen auch beim Menschen angelegt, sind aber kulturhistorisch unterschiedlich stark ausgeprägt. In vielen tausend Jahren staatlicher Konkurrenzethik mußten die Tugenden der gegenseitigen Hilfe verkümmern. Mit Fleiß und viel Detailwissen deckt Kropotkin diese verschütteten Tugenden in der Geschichte der Menschheit auf und zeigt, daß sie sich neben der offiziellen hierarchischen Welt bis in die Gegenwart behaupten konnten.

Die Grenzen der Wissenschaftlichkeit

Kropotkin hat tatsächlich versucht, eine umfassende Philosophie der Solidarität aus einem Guß zu schaffen und ihr eine solide wissenschaftliche Grundlage zu geben. Darin liegt sein Verdienst, aber gleichzeitig auch eine Schwäche, die allen Theorien eigen ist, die Globalität anstreben und zur Allgemeingültigkeit tendieren. Die Aussagekraft sogenannter ›wissenschaftlicher Tatsachen‹ ist immer begrenzt in ihrer Zeit, ihrem Horizont und ihrem unsichtbar vorgegebenen Ziel. Die marxistische Scholastik ist hierfür ein abschreckend krasses Beispiel. Man kann Kropotkin nicht einmal vorhalten, daß er ein Dogmatiker gewesen wäre, denn er läßt bei jeder ›Erkenntnis‹ zugunsten seiner Thesen auch immer die ›Gegenkraft‹ zu. Insofern geht er dialektisch vor. Dennoch wird sein Theoriegebäude für ihn und seine Anhänger in gewisser Weise zu einem Gefängnis. Die Realität wird am Modell gemessen, das Modell schafft *a priori* ein Denkmuster, das nur schwer zu korrigieren ist. So stellt ihm sein Ideal so manche Falle. Recht schwärmerisch erscheint uns heute die Interpretation etlicher Details, die Kropotkin kurzentschlossen zu Kronzeugen seiner Thesen macht. An der fast kindlichen Freude, mit der er die technischen Erfindungen seiner Zeit bejubelte, beeindruckt uns als skeptische Kinder des Technologiezeitalters noch am ehesten der erfrischende Optimismus, den der würdige Wissenschaftler an den Tag zu legen vermochte. Der alte Herr, so wird berichtet, war ganz aus dem Häuschen, als eine *Mrs. Cochrane* in Illinois eine Waschmaschine erfand, erhoffte er sich doch von einer flächendeckenden Technisierung die Überwindung unangenehmer Arbeit.

In allem und jedem schien er Vorboten der nahenden Revolution zu erkennen, und arg verklärt nimmt sich im Licht der modernen Geschichtsforschung auch so manches mittelalterliche Beispiel aus, das für gegenseitige Hilfe, Solidarität und Selbstorganisation herhalten mußte. Auch ist die Art, mit der er die Überlegenheit der dezentralen Kleingemeinde verfiicht und sie zum exemplarischen Modell erhebt, nicht ohne Dogma. Vor allem aber bleibt die Annahme, daß der Mensch zur Solidarität fähig sei, und daß Einsicht hierbei eine entscheidende Rolle spiele, trotz der Fülle von Beispielen wissenschaftlich letztlich nicht *beweisbar*. Es ist im Grunde eine Glaubensfrage, auf die der kritische Anarchismus unserer Tage sich daher auch nicht mehr verläßt: Anarchistische Strukturen müßten auch mit unvollkommenen Menschen funktionieren, oder sie seien untauglich.

Kropotkin hat zwar nie behauptet, daß der Mensch gut sei, aber dennoch ständig versucht, es zu belegen. Und dabei war er nicht gerade wählerisch.

All das hat ihm gelegentlich den Vorwurf wissenschaftlicher Flachheit eingebracht. Diese Kritik übersieht jedoch, daß uns in Kropotkins Schriften ein rechtes Durcheinander von ernsthafter Forschung und populärer Tagespropaganda begegnet. Vielleicht war es unklug, daß Kropotkin, der in der Agitationsliteratur ein Freund der plausiblen Analogieschlüsse war, nicht stärker auf die Trennung zwischen Journalismus und Wissenschaft geachtet hat. Andererseits aber hat ihn das davor bewahrt, ein steriler Theoretiker zu bleiben, dessen Ergüsse von der Fachwelt anerkannt in der *British Library* verstaubten. Gerade das aber kann man ihm nicht nachsagen: daß der »*anarchist prince*« unpopulär gewesen wäre. Allein als Wissenschaftler wäre er heute als interessante Randerscheinung verbucht und in Würde vergessen.

Seine große Popularität beruhte neben dem Talent, sich einfach ausdrücken zu können, vor allem auf seiner Persönlichkeit. Die scheint so bizarr, als wäre sie für die Medien erfunden: Ein hochwohlgeborener Fürst, der in fast puritanischer Askese lebt, sich als honoriger Wissenschaftler in den Dienst einer nach Pulverdampf riechenden Bewegung stellt, indem er ihr die Güte predigt, die er dann auch noch selbst vorzuleben versteht – das war etwas nach dem Geschmack vieler Menschen: ein milder Anarchist, der einen milden Anarchismus vertrat! Nach Bakunin, dessen spröder Charme sich nur wenigen erschloß, endlich ein Anarchist zum Knuddeln ... Die Schwärmerei für Kropotkin liest sich bei den Vorwortschreibern der bürgerlichen Memoirenliteratur ebenso heraus wie aus der Wortwahl mancher anarchistischer Zeitgenossen, die ihn tatsächlich als »Apostel der Anarchie« bezeichnet haben. Es fällt noch heute schwer, sich der Ausstrahlung dieses Mannes zu entziehen, die ihn in seiner Zeit so beliebt machte, und es dürfte schwerfallen, ihm die Schuld dafür zu geben, daß man ihn auf einen Sockel stellte, auf dem er sich gar nicht gerne sah.

Letztendlich wichtig bleibt allein die große Frage, die Kropotkin sich und dem Anarchismus stellte, und diese Frage blieb bei aller Wissenschaftlichkeit spekulativ: Könnte es dem Menschen als vernunftbegabtem und aktiv handelndem Wesen gelingen, soziale Zustände zu schaffen, die eine Entfaltung seiner latent vorhandenen solidarischen Fähigkeiten gegenüber dem Konkurrenzverhalten begünstigen?

Rückkehr in die Heimat

Während sich Kropotkin mit solch zeitlosen Themen beschäftigte, blieb die Zeit um ihn herum nicht stehen. Ein neues Jahrhundert war angebrochen, mit dem sich große Hoffnungen verbanden. Der Anarchismus war inzwischen in vielen Ländern verbreitet und hatte in den sozialen Bewegungen mancher Regionen dauerhaft Fuß fassen können. Die Phase des blinden Aktionismus war auf dem Misthaufen der Geschichte gelandet, und die erste russische Revolution von 1905 hatte unter den Libertären erneut die Diskussion um die Organisation der Industriearbeiter entfacht. Die Zeit war reif für eine konstruktive Strategie, die sich schon 1907 auf dem Amsterdamer Anarchistenkongreß durchsetzte: der Anarchosyndikalismus. 1910 schlossen sich die anarchistischen Arbeitersyndikate Spaniens in dem mächtigen Gewerkschaftsbund CNT zusammen.

1914 brach der Erste Weltkrieg aus. Die Anarchisten verstanden sich als Internationalisten und Antimilitaristen. Sie riefen die Arbeiter aller Nationen zur Kriegsdienstverweigerung, zu Sabotage und Boykott der Rüstungsindustrie auf. Im Gefolge des Krieges hofften sie auf soziale Unruhen, die zum Fall des Kapitalismus und zur endgültigen Abschaffung aller Kriege hätten führen sollen. Kropotkin teilte diese Sichtweise nicht. Im Gegensatz zu früheren Äußerungen und der Meinung fast all seiner Gesinnungsfreunde nahm er für die Länder der Entente* Partei. Er fürchtete, daß ein Sieg des deutschen Militarismus fatale Folgen für die Entwicklung aller sozialistischen Bewegungen hätte. Daß er damit ins Fahrwasser der übelsten Kriegshetzer geriet, schien ihn nicht zu stören. Er blieb bis Kriegsende bei seiner Meinung und überwarf sich mit fast allen seinen Freunden.

Noch während der Krieg tobt, bricht im Februar 1917 in Rußland die Revolution aus.

Der Zar ist entmachtet, Kropotkin kann nach einundvierzig Jahren Exil in seine Heimat zurückkehren. Ende Mai treffen seine Frau und er in Petrograd ein und werden von sech-

zigtausend Menschen begeistert empfangen. Selbst der Chef der provisorischen Regierung, *Kerenskij*, kommt zur Begrüßung, während die antimilitaristischen Anarchisten sich demonstrativ fernhalten. Die Pläne des heimgekehrten Revolutionärs zielten darauf ab, den politischen Umsturz in eine soziale Revolution zu verwandeln. Zu diesem Zweck versuchte er, die unentschlossenen neuen Machthaber zu bewegen, Rußland unverzüglich zu einer föderalen Republik mit starker lokaler Autonomie zu erklären. Alles was dabei herauskam war, daß *Kerenskij* ihm einen Posten als Minister anbot, was der alte Anarchist empört ablehnte.

Mit der Oktoberrevolution übernehmen die Bolschewiki die Macht, schlagartig ändert sich die Situation. Zunächst scheint es so, daß Lenins Partei einen sozialrevolutionären Kurs einschlägt und eine Art Rätedemokratie zulassen würde. Schon bald aber wird hinter der taktischen Losung »Alle Macht den Räten« die Absicht klar: die Diktatur der Partei über das Volk. Eine neue Hierarchie von selbstherrlichen *Apparatschiks**, brutalen Revolutionskadern und tumben Parteifunktionären erstickt jede Eigeninitiative der Menschen schon im Ansatz. Selbst die Arbeiter, zu deren Befreiung die »Partei des Proletariats« angetreten war, haben nichts zu melden. Sobald sie von der »Parteilinie« abweichen, werden auch sie zum Opfer einer rücksichtslosen Repression.

Kropotkin ist einer der ersten, der diese Entwicklung erkennt. In seiner altersbedingten Abgeklärtheit läßt er sich nicht von revolutionärem Pathos und kämpferischen Phrasen blenden. 1918 versucht er, mit der *Föderalistischen Liga*, einem Kreis namhafter Wissenschaftler, die seine Auffassung von Dezentralisierung und Föderalismus teilen, Einfluß auf das Geschehen zu nehmen. Aber es ist bereits zu spät. Die Regierung verweigert nicht nur die Kenntnisnahme des ersten Bandes der *Memoranden**, die die Liga erarbeitet hat, sondern verbietet sogar ihren Druck. Die befürchtete Parteidiktatur ist bereits da. Alle Linken außer den Bolschewiki werden verfolgt, die Anarchisten gehören zu den ersten Opfern. Mehrmals wird Kropotkins Wohnung von der politischen Polizei durchsucht. Ihm wird klar, daß sich der neue Staat mit Riesenschritten auf einen verhängnisvollen Zentralismus zubewegt und daß sich seine Hoffnungen auf eine Gesellschaft frei föderierter Gemeinden mit einem blühenden Genossenschaftswesen nicht erfüllen werden.

Im Sommer 1918 zieht Kropotkin mit seiner Familie voller Resignation in das abgelegene Dorf Dimitrov, sechzig Werst von Moskau entfernt. »Ich muß euch offen gestehen«, schreibt er später in seiner Botschaft *»An die Arbeiter der westlichen Welt«*, »daß meiner Meinung nach der Versuch, eine kommunistische Republik gemäß den Richtlinien eines streng zentralisierten Staatskommunismus unter der eisernen Herrschaft der Diktatur einer Partei aufzubauen, dabei ist, in einem Fiasko zu enden. Aus den russischen Verhältnissen lernen wir, wie der Kommunismus nicht eingeführt werden sollte.« Zu diesem bitteren Urteil hatte nicht zuletzt eine Unterredung beigetragen, die er 1919 in Moskau mit Lenin hatte. Es gab keine Möglichkeit, die unterschiedlichen Standpunkte dieser beiden Männer in Einklang zu bringen. In Dimitrov lebten die Kropotkins unter denselben bedrückenden Verhältnissen, wie sie in ganz Rußland zu spüren waren. Schlimmer noch als an den materiellen Entbehrungen litt der alte Rebell an der geistigen Isolation: Die Post wurde zensiert, ausländische Zeitungen erreichten ihn nicht mehr und die nationale Presse war verstaatlicht. Die Lektüre der *Pravda*, dem Propagandablatt der Bolschewiki, war für jeden kritischen Geist eine Zumutung.

Die letzten zwei Jahre widmete sich Kropotkin der Niederschrift seiner »*Ethik*«, die eine Synthese seines gesamten Gedankengebäudes werden sollte und zu der er 1890 bereits die Vorstudie »*Anarchistische Moral*« veröffentlicht hatte. Er brachte jedoch nur noch den ersten Band über »*Ursprung und Entwicklung der Sitten*« zu Papier. In ihr stellt er Sittlichkeit als ein komplexes System von Instinkt, Gefühl und Erkenntnis dar, dessen Erreichen auf einem natürlichen Verhalten basieren müsse und nicht auf Zwang. Ein solidarischeres Verhalten aus Angst vor Strafe sei reine Heuchelei. »Das Ziel der Moral darf nicht etwas ›Transzendentes‹, d.h. Übernatürliches sein, wie es einige Idealisten haben möchten: es muß real sein. Die sittliche Befriedigung müssen wir im Leben, nicht aber in irgendeinem Zustand außerhalb des Lebens finden.«

Am 8. Februar 1921 stirbt der große alte Mann des Anarchismus. Die kommunistische Partei begeht die Geschmacklosigkeit, ein Staatsbegräbnis anzubieten, was seine Freunde und Verwandten indigniert* ablehnen. Als er am 13. Februar zu Grabe getragen wird, folgen Tausende von Anarchisten schweigend seinem Sarg. Einige von ihnen sind für einen Tag aus dem Gefängnis freigekommen und werden selbst schon bald nicht mehr am Leben sein. Vom Gewerkschaftshaus, wo der Tote unter großer Anteilnahme der Bevölkerung aufgebahrt worden war, geht der Trauerzug durch die Straßen Moskaus und schwillt auf fast 100.000 Menschen an. Es war die letzte große anarchistische Demonstration in Rußland, das letzte Mal, daß anarchistische Transparente in Moskau gezeigt wurden – bis siebzig Jahre später das Imperium der Bolschewiki zusammenbrechen sollte.

Es war in jeder Hinsicht ein Trauermarsch. Peter Alexandrowitsch Kropotkin wurde zu Grabe getragen und mit ihm eine Hoffnung, für die sein Name stand.

Literatur: Peter Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt* Frankfurt/M., Berlin, Wien 1975, Ullstein, 333 S. / ders.: *Die Eroberung des Brotes u.a. Schriften* München 1973, Hanser, 228 S. / ders.: *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk* Berlin 1976, Karin Kramer, 292 S. / ders.: *Worte eines Rebellen* Reinbek 1972, Rowohlt, 204 S. / ders.: *Ethik* Berlin 1976, Karin Kramer, 265 S. / ders.: *Anarchistische Moral* Frankfurt/M. 1977, Freie Gesellschaft, 40 S. / ders.: *Gesetz und Autorität* Berlin 1978, Libertad, 51 S. / ders.: *Gerechtigkeit und Sittlichkeit* Wilnsdorf o.J., Winddruck, 23 S. / ders.: *Die freie Vereinbarung* Wetzlar 1972, An-Archia, 18 S. / ders.: *Die Entwicklung der anarchistischen Ideen* Karlsruhe 1978, Laubfrosch, 16 S. / ders.: *Der moderne Staat* Berlin o.J., Der freie Arbeiter, 80 S. / ders.: *Unterredung mit Lenin* Hannover 1980, Die Freie Gesellschaft, 42 S. / ders.: *Die französische Revolution* Frankfurt 1970, Neue Kritik, 566 S. / ders.: *Ideale und Wirklichkeit in der russischen Literatur* Frankfurt/M. 1975, Suhrkamp, 368 S. / ders.: *Memoiren eines Revolutionärs* Frankfurt/M. 1973, Insel, 616 S. / Max Nettlau: *Der Anarchismus von Proudhon bis Kropotkin* in: *Geschichte der Anarchie* (Bd. II, vgl. Kap. 20!), 328 S., ill. / Pierre Ramus: *Die Neuschöpfung der Gesellschaft durch den kommunistischen Anarchismus* Wien-Klosterneuburg 1923, *Erkenntnis und Befreiung*, 280 S. / Roel van Duyn: *Die Botschaft eines weisen Heinzelmännchens* Wuppertal 1971, Jugenddienst, 95 S. / Heinz Hug: *Die Inthronisation der Solidarität: Peter Kropotkin als sozialinnovativer Denker* in: W. Beyer (Hrsg.); *Zur Aktualität anarchistischer Klassiker* Berlin 1993, Oppo, 128 S. / ders.: *Kropotkin zur Einführung* Hamburg 1989, SOAK, 167 S.

Hoffnung und Resignation: Revolution in Rußland

«Langsam aber sicher errichteten die Bolschewiki einen zentralistischen Staat, der die Sowjets zerstörte und die Revolution niederschlug, einen Staat, der sich, was Bürokratie und Despotismus anbelangt, heute mit jedem Großstaat der Welt vergleichen kann.»

– Emma Goldman, 1922 –

DIE GRABREDE BEI KROPOTKINS BEERDIGUNG hielt eine Anarchistin, die aus den USA nach Rußland gekommen war: *Emma Goldman*. Zusammen mit ihrem Lebensgefährten *Alexander Berkman* war die gefürchtete Agitatorin 1918 von der amerikanischen Regierung kurzerhand zwangsdeportiert worden. Beide reisten mit sehr großen Hoffnungen in ihre alte Heimat, wo es endlich zu einer veritablen Revolution gekommen war. Es schien, als hätten die einfachen Menschen ihr Schicksal in die eigenen Hände genommen. Jetzt, wenige Jahre später, blieb ihnen nur noch Resignation. Tief enttäuscht, aber auch bestätigt in ihrer anarchistischen Kritik am Marxismus, gingen sie in den Westen zurück. Früh genug, um dem Schicksal der meisten russischen Libertären zu entgehen, die bald dem neuen linken Terror zum Opfer fallen sollten. »Ich bin felsenfest davon überzeugt«, schrieb die »*Rote Emma*«, »daß jede kommende Revolution zum Untergang verdammt ist, wenn das, was Lenin selbst den militärischen Kommunismus nannte, der Welt aufgezungen werden sollte. Dies zu zeigen«, fügt sie hinzu, »schulde ich der Revolution, die ans Kreuz des Bolschewismus geschlagen wurde.«

Eine libertäre Revolution

Dieser Satz klingt Menschen fremd, die daran gewöhnt sind, zu glauben, die Russische Revolution sei von Lenin und den Bolschewiki »gemacht« worden. Tatsächlich hat die bolschewistische Partei dafür gesorgt, daß die Revolution unterging und die Diktatur triumphierte.

Der Februar 1917 brachte Rußland nach drei Jahren Krieg einen Umsturz, der weit über einen politischen Kurswechsel hinausging. Zwar trat zunächst nur eine linksbürgerliche Regierung an die Stelle des entmachteten Zaren, aber entscheidend war, daß die so oft beschworenen »Massen« auf den Plan traten und die Initiative ergriffen. Rußland war kriegsmüde, zarenmüde, herrschaftsmüde. Man wollte keine mildere Regierung, sondern das Ende der Despotie und den Beginn der Selbstbestimmung. Das war nicht die Losung irgendwelcher Revolutionäre, sondern entsprach der allgemeinen Stimmung.

Die politischen Parteien und Bewegungen Rußlands wurden von der Revolution überrascht. Die leidenschaftliche Woge überrollte sie alle. Selbst Lenin mußte zugeben, daß seine Partei sich von den Massen links überholt sah. Das, was die Menschen wollten, forderten und auch spontan umzusetzen begannen, entsprach am ehesten libertären Idealen. Dies war allerdings kaum das Verdienst der wenigen und schlecht organisierten anarchistischen Gruppen, sondern Ausdruck eines allgemeinen Wunsches nach Befreiung und Selbstbestimmung. In dieser Tendenz mag sich bis zu einem gewissen Grade die jahrzehntelange

anarchistische Propaganda widerspiegeln, aber in erster Linie zeigte sie, daß solche Ideen einfach naheliegend und so populär waren, daß sie keiner Avantgarde bedurften. Genau das hatten Anarchisten ja immer gehofft.

Die russische Linke war seit langer Zeit gespalten. Die Sozialdemokratie, deren führende Köpfe überwiegend im Exil lebten, hatte sich 1903 in London zerstritten: Die gemäßigten Sozialisten, die einen parlamentarischen Weg der Reformen wollten, unterlagen in der Abstimmung und nannten sich nach dem russischen Wort für ›Minderheit‹ *Menschewiki*. Die ›Mehrheitler‹ – *Bolschewiki* – hingen einem revolutionären Marxismus an und wollten mit der Hilfe einer Partei von Berufsrevolutionären die Macht durch einen Umsturz erobern. Sie verstanden sich als Avantgarde, ihr Ziel war die sogenannte »Diktatur des Proletariats«. Der Parteiführer *Wladimir Iljitsch Uljanow*, genannt *Lenin*, lebte in Zürich im Exil, verfügte aber in Rußland über ein straff organisiertes Netz ihm ergebener Anhänger mit einem klaren Programm. Es ist dem deutschen Generalstab zu verdanken, daß er, ausgestattet mit Geld, plötzlich in St. Petersburg auftauchte und entscheidend in die Ereignisse eingriff: Man hatte in Deutschland gehofft, daß die Bolschewiki die Ereignisse in Rußland soweit destabilisieren würden, daß es an der Ostfront zu einem Separatfrieden kommen könnte, denn Kaiser Wilhelm brauchte dringend Truppen für den Krieg im Westen. So durfte der gefürchtete Revolutionär in einem kaiserlichen Sonderzug quer durchs Deutsche Reich fahren, um die Front zu entlasten. Ein cleverer Schachzug des deutschen Geheimdienstes, der allerdings weitreichendere Folgen haben sollte, als man sich das in Berlin jemals gewünscht hatte.

Die Bewegung der *Sozialrevolutionäre* war ebenfalls in linke, rechte und andere Splittergruppen gespalten, die sogenannten *Kadetten* befürworteten eine gemäßigt demokratische Konstitution, und die Genossenschaften, Berufsverbände und Gewerkschaften konnten sich zwischen all diesen Angeboten nicht recht entscheiden. Die Anarchisten schließlich lehnten jede Organisierung in Parteien ab und waren, besonders an der Basis sozialer Bewegungen, in erster Linie durch den Einfluß präsent, den sie in ihrem Umkreis durch persönliches Wirken ausübten. Sie waren in Gruppen organisiert, die zum Teil lose gefördert waren; außerdem konnten sie auf Vertrauensleute in den Betrieben und einige Zeitungen zurückgreifen.

Dieser ganze politische Klügel jedoch hatte mit der eigentlichen Revolution herzlich wenig zu tun. Die Revolte, die unter den Soldaten an der Front, bei den Matrosen der Flotte, den Arbeitern in der Schwerindustrie, den hungernden Familien und den Bauern einzelner Distrikte ausbrach, kümmerte sich nämlich kaum um Parteien, Programme und Ideologien. Diese Revolution gehörte niemandem außer dem Volk. Ihr Impuls wirkte von unten nach oben, folgte keinen besonderen Strategien und entwickelte rasch Organe einer direkten Demokratie. Arbeiter bemächtigten sich spontan der Fabriken, Matrosen besetzten Schiffe und Häfen, Dorfbewohner und Nachbarn schlossen sich zusammen, bildeten Komitees und begannen zu handeln. Allenthalben entstanden *Räte*, die das Leben organisierten, sich miteinander verbanden und schon bald angingen, die Zukunft zu planen. Mehr und mehr begannen diese Räte, sich nicht nur als eine Notlösung zu verstehen, sondern als die Struktur einer künftigen Ordnung: eine direkte Basisdemokratie – freiheitlich, dezentral, transparent, offen, gleich, unbürokratisch und ohne Dogma. Das war Punkt für Punkt die logische Antwort auf das, was man nicht mehr wollte: Despotie, Zentralismus, Unmündigkeit, Hierarchie, Privilegien, Bürokratie und Starrheit. Die Räte – auf russisch *Sowjets* – wurden

zum populärsten Ausdruck der neuen Verhältnisse, sie waren das Synonym der Revolution. Quicklebendig und begeistert begrüßt, hatten sie nichts mit dem zu tun, was die Bolschewiki in nur wenigen Jahren aus ihnen machten und womit noch heute der Begriff *Sowjetunion* in so übler Verbindung steht: einem staatlichen Instrument im Dienste einer bürokratischen Partei zur Beherrschung der Menschen. Als 1917 die Räte begannen, das soziale Leben im libertären Geist zu gestalten, war Lenin noch gar nicht im Lande. Aber auch die Räte waren nicht einfach vom Himmel gefallen.

Die Revolution von 1905

Sie waren in Rußland schon zwölf Jahre zuvor geboren worden, und auf diese Erfahrung von 1905 griffen die Menschen nun wieder zurück. Auch damals hatte die Not im Gefolge eines Krieges zur Erhebung geführt. Im fernen Osten waren sich der russische und der japanische Imperialismus in die Haare geraten, und Rußland unterlag haushoch zu Lande und zu Wasser. Im Januar kam es zu einer großen Antikriegsdemonstration; sie wurde zwar blutig niedergemetzelt, aber unter der Oberfläche gährte die Unzufriedenheit weiter. Bis dahin war die Oppositionsbewegung Rußlands überwiegend eine Angelegenheit politischer Intellektueller der höheren Stände gewesen, deren Taktik sich in Propaganda und Verschwörung erschöpfte. Jetzt besteht die Opposition zu vier Fünfteln aus Arbeitern und Bauern, und sie beginnen, sich zu organisieren: Berufsverbände, Genossenschaften und Bauernbund erstarken zusehends, Gewerkschaften entstehen. Im Oktober entlädt sich, gegen den Willen vieler Parteimarxisten, die neue Kraft in einem gewaltigen Generalstreik. Fabrikanten, Adlige, Popen und Großgrundbesitzer werden vielerorts verjagt. Wirtschaft und Gesellschaft sind lahmgelegt.

Dies war die Geburtsstunde des ersten *Sowjets*, der in den großen Putilow-Werken von St. Petersburg entstand und rasch viele Nachahmer fand. Das Konzept dazu hatten sich kurz zuvor einige Industriearbeiter in der Wohnung des anarchistischen Juristen *Wsewolod M. Eichbaum* ausgedacht, besser bekannt unter dem Pseudonym *Volin*. Sie verfolgten schon damals syndikalistische Ideen, die erst Jahre später zur »offiziellen« Taktik im Anarchismus werden sollten. Ihrzufolge würden kämpferische »industrielle Verbände« zu einer Art »wirtschaftlicher Schule« für die Arbeiterschaft, um Verwaltung, Produktion und Verteilung selbst zu übernehmen. Ein solches Netz der Selbstorganisation sollte zur Grundlage einer befreiten Gesellschaft werden. In der kurzen Phase der 1905er Revolution entfalteten die Sowjets eine so rege Aktivität, daß der junge *Leo Trotzki*, damals Vorsitzender eines Arbeiter- und Soldatenrates, voller Begeisterung schrieb: »Die Aktivität des Rates bedeutete die Organisation der Anarchie. Seine Existenz und seine spätere Entwicklung bezeichnen eine Konsolidierung der Anarchie.«

Angesichts der entfesselten Kräfte versprachen der Zar und seine Regierung rasch ein paar Freiheiten: eine liberale Verfassung, ein freies Parlament, Reformen. Tatsächlich schickte sich das einberufene Parlament, die *Duma*, an, eine weitreichende Landreform einzuleiten, den Klerus und den Adel zu enteignen und die Macht des Kaisers zu beschneiden. Die Revolutionäre waren naiv genug, an ihren Sieg zu glauben. Ernsthafte Versuche, in diesem Moment der Staatskrise die Fabriken, die Verwaltung und die Schaltstellen der Macht zu übernehmen, gab es kaum. Zu schnell und zu leicht hatte man den vermeintlichen Erfolg errungen und

war nun ein wenig ratlos. Nicht so das Regime, das seine Versprechen brach, sobald es sich stark genug fühlte. Die Duma wurde aufgelöst, die Verfassung zerrissen, der Widerstand in altbekannter Manier unterdrückt: Auf 400.000 Tote wurden die Opfer der blutigen Gegenrevolution geschätzt, 142.761 gab die Regierung offiziell zu. Während der Kämpfe fanden auf der Gegenseite etwa 4000 Menschen den Tod. Eine traumatische Erfahrung, vergleichbar mit der Pariser Commune, aber ohne die jahrzehntelange Lähmung von damals. Die russische Arbeiterbewegung zog rasch ihre Lehren aus dieser Niederlage.

In den Gewerkschaften und Berufsverbänden, den eigentlichen Trägern des Streiks, wurde die entscheidende Rolle, die die Räte gespielt hatten, nicht so schnell vergessen. In den folgenden Jahren, für die sie sich immerhin eine legale Existenz erkämpft hatten, konnten sie ihre Stellung in der Gesellschaft ausbauen. Sie blieben dabei von Parteien und Bewegungen unabhängig, verstanden sich aber auch nicht als revolutionäre Organisationen. Dennoch waren auch hier typisch libertäre Forderungen durchaus populär geworden. So beschloß etwa der Bauernbund auf seinem allrussischen Kongreß in Moskau, daß das Land denen gehören solle, die es bestellen. Land dürfe weder Privatbesitz noch Staatsbesitz sein, sondern müsse der Gemeinde gehören, die in ihrem inneren Verwaltungsleben unabhängig und selbständig bleiben solle. Man darf nicht vergessen, daß die Bevölkerung Rußlands zu achtzig Prozent aus Bauern bestand, die in unbeschreiblichem Elend und weitgehender Rechtlosigkeit lebten. Dabei konnten sie durchaus auf eigene freiheitliche Traditionen zurückgreifen – etwa die dörfliche Selbstverwaltung, den *Semstwo*, oder den *Mir*, das bäuerliche Gemeineigentum an Ackerland. Libertäre Ideen waren ihrem eigenen Erfahrungshorizont also keineswegs fremd. Vom marxistischen Standpunkt aus galten Semstwo und Mir jedoch als »rückständig«, geredeso wie der Bauer an sich, war er doch ungebildet und ohne proletarisches Bewußtsein. Vermutlich verstand der alte Kropotkin, der in die dörfliche Autonomie so große Hoffnungen gesetzt hatte, mehr von der Psychologie des russischen Bauern als die russischen Marxisten, die einzig im modernen Industrieproletariat das Heil der Revolution erblickten.

Aber auch die Arbeiter in den großen Städten des Landes waren erwacht. Sie entwickelten ein starkes Selbstbewußtsein und wußten ihre Unabhängigkeit gegenüber den Ideologen zu wahren. Alle Parteien Rußlands vertraten lediglich Minderheiten. Die Masse der Bauern und Arbeiter handelte, wenn sie in Bewegung kam, intuitiv. In dieser Intuition waren die Erfahrung der Sowjets von 1905 zu einer festen Größe geworden, die 1917 wieder aufgegriffen wurde.

Die ›Jesuiten‹ schlucken Kreide

Es stellt sich natürlich die Frage, wie die kleine, relativ isolierte Partei der Bolschewiki es schaffen könne, eine so große, unabhängige Bewegung wie die von 1917, vor ihren Karren zu spannen. Hierfür gibt es eine Reihe von Gründen.

Die Partei der Bolschewisten war straff organisiert und gehorchte ohne Verzug den Anordnungen der Parteiführung. Sie verfügte über eine in sich geschlossene Ideologie, die im Rang eines fast heiligen Dogmas stand, und den Ruf einer allseits absegneten ›Wissenschaftlichkeit‹ genoß. Dadurch war sie weitgehend gegen Kritik abgeschottet. Sie war bewaffnet und scheute sich nicht, Gewalt einzusetzen. Sie konnte sich auf einen gut organisierten Auslandsapparat stützen, der für logistische Unterstützung, Geld und Propaganda sorgte. Sie hatte

einen unangefochtenen Chef, der ein kluger Taktiker und guter Redner war. Dieser Chef, Lenin, war intelligent, ehrgeizig und entschlossen, die Macht an sich zu reißen. Er verfügte über ein ausgeprägtes Gespür für die Gefühle im Volk, verstand es, sich unterschiedlichen Lagen anzupassen und schnell zu reagieren. All das machte die Bolschewiki zu einer effektiven Truppe, die von Anfang an den Mythos einer selbstlosen, zielstrebigem und opferbereiten Kampfgemeinschaft unters Volk brachte; ein Volk, das von jeher einen Hang zur Verehrung des Märtyrertums hatte. Emma Goldman faßte all diese Eigenschaften in dem launigen Satz zusammen: »Die Bolschewisten bilden den Jesuitenorden in der marxistischen Kirche«.

Gegen diese geballte Organisationsstärke waren etwa die Anarchisten hoffnungslose Stümper. Was nützte es da, daß sie solch »effektive« Strukturen aus Prinzip ablehnten? Und wer verstand schon ihre warnende Kritik vor dem unseligen Geist des autoritären Sozialismus? Das waren Dinge, mit denen sich Theoretiker beschäftigten, Menschen, die Bücher lasen ... So wurde die revolutionäre Bewegung von 1917, der es bei allem freiheitlichen Elan vor allem an revolutionärer Erfahrung und der Geschlossenheit einer eigenen, positiven Idee fehlte, relativ leicht übertölpelt.

Und doch hätte all das nicht ausgereicht, den libertären Geist dieser Revolution so einfach einzukassieren. Um denjenigen den Schneid abzukaufen, die in Rußland ohne Lenins Erlaubnis die Revolution gemacht hatten, mußten die Bolschewiki erst einmal gehörig Kreide fressen. Es klingt paradox, ist aber folgerichtig: Die Bolschewiki mußten zunächst die »besseren Anarchisten« werden.

Lenin, der Freiheit einstmals als »bürgerliches Vorurteil« bezeichnet hatte, erfaßt nach seiner Ankunft sofort die Lage. Entgegen allen bolschewistischen Theorien schwenkt er umgehend auf libertären Kurs und verwirft offiziell all die Dogmen von der führenden Rolle der Partei, Verstaatlichung und Diktatur. Stattdessen schreiben die Bolschewiki plötzlich die libertäre Losung »Alle Macht den Räten!« auf ihre Fahnen. Damit liegen sie voll im Trend. »Lenin«, schreibt *Daniel Guérin*, »tat seinen ›Leutnants‹ buchstäblich Gewalt an, indem er sie verpflichtete, eine libertäre Sprache zu reden. (...) Das Ansehen der Räte war so groß, daß der Oktoberaufstand nur in ihrem Namen und auf ihren Appell hin ausgelöst werden konnte.«

Mit dem Sturm auf das Winterpalais im Oktober 1917 macht die revolutionäre Bewegung Schluß mit der provisorischen Regierung Kerenskij. Es scheint, als hätten jetzt die Werktätigen die Macht. Noch ziehen die einfachen Menschen, die Sowjets, Lenin und die Anarchisten an einem Strang. Unzweifelhaft kommt den Bolschewiki ein bedeutender Verdienst bei der Organisation und dem militärischen Sieg in dieser Nacht zu. Dieses Ereignis bringt ihnen dann auch einen enormen Prestigegewinn und bildet den Grundstock zur Legende der »siegreichen Oktoberrevolution«, die indes nichts anderes war als eine Revolution in der Revolution und zugleich der Anfang ihres Niedergangs.

Ende Oktober sitzen die Bolschewiki fest im Sattel und genießen den Ruf entschlossener Revolutionäre. Die Partei verzeichnet großen Zulauf. Selbst bei den Anarchisten ist das Mißtrauen geschwunden, scheint es doch, daß sich Lenin zu einem aufrechten Libertären geläutert hat. In der Tat operieren die Kommunisten mehr denn je mit knallharten Anarchoparolen. Nur so konnte Lenin hoffen, die nötige Begeisterung zu entfachen und alle Kräfte zu mobilisieren. Auf dem dritten Rätekongreß Anfang 1918 verkündet er wörtlich: »Die anar-

chistischen Ideen nehmen jetzt lebendige Gestalt an«. Auf ihrem siebten Kongreß beschließt die Bolschewistische Partei ihre denkwürdigen »Aprilthesen«. In ihnen ist die Rede von der Abschaffung der Berufsfunktionäre, der Polizei und der Armee, der Gleichheit von Löhnen und Gehältern sowie der Vergesellschaftung der Produktion, die in den Händen der Arbeiterorganisationen liegen müsse. Die Räte sollten an der Regierung teilnehmen, Ziel sei die völlige Aufhebung des Staates und der Geldwirtschaft. Eine Räterepublik à la Pariser Commune müsse erreicht werden, in der eine Köchin in der Lage sei, das Land zu lenken. Kaum jemand traut den Bolschewiki zu, daß all das nur Taktik ist, kaum jemand hegt Mißtrauen, als sich in der Folge immer mehr prominente Bolschewisten in den Räten etablieren. Lenin wird Vorsitzender des Rates der Volkskommissare und installiert mit seinen Gefolgsleuten Schritt für Schritt eine Art neuer Regierung, die das Land nach innen und außen vertritt. All das unter dem Etikett »Aufbau der Sowjetmacht«.

In aller Welt fällt die Arbeiterschaft in einen Freudentaumel und feiert die große proletarische Revolution, in der die Werktätigen die Freiheit errungen haben. Es ist die Rede davon, nun das »Paradies der Arbeiter« aufzubauen. Wie später in China, Kuba, Nicaragua glaubt die Linke nur allzu gerne an die guten Nachrichten, die aus fernen Ländern kommen. Wer wollte auch angesichts des langersehten Triumphes die Schattenseiten sehen! Selbst in Rußland dauerte es ein, zwei Jahre, bis die kritischsten Geister den wahren Charakter des Bolschewismus erkannten und das Scheitern der Revolution konstatieren mußten – wie sollte es da erstaunen, wenn im Ausland der Mythos der Russischen Revolution sogar in den Köpfen der Libertären noch viele Jahre lang festsaß.

Zunächst jedoch schweißt der Druck von außen die revolutionären Kräfte noch einmal zusammen und überdeckt alle Widersprüche: Die Bolschewiki schließen in Brest-Litowsk unter erdrückenden Bedingungen einen Separatfrieden mit Deutschland. Inzwischen hat sich die Reaktion im Ausland formiert und beginnt eine gut organisierte Gegenrevolution. Von England unterstützte exilrussische Truppen greifen die junge Sowjetföderation von Westen, Süden und Osten an, eine Blockade wird verhängt. Das Land fällt in einen Bürgerkrieg und durchlebt furchtbare Hungerperioden. Die Revolution ist aufs äußerste bedroht.

In diesem Chaos bieten sich die Bolschewiki als Ordnungsfaktor und Retter an, ihre Position festigt sich weiter. Alle Unzulänglichkeiten und Grausamkeiten werden mit den »besonderen Umständen des Krieges« erklärt oder als Kinderkrankheiten der Revolution dargestellt: bedauerliche Fehler, die sich mit der Zeit schon legen würden. Gleichzeitig räumt die Geheimpolizei stückchenweise alle Konkurrenten aus dem Wege. Am Ende des Bürgerkrieges ist Lenins Partei, die sich nun Kommunistische Partei der Sowjetunion (KPdSU) nennt, unumschränkter Herrscher über ein riesiges Reich. Es gibt keine Opposition mehr, das Land ist militärisch organisiert und bürokratisch gleichgeschaltet. Das Volk hat nichts mehr zu sagen. Es regiert die Partei, und das tut sie mit Befehlen, Einschüchterung, nackter Gewalt. Der Geist der Revolution ist tot.

Bittere Lehren

All dem standen die Anarchisten fassungslos und unvorbereitet gegenüber. Sie hatten kein Verhältnis zur Macht und waren dem Umgang mit Machtmenschen hilflos ausgeliefert. Der Durchschlagskraft einer straffen Organisation hatten sie nichts entgegensetzen. Die Er-

kenntnis, daß auch die Freiheit sich konkret organisieren müsse, war bitter und wurde teuer bezahlt. Anarchisten hatten sich stets darauf verlassen, daß eine breite Entfesselung des allgemeinen Volksaufstandes ungeahnte Kräfte freisetzen würde, die sich nach dem Sieg der Revolution frei und schöpferisch entfalten könnten. Die Russische Revolution hatte gezeigt, daß dies zwar möglich war, aber sie hatte auch schonungslos die Lücken im anarchistischen Revolutionsszenario freigelegt. Der Gegner stand nicht nur jenseits der Barrikaden, sondern auch im Lager der Revolutionäre. Anarchisten verstanden es wohl, zu kämpfen, nicht aber gegen Intrigen. Vor allem aber verstanden sie es kaum, zu organisieren. Zwischen der Idee und deren tatsächlicher Umsetzung klappte eine riesige Lücke. Die Fragen der alltäglichen Praxis und ihrer konkreten Organisation waren sträflich vernachlässigt. So hatte die freiheitliche Revolution keine Zeit zur Entwicklung ihres eigenen Weges und wurde zur leichten Beute derer, die mit Gewalt und entschlossenem Auftreten die scheinbar einfachste Lösung boten. Der alte Kropotkin hatte das klar erkannt, als er kurz vor seinem Tode Emma Goldman seine Lehre aus diesem Debakel anvertraute: »Wir Anarchisten haben sehr viel von der sozialen Revolution gesprochen. Aber wie wenige von uns haben sich die Mühe gemacht, die nötigen Vorbereitungen für die unmittelbare Arbeit, die während und nach der Revolution geleistet werden muß, zu treffen. Die Russische Revolution hat uns die absolute Notwendigkeit solcher Vorbereitungen für praktische konstruktive Arbeit klar vor Augen geführt.«

Bevor diese Lehren verstanden und umgesetzt werden konnten, mußte noch viel geschehen. In Rußland jedoch standen die Zeichen der Zeit nicht auf kritischer Reflexion. Die meisten Anarchisten waren von der Tschecha verhaftet, viele von ihnen hingerichtet worden. Aber noch gab es Menschen im Lande, die die Freiheit nicht verloren gaben und sich gegen die neue Tyrannei genauso wehrten wie gegen die alte.

Literatur: Volin: *Die unbekannte Revolution*, (3 Bände) Hamburg 1977, Association, 291, 221 u. 189 S. / Emma Goldman: *Niedergang der russischen Revolution*, Berlin 1987, Karin Kramer, 119 S. / Alexander Berkman: *Die russische Tragödie*, Berlin 1980, Libertad, 44 S. / Rudolf Rocker: *Der Bankrott des russischen Staatskommunismus*, Berlin o.J. (1921), 45 S., in: E. Goldmann, R. Rocker: *Der Bolschewismus – Verstaatlichung der Revolution* / Arthur Müller-Lehning: *Anarchismus und Marxismus in der russischen Revolution* Berlin o.J. (1971 ?), Verlag für Sozial-Revolutionäre Schriften, 146 S. / Maximoff: *Die revolutionär-syndikalistische Bewegung in Rußland*, ebda. / Isaak Steinberg: *Gewalt und Terror in der Revolution*, Berlin 1981, Karin Kramer, 339 S. / Johannes Ch. Traut (Hrsg.): *Rußland zwischen Revolution und Konterrevolution* (Tertsammlung, 2 Bde.) München 1974/75, Willing, 23; u. 241 S. / N.N.: *Die russische Revolution* (Textsammlung) Berlin 1980, Libertad, 43 S. / Victor Serge: *Eroberte Stadt* Frankfurt/M. 1977, Freie Gesellschaft, 181 S. / A. M. Pankratowa: *Fabrikräte in Rußland* Frankfurt/M. 1976, Fischer, 337 S. / Group Solidarity: *Räte in Rußland* Berlin 1971, Roter Oktober, 95 S. / Maurice Brinton: *Die Bohchewiki und die Arbeiterkontrolle* Hamburg 1976, Association, 136 S. / Gottfried Mergner (Hrsg.): *Die russische Arbeiteropposition – Die Gewerkschaften in der Revolution* (Textsammlung) Reinbek 1972, Rowohlt, 21; S. / Rudi Dutschke: *Versuch, Lenin auf die Füße zu stellen*, Berlin 1974, Wagenbach, 348 S., ill.

Die Machnotschina: Bauernguerilla in der Ukraine

»Sterben oder siegen – das ist es, was im gegenwärtigen historischen Augenblick den Bauern der Ukraine bevorsteht. Wir können aber nicht sterben – unser sind zu viele, wir sind die Menschheit. Also werden wir siegen. Wir werden aber nicht siegen, um unser Schicksal einer neuen Regierung zu überantworten, sondern, um es in unseren eigenen Händen zu halten. Um unser Leben zu gestalten, wie wir es selbst wollen und wie wir es als wahr empfinden.«

- «Armee ukrainischer Insurgenten«, aus dem ersten Aufruf-

VOR FAST ACHTZIG JAHREN streiften verwegene Gestalten durch die Weite der ukrainischen Landschaft. Ein Heer von über 10.000 Bauernguerillas kontrollierte dort länger als drei Jahre ein Gebiet von 70.000 Quadratkilometern, in dem über sieben Millionen Menschen lebten. Die Bolschewiki nannten sie Banditen, Konterrevolutionäre und aufständische Kulaken*. Die Bourgeoisie beschimpfte sie als bolschewistische Horden. Die ukrainische Bauernschaft aber wußte es besser: es waren die »Machnowzi«, anarchistische Partisanen, die in ihrer Heimat für eine libertäre Revolution kämpften. Es gelang ihnen tatsächlich – zum ersten Mal in der Geschichte – eine ganze Region von staatlicher Autorität zu befreien.

So martialisch* sie in ihrem waffenstrotzenden Aufzug und den zusammengeklauten Uniformen auch wirkten – sie waren fast ausschließlich Bauern, die Ärmsten der Armen, die mit Krieg nichts im Sinn hatten. Sie hätten viel lieber die Gewehre weggelegt, um in Ruhe ihre Felder zu bestellen und jenen Traum zu verwirklichen, für den die schwarze Fahne stand, unter der sie ritten: die Anarchie. Dieses Wort bedeutete für sie etwas sehr Handfestes. Zunächst einmal, daß sie überhaupt Land zum Bebauen hatten. Weiterhin, daß sie sich zusammenschlossen, um gemeinsam zu wirtschaften. Das leuchtete unmittelbar ein und war an sich auch nichts Neues. Vor allem aber, daß es keine Herren mehr gab, die kommandierten, dreinredeten und den Ertrag fortnahmen. Das war jene schlichte Art von Anarchie, die aus den Herzen kommt und nicht aus Büchern. Nicht erstaunlich bei einer Bewegung, die zum größten Teil aus landlosen Bauern bestand, die in ihrem Leben weder lesen und schreiben gelernt hatten, noch Politik oder militärische Strategie.

Dennoch waren sie, wenn es drauf ankam, hervorragende Soldaten. Nicht aus Neigung zum Militär, sondern weil sie eine Sache verteidigten, in der sie alles zu verlieren hatten. In der »Armee Ukrainischer Insurgenten«, wie sich die Machnowzi offiziell nannten, gab es weder militärischen Drill noch Rangabzeichen; die Anführer der Kampfgruppen wurden von der ganzen Mannschaft aus den fähigsten Leuten gewählt. Blinder Gehorsam war verpönt, aber es herrschte strenge Disziplin. Diese Freiwilligenarmee brauchte weder Nachschub noch Verwaltung oder Kasernen. Ihre Leute waren bei den Bauern der Region willkommen, konnten sich überall verpflegen, die Pferde wechseln oder untertauchen. Das hatten die Bewohner auf den großen *Rayonkongressen* selbst so beschlossen, und darauf konnten sich die Machnowzi verlassen. In den wenigen friedlichen Perioden, die der Bewegung vergönnt wa-

ren, gingen die Partisanen nach Hause und wurden wieder zu Landwirten. Gute Reiter von Kindesbeinen an, entwickelten diese Menschen eine Taktik des mobiles Krieges, die ihre gut ausgerüsteten Gegner zum Wahnsinn trieb. Sie schlugen überraschend dort zu, wo sie am wenigsten vermutet wurden, zogen sich wieder zurück, blieben unauffindbar, um andernorts wieder anzugreifen. So zermürbten sie die deutsch-österreichische Besatzungsarmee, trieben die erobderungslustigen Truppen der zaristischen Konterrevolution zur Flucht und widerstanden lange Zeit der Roten Armee, die sich anschickte, die aufrührerische Ukraine ihrem Sowjetstaat zu unterwerfen. Und so schufen sie auch die Grundlage zur Befreiung eines Landstriches von der Größe Irlands, in dem sie sich, wann immer es ging, an den Aufbau einer libertären Gesellschaft machten.

Die rebellische Ukraine

Das, was sich wie das Drehbuch eines revolutionsromantischen Spielfilms ausnimmt, hatte einen sehr realen Hintergrund. Die Ukraine – der Name bedeutet übersetzt »am Rande« – war für Rußland schon immer ein ganz besonderes Territorium: eine Art Halbkolonie vor der eigenen Haustür mit einem Hauch von Exotik. Moskau kümmerte sich wenig um diese »unzivilisierte« Gegend. Solange das fruchtbare Land nur genug Lebensmittel erzeugte, durfte es eine relativ große Freizügigkeit genießen. Es wurde Zufluchtsort von entlaufenen Leibeigenen und lokalen Kosakenhäuptlingen, die in den ausgedehnten Wäldern reichlich Unterschlupf fanden. Die Städte am Schwarzen Meer, in denen sich viele Juden niedergelassen hatten, galten als kosmopolitische Schmelztiegel verschiedenster Volksgruppen und Orte südlicher Lebensart. Die Ukraine aber war kein unabhängiger Staat, sondern eine Provinz des Russischen Reiches.

Während der Unruhen Anfang 1917 hatten die ukrainischen Bauern vielerorts die Großgrundbesitzer verjagt, das Land enteignet und sich auf eigene Faust in autonomen Sowjets organisiert. Auch in den Industrien kam es vereinzelt zur Bildung von Fabrikkomitees und Übernahmen durch die Belegschaft. Die Provinzregierung war zu schwach, um sich gegen diese Bestrebungen durchzusetzen. Die Oktoberrevolution fand im Süden Rußlands praktisch nicht statt; erst zum Jahreswechsel versuchte die Sowjetregierung ohne großen Erfolg, in der Ukraine Fuß zu fassen. Die Anhängerschaft der Bolschewiki beschränkte sich hier vorwiegend auf intellektuelle Zirkel in den Städten. Zudem hatte sich inzwischen noch eine bürgerlich-liberale Bewegung unter *Ssemjon Petljura* gebildet, die im November eine nahezu folgenlose »Ukrainische Republik« ausrief.

Durch den Frieden von Brest-Litowsk fiel das Land 1918 an die Deutschen und Österreicher, die aus ihm herausholten, was nur irgend ging. Es kam zu bewaffnetem Widerstand, Gewalttaten, Vergeltung und Unruhen. Die Besatzer versuchten daraufhin, mit Hilfe des deutschfreundlichen Hetman* *Skoropadski* ein autoritäres Marionettenregime zu installieren, das sich anschickte, die Landnahme rückgängig zu machen. Dagegen wehrten sich die Bauern nur noch energischer. Erstmals tauchen nun kleine Freischärlergruppen von 20 bis 100 Bewaffneten auf, die von der Verteidigung zum Angriff übergehen. Sie überfallen die Miliz, plündern Arsenale und verjagen die Gutsbesitzer. Mit zunehmendem Erfolg verteidigen sie die enteigneten Güter gegen die anrückenden Regierungstruppen. Die Bewegung radikalisiert sich zusehends und gewinnt an Einfluß und Selbstbewußtsein. Immer öfter tau-

chen politische Parolen und Manifeste auf, die eine eindeutig anarchistische Handschrift verraten. Die Regierung wird nervös. Trotz der großen Härte, mit der sie vorgeht, wird sie nicht Herr der Lage. Weite Teile des Landes scheinen praktisch unregierbar zu werden. Das Zentrum des Ungehorsams liegt irgendwo im Gebiet zwischen Berdjansk, Jekaterinoslaw, Alexandrowsk und Mariupol – im Rayon von Gulaj-Pole, einer unbedeutenden Provinzstadt. Was zum Teufel ist dort los?

»Väterchen Machno«

Dort agierte ein Mann, dessen Name bald zu dem des Aufstandes werden sollte: *Nestor Machno*. Er kam frisch aus dem Gefängnis des Zaren und hatte das Zeug dazu, aus dem vereinzelt Widerstand eine soziale Bewegung zu machen. Gerade dreißig Jahre alt, wird er von den Bauern des Rayons wie ein weiser Alter verehrt – sie nennen ihn »Väterchen Machno«. Dieser ehemalige Viehhirt wird während der nächsten vier Jahre das bis dahin größte sozialrevolutionäre Experiment des Anarchismus in Gang setzen und dafür Sorge tragen, daß die Generalstäbe mehrerer Armeen keine Ruhe mehr finden. Im Westen, wo er später das bittere Los der Emigration trägt, wird man den Mann ohne Schulbildung, der ebenso selbstverständlich mit Lenin konferiert wie er sein Maschinengewehr bedient, zum »anarchistischen Robin-Hood« verklären, zu einem Rächer der Unterdrückten. Das liegt bei einer solchen Biographie nahe – Machno war wirklich jemand, der zum Anekdotenlieferant taugte.

1905 hatte sich der Siebzehnjährige in seiner Heimatstadt Gulaj-Pole einer anarcho-kommunistischen Gruppe angeschlossen. An seinem Arbeitsplatz, einer Gießerei, beginnt er mit der Organisation seiner Kollegen, nachts widmet er sich militanten Aktionen – die damals übliche Taktik. Dafür wird er 1908 zum Tode verurteilt, angesichts seiner Jugend aber zu lebenslänglich begnadigt. Wie für die meisten Revolutionäre der Epoche wird die Haft für ihn zur ideologischen Volkshochschule. Er schließt seine Bildungslücken und freundet sich mit dem erfahrenen Anarchisten *Peter Arschinoff* an, der später die Kulturabteilung der Machnotschina aufbauen wird. 1917 befreit die Revolution beide aus dem Moskauer Butirky-Gefängnis, und Machno kehrt voll Tatendrang in seine Heimatstadt zurück. Als einziger befreiter Gefangener des Ortes genießt er eine gewisse Prominenz, die Kollegen bereiten ihm einen herzlichen Empfang. Als erstes ruft er einen *Gewerkschaftsverband der Bauernknechte* ins Leben, bald wird er zum Vorsitzenden des Rayon-Bauernbundes und des Gulaj-Polsker Bauern- und Arbeiterrates gewählt. Seine ungewöhnlichen Methoden sprechen sich schnell herum und werden nachgeahmt. Beauftragt mit der Landverteilung an die Tagelöhner, schlägt er stattdessen die Einrichtung von agrarischen Kommunen vor, in denen das Land allen gehört und gemeinsam bewirtschaftet werden soll. Den Bauern gefällt die Idee. Von den Latifundisten* erzwingt er die Herausgabe genauer Inventarlisten und sorgt demonstrativ dafür, daß sie genug für ihr Auskommen behalten, aber auch nicht mehr, als allen anderen zusteht. Das gefällt den Bauern noch besser. Natürlich denkt der Landadel nicht wirklich daran, auf seinen Besitzstand zu verzichten, angesichts der Lage spielt er jedoch zähneknirschend mit. Als die Deutschen ins Land kommen, scheint die Stunde günstig, die Güter mit Hilfe der Regierung zurückzuerobern. Das ist der Augenblick,

wo der Rat Machno mit der Aufstellung »revolutionärer Arbeiter- und Bauernbataillone« beauftragt – die Geburtsstunde der Insurgentenarmee.

Machno bewältigt diese Aufgabe in kürzester Zeit und mit erstaunlicher Effektivität. Da es mehr Freiwillige als Waffen gibt, bedient er sich bei den Besatzern: In dreisten Handstreich fällt den Aufständischen modernstes deutsches Gerät in die Hände. Rasch stehen tausend Reiter unter Waffen, Gulaj-Pole wird befreit. Das 25.000 Einwohner zählende Städtchen mit seiner mittelständischen Industrie verwaltet sich nun selbst. Aus einzelnen Überfällen entwickelt sich ein regelrechter Zermübungskrieg, dessen Ziel zunehmend darin besteht, gewisse Orte und Landstriche ganz von staatlicher Autorität frei zu halten, um dort den Aufbau autonomer Kommunen und die Entwicklung von Selbstverwaltungsorganen zu begünstigen. Regelrechte Fronten entstehen. Mit einem an Provokation grenzenden Selbstbewußtsein ignorieren die Menschen alles, was an staatlichen Strukturen übriggeblieben ist. Die verbitterten Kleinbauern haben den Geruch der Freiheit gewittert, und ihr Beispiel wirkt ansteckend. Wie ein Steppenbrand breitet sich die Bewegung aus. Die Staatlichkeit zieht sich in die Städte zurück.

Innerhalb weniger Monate hat die Guerilla den Spieß umgedreht: Aus Verfolgern wurden Verfolgte.

Machnos Reiterei war nicht die einzige aufständische Gruppe in Südrußland. Bewaffnete Erhebungen haben in der Ukraine eine lange Tradition, auch 1905 war der Rayon Schauplatz heftiger Kämpfe gewesen. Kropotkins Lehren, seit Jahren durch kleine, illegale Gruppen propagiert, ließen nun vielerorts aufständische Trupps entstehen, in denen meistens Anarchisten die Initiative ergriffen. Rasch entstanden hieraus die Keimzellen der Partisanenarmee. Die Gruppen operierten teils unter einem gemeinsamen Stab, teils autonom, und ihr Beispiel wirkte inspirierend. Auch außerhalb der Ukraine, bis in den Ural hinein, flackerten bewaffnete Rebellionen auf.

Väterchen Machno schien die Figur zu sein, die all das zusammenhielt. Er war der entschlossene militärische Stratege, den die Guerilla brauchte, und es zeigte sich, daß er ein ausgesprochen taktisches Geschick entwickelte. Zweifellos besaß er großen persönlichen Mut. Sein Hang zu einem gewissen Draufgängertum, seine Trinkfestigkeit und sein bäuerlich-derber Charakter stießen in städtischen Anarchistenkreisen gelegentlich auf Kritik, machten ihn bei der Landbevölkerung hingegen sehr populär. Dabei war er alles andere als der „kriegslüsterne Kosak“. Persönliche Macht und Bereicherung waren dem zutiefst idealistischen Revolutionär zuwider; entsprechende Verstöße seiner Leute ließ er mit erschreckender Härte bestrafen. Im Grunde war Machno ein rigider anarchistischer Moralist, dessen einfache Lebensphilosophie den Bauern gerade durch ihre Gradlinigkeit verständlich wurde. Er war ein passabler Redner, verstand zu überzeugen, und seine etwas bildhaften politischen Manifeste trafen in ihrer Einfachheit genau den Geschmack der Adressaten.

Es verwundert nicht, daß dieser Mann schon auf dem ersten Rayonkongreß der Insurgenten zum militärischen Führer des Aufstandes gewählt wurde. Mit jedem Handstreich wird sein Kopfgeld erhöht, sein Name bekannter. Schon bald geben die Menschen der ganzen Bewegung den Namen ihres Organisators: »*Machnotschina*«.

Der Krieg

Niemals zuvor hatten spezifisch anarchistische Ideen eine so breite soziale Basis und eine so starke Ausgangssituation gehabt wie diese »Machno-Bewegung«. Die erste großangelegte Verwirklichung der libertären Utopie war auf die Tagesordnung gesetzt. Allerdings stand dieses gewaltige sozialrevolutionäre Experiment von Anfang an unter einem ungünstigen Zeichen: dem des Krieges. Vom ersten bis zum letzten Tag waren die *Machnowzi* in einen unseligen Kampf verwickelt. Da sie sich als die Garanten der freien Lebensentfaltung im Rayon verstanden, waren sie ständig damit beschäftigt, die wechselnden Invasoren fernzuhalten. Die Perioden relativen Friedens waren zu kurz, um eine wirklich tiefgreifende soziale Umwälzung durchzusetzen.

Zwar gelang es der Bewegung, die Deutschen und Österreicher zu zermürben und die Marionettenregierung des Hetman zu vertreiben, ebenso wie sie in ihrem Rayon die Regierung Petljura schachmatt setzte. Auch der Anspruch der Bolschewiki auf die Staatshoheit der Sowjetregierung blieb in der Region zunächst ein theoretisches Konstrukt, von dem praktisch nichts zu spüren war. Lenins Schreibtisch und die Rote Armee waren weit weg. Aber die Ukraine war inzwischen zum Spielball ganz anderer Mächte geworden.

Zarentreue Generäle rückten mit loyalen Truppen von Südosten her auf Zentralrußland vor. Auf ihrem Weg mußten sie zunächst die Ukraine erobern. Diese sogenannte »weiße« Konterrevolution wurde von England und exilrussischen Finanziers unterstützt, war gut ausgerüstet und bedrohte nicht nur den freien Rayon, sondern die Russische Revolution insgesamt. So focht die Machnotschina, inzwischen zu einer mobilen Partisanenarmee von bis zu 30.000 Freiwilligen angewachsen, einen erbitterten Kleinkrieg gegen die »weißen Generäle« *Denikin* und *Wrangel*.

Die Bolschewiki wiederum hatten in ihrem russischen Herrschaftsbereich machtpolitisch bald alles unter Kontrolle. Die »neuen Zaren« wollten sich nun auch den Rest des alten Reiches einverleiben und stießen von Norden her in die Ukraine vor. An ihrer Spitze stand der Marschall der Roten Armee, Leo Trotzki, der sich schon vorher einen üblen Namen bei der Niederschlagung der Opposition gemacht hatte. Er gebärdete sich wie ein Feldherr in Feindesland und zerschlug im Namen der Sowjetmacht alle freien Sowjets, die in den Bereich seines Militarismus gerieten. Aus dem Anarchosympathisanten war ein wahrer Anarchistenfresser geworden, ein Machtmensch, der eine libertäre Alternative nicht dulden konnte, und dem der Wille des Volkes wenig bedeutete.

Die Machnowisten jedoch sahen in den Bolschewiki zunächst keine Gegner. Für sie waren Marxisten gleichfalls Sozialisten, also Klassenbrüder. Daß sie eine andere Auffassung von Sozialismus vertraten, schien ihnen nicht wichtig. Die libertären Bauern waren weder versierte Theoretiker, noch ahnten sie, was die Tscheka inzwischen in Zentralrußland mit den Anarchisten angestellt hatte. Sie wären nicht im Traum darauf gekommen, daß für die Bolschewiki ein friedliches Nebeneinander zweier unterschiedlicher Modelle gar nicht in Frage kam. Hatte nicht Machno noch im Sommer 1918 ein langes Gespräch mit Lenin geführt, in dem dieser den Ernst und den Mut der ukrainischen Anarchisten lobte und von Zusammenarbeit sprach? An machtpolitisches Kalkül mochte ein aufrechter Machnowist nicht glauben. Die Revolution der Bolschewiki hielten sie für gut, ihre eigene für besser.

So waren die ersten Kontakte zwischen den roten und den schwarzen Truppen freundlich, ja geradezu brüderlich. Man respektierte sich und war sich einig im Bewußtsein, einen gemeinsamen Feind zu haben, der die bolschewistische und die anarchistische Revolution gleichermaßen bedrohte.

Dieser Feind rückte mittlerweile sehr handfest vor: General Denikins Invasionsarmee stand vor der Tür. Unter diesem Druck ging die oberste Führung der Sowjetarmee ein formelles Bündnis mit Machno ein, obwohl Lenin und Trotzki sehr wohl wußten, daß das Beispiel einer freien Ukraine mit blühender Selbstverwaltung eine ernste Bedrohung für ihren Kasernenhofsozialismus hätte werden können. Im Kreise seiner Vertrauten äußerte Trotzki: »Es ist besser, die gesamte Ukraine an Denikin abzutreten, als eine Weiterentwicklung der Machnotschina zu dulden.« Aber die Kampfmentalität der Roten Südararmee war miserabel, ihre Truppen kontrollierten kaum mehr als die Eisenbahnlinien und ein paar befestigte Stützpunkte. Die hochmotivierten Machnowisten hingegen kämpften auf heimischem Boden und verteidigten ihre eigenen Interessen. Sie verfügten inzwischen über Kraftwagen, Eisenbahnen, Artillerie und sogar gepanzerte Fahrzeuge. Militärisch waren sie unverzichtbar. Und tatsächlich konnten sie den Ansturm stoppen. Zwei Jahre dauerte das zähe Ringen – ein verwirrendes und atemloses Auf und Ab mit fließenden Fronten und wechselndem Kriegsglück, dessen aufschlußreicher Detailgeschichte von Taktik, Verrat, Geniestreichen, Opfermut und Hinterlist hier nicht nachgegangen werden kann.

Um es kurz zu machen: Die Bolschewiki spielten ein machiavellistisches Spiel. Genau viermal biederten sie sich bei der Machnobewegung an – immer dann, wenn der militärische Druck zunahm. Jedesmal kam es zu einem Appell an revolutionäre Gemeinsamkeiten, zu einem Bündnis und zum Marsch der Insurgenten an die Front. Dort kämpften die Guerillas unter großen Opfern gegen die überlegenen weißen Truppen, während sich die Rote Armee meist diplomatisch auf »strategische Positionen« zurückzog. Kaum waren die Partisanen jedoch in ihren Rayon zurückgekehrt, sickerte die Rote Armee wieder ein und hinter ihr die rote Staatsmacht, um das freie Gemeinwesen zu bedrängen. Zunächst kaum merklich, aber mit der Zeit immer dreister und brutaler. Die Machnowisten hatten ihre naive Gutgläubigkeit zwar längst begraben, aber zur Verteidigung ihres Landes sahen sie keine Alternative als den Versuch, die Bolschewiki durch Kooperation ruhigzustellen. Als schließlich der weiße Gegner endgültig geschlagen war, setzte die Anarchistenhatz mit voller Stärke ein. Der Auftakt hierzu begann noch während der gemeinsamen Siegesfeiern der roten und schwarzen Regimenter auf der zurückeroberten Halbinsel Krim: Tscheka-Kommissare zertrümmerten die machnowistischen Kommandeure von der Tafel weg und ließen sie in einem Hinterhof erschießen. Die Partei wollte endlich die aufmüpfige Ukraine unterwerfen.

Hierzu bedurfte es allerdings noch eines vollen Jahres erbitterter Kämpfe. Mit enormem Aufwand rollte man nun den freien Rayon militärisch auf. Die aufständischen Truppen wurden zersprengt, die Kommunen zerschlagen, die Räte aufgelöst. Unter der Bevölkerung, die noch immer zu Machno hielt, übte die Invasionsarmee blutige Rache. Noch im Sommer 1922 rangen einzelne Guerillaverbände mit der Roten Armee, aber sie kämpften auf verlorenem Posten. Das Experiment war militärisch liquidiert.

Das konstruktive Werk der Machnotschina

Sobald die Partisanen eine Ortschaft eingenommen hatten, schlugen sie Plakate an, auf denen zu lesen stand: »Die Freiheit der Bauern und Arbeiter gehört ihnen selbst und darf nicht eingeschränkt werden. Die Bauern und Arbeiter handeln selbst, organisieren sich, verständigen sich untereinander über alle Bereiche des Lebens, so wie sie es selbst verstehen und wünschen. Die Machnowisten können ihnen nur helfen, ihnen diesen oder jenen Ratschlag geben, aber sie können und wollen auf keinen Fall regieren.« Das war der freie Rahmen, in dem sich die Selbstverwaltung entfalten sollte.

Überall dort, wo dieser Rahmen garantiert werden konnte, übernahmen Menschen, die nie zuvor Verantwortung getragen hatten, die Initiative. Grundlage des Systems waren freie Räte, die sich übrigens allesamt dafür aussprachen, ihre Arbeit frei von Parteipolitik zu halten. Jeder Mensch sprach nur mit einer Stimme für sich selbst.

Die Räte waren in ein wirtschaftliches Gesamtsystem integriert, das auf der Basis sozialer Gleichheit die Organisation der Arbeit und den Austausch der Waren organisierte. Produktionseinheiten waren in Distrikte, Distrikte in Regionen zusammengefaßt. Die Delegierten hatten dabei das Mandat zu vertreten, mit dem sie von ihren Kollegen oder ihrer Region beauftragt worden waren. Die gewählten Menschen verstanden sich als Ausführende, die ihren Auftrag vom Sowjet bezogen; gleiches galt für die Partisanenarmee. Ämter waren nicht mit wirtschaftlichen Vorteilen verbunden, und nach Ablauf der Amtszeit nahmen die Leute ihre gewöhnliche Arbeit wieder auf. Die Rayonkongresse, auf denen mehrere Tausend Menschen zusammenkamen, um die Fragen von großer Tragweite zu entscheiden, bildeten sozusagen den Gipfel der Selbstverwaltung. Von ihnen wurden insgesamt drei durchgeführt. Den vierten unterbanden die Bolschewiki, die dazu übrigens alle potentiellen Teilnehmer für vogelfrei erklärten.

Die vordringlichste Aufgabe war neben der Verteidigung des Rayons die Organisation der Arbeit. Fabrikbelegschaften, Bauern und Transportarbeiter waren hierbei aufeinander angewiesen. Die größten Fortschritte gab es dabei auf dem Lande. Zwar kam es auch in etlichen größeren Städten, die von den Machnowzi besetzt wurden, zur Gründung von Räten und ansatzweiser Selbstverwaltung in den Industrien, aber dort konnte sich die Guerilla nie für längere Zeit etablieren. Auf dem Lande hingegen florierte das Netz der Bauernkommunen. Die erste wurde nach der deutschen Sozialistin Rosa Luxemburg benannt und später von den Kommunisten zerstört; alle weiteren erhielten nur noch Nummern. Obgleich sich die Initiatoren der Kommunen als »Anarchokommunisten« bezeichneten, folgte ihr Modell eher der »anarchokollektivistischen« Idee: Alle Männer, Frauen und Kinder mußten ihren Kräften entsprechend arbeiten. Das waren die Menschen nicht anders gewohnt, und es entsprach ihrer Auffassung von Gleichheit und Solidarität. Trotz der Kriegslage blieb die Agrarproduktion beachtlich. Die Machnowzi schickten ganze Güterzüge mit Getreide zu den hungernden Arbeitern nach Petrograd, wobei sie sich bezeichnenderweise weigerten, mit der Regierung in Kontakt zu treten. Sie wollten nur von Sowjet zu Sowjet verhandeln. Der Ukraine blieben die großen Hungersnöte nicht deshalb erspart, weil sie ein Agrarland war – das galt für den größten Teil Zentralrußlands ebenso –, sondern weil die Menschen freiwillig und ohne Zwang arbeiten konnten.

Ein Hauptproblem der Bewegung war ihr Mangel an Intellektuellen. Sie hatte kaum Verbindung nach Rußland oder ins Ausland. Der soziale Charakter der Bewegung war so gut wie unbekannt, in der staatlichen Presse war stets die Rede von »Banditen«, und selbst die meisten Anarchisten schenkten dem Glauben. Erst eine Reise Machnos nach Rußland brachte im Sommer 1918 eine gewisse Verbesserung. Außer mit Lenin traf er mit Kropotkin zusammen und besuchte verschiedene anarchistische Gruppen. Mit einem Koffer voll verbotener Anarcholiteratur reiste er unerkannt in die Ukraine zurück, und wenig später folgten ihm unter abenteuerlichen Umständen einige risikofreudige städtische Anarchisten nach, die mit dem Aufbau einer eigenen *Abteilung für Kultur und Volksbildung* begannen. Unter ihnen befanden sich auch *Arschinoff* und *Volin*, die in den Städten die Bildung der *Nabat* angeregt hatten, eines Kartells anarchistischer Gruppen zur Unterstützung der Guerillabewegung. Die Kulturabteilung gab neben einer Reihe von Zeitschriften und einfachen Broschüren das Hauptorgan der Aufständischen, *Putj k Swobode*, heraus und sorgte ansonsten für die Pressefreiheit aller linken Gruppen und Parteien. Sie organisierte Schulungen unter den Partisanen, initiierte eine breite Alphabetisierungskampagne und fand sogar Muße, sogenannte »revolutionäre Bauerntheater« zu fördern, die sich bei der Verbreitung libertärer Ideen der Literatur als überlegen erwiesen. Die durchschlagendste Überzeugungskraft aber besaß nach wie vor die konkrete Tat. Das Verteilen von Land, das Verbrennen von Grundbüchern und Schuldlisten, die Vertreibung der Großgrundbesitzer und Popen, die gemeinsame Arbeit in der Kommune, der Austausch von Gütern und das freie Wort als Grundlage zu freier Entscheidung – das war leicht zu verstehen. Wenn das, was die Machnowzi vorlebten, Anarchie sei, nun ja, dann war Anarchie eben etwas Gutes.

Wir kennen leider sehr wenig Details über den inneren Aufbau des freien Rayons. Wie sah der Alltag aus? Wie genau funktionierten die Kommunen? Wie geschah der wirtschaftliche Austausch? Welche Rolle spielten die verschiedenen Währungen? Wie verfahren die Menschen mit unterschiedlichen Interessen? Welche Wirkung hatte die bewaffnete Präsenz der Partisanen? All das bleiben offene Fragen. Als die letzten versprengten Trupps der anarchistischen Hauptarmee, unter ihnen der schwerverwundete Machno, am 28. August 1921 über den Dnjestr nach Rumänien flohen, hatten sie Besseres zu tun, als die Archive der Bewegung zu retten. Die waren ohnehin dürrig genug, denn die Machnotschina produzierte wenig bedrucktes Papier. Das meiste davon ging unwiederbringlich verloren. So sind wir auf die spärlichen persönlichen Erinnerungen angewiesen, die die überlebenden Kämpfer im Exil veröffentlichten.

Lehrstück mit tragischem Ausgang

Ihnen können wir entnehmen, daß die freie Ukraine nicht das perfekte anarchistische Wunschmodell war, eher ein Lehrstück mit tragischem Ausgang. Die wichtigste Lehre lautete, daß es möglich ist, eine libertäre Revolution in Gang zu setzen und auf breitester Basis zu entwickeln. Die Grundzüge einer anarchistischen Gesellschaftsform sind auch in großem Stil nachvollziehbar, lebbar und funktionsfähig; offensichtlich entsprechen sie, unabhängig von politischen Ideologien, menschlichen Bedürfnissen. Die zweite Lehre ist ambivalent: Das Machtvakuum, das in chaotischen Zuständen großer gesellschaftlicher Umbrüche entsteht, kann den Ausbruch einer befreienden Revolte und die Umsetzung einer libertären

Gesellschaft begünstigen. Der Preis dafür ist oft die Militarisierung der Bewegung, die den Freiraum erkämpfen und verteidigen muß. Die Chance, den Freiraum bei einer Normalisierung der Lage gegen den Staat mit Waffengewalt zu behaupten, ist gering. Als Ausweg aus diesem Dilemma bietet sich die dritte, die indirekte Lehre an: Je mehr eine Bewegung traditionell verankert, strukturell entwickelt und inhaltlich reif ist, desto geringer wird die Bedeutung des militärischen Aspekts. Die Machnotschina war eine Spontangeburt, der diese drei Voraussetzungen fast völlig fehlten. Entsprechend prägend war in ihr die Dynamik des Kampfes und entsprechend spurlos verschwand sie nach der Niederlage der Guerilla. Ein Gemeinwesen ohne solide Tradition, Struktur und Vision kann Zeiten der Okkupation nicht überleben. Die vierte Lehre ist kurz, traurig und bis heute prägend: In der Ukraine machten die Anarchisten die traumatische Erfahrung, daß autoritärer und libertärer Sozialismus keine ungleichen Brüder, sondern Gegner sind.

An der Machnotschina haben sich seither die anarchistischen Geister geschieden. Für die einen war sie ein heroisches Epos voller Heldenmut und Opferwillen, für die anderen war sie gerade deswegen unanarchistisch.

Tatsache ist, daß Krieg Hierarchie fördert. Wieso gab es einen Machno, weshalb trägt die Bewegung seinen Namen? Wäre es ohne ihn genauso gekommen, oder war er der unverzichtbare Führer? Peter Arschinoff, der Chronist des Aufstandes, ist überzeugt davon, daß sich auch ohne Machno eine vergleichbare Bewegung entwickelt hätte. Andererseits war er tatsächlich der Volksheld, der sich voll und ganz für die Sache einsetzte, der er sich verschrieben hatte. Es darf bezweifelt werden, daß die Bewegung ohne ihn solche Ausmaße angenommen hätte. Ohne Frage war er die zentrale Integrationsfigur zwischen bäuerlichem Zorn und anarchistischem Ideal, gepaart mit strategischem Genius. Ob seine Qualitäten über die eines Partisanen-Feldherrn weit hinausreichten, ist umstritten; sicher ist aber, daß er als Mensch integer blieb und jeden Führerkult ablehnte. Dafür spricht auch das unauffällige Leben, das er im französischen Exil führte, wo er 1935 in einem Armenhospital an den Spätfolgen von Kriegsverletzungen und Gefängnistuberkulose starb.

Tatsache ist auch, daß der Aufstand eine ungemein blutige Angelegenheit war. Die Anarchie, die Idee des herrschaftslosen Friedens, kam im Gewande eines riesigen Gemetzels zur Welt. Das war nicht die Schuld der Anarchisten – die verhielten sich inmitten der entfesselten Blutorgie des Bürgerkrieges vergleichsweise zurückhaltend –, aber für das einzelne Opfer wird es kaum ein Trost gewesen sein, zu wissen, warum und woher die Kugel kam, die es tötete. Daß Anarchisten, die Herrschaft abbauen statt aufbauen wollten, ausgerechnet Krieg führen mußten, kam der Herausbildung libertärer Friedfertigkeit nicht entgegen. Es gab für die ukrainischen Anarchisten aber in keinem Augenblick die Wahl zwischen kriegerischem und friedlichem Weg. Trotzdem: Krieg, egal in welcher Form, ist das Autoritärste was sich denken läßt. Er macht die Menschen hart und verroht sie. Kein gutes Klima für Anarchie. Den Frieden, in dem sie andere Formen hätten finden können, haben die ukrainischen Partisanen nie gekannt. Sie waren daher nicht zimperlich, Gewalt war ihr tägliches Geschäft. Disziplin setzten sie in ihrer Armee oft brutal durch, und der Tod war eine Strafe, die die Kämpfer nicht selten über ihre eigenen Kameraden verhängten, wenn diese sich »gegen das Volk« oder die »anarchistischen Prinzipien« vergingen. Ebenso unerbittlich wie gegen

sich selbst, gingen die Aufständischen auch gegen die Feinde der Freiheit vor. Während man gefangene Soldaten, die ohnehin oft zu den Machnowzi überliefen, entwaffnete und wieder freiließ, fielen Offiziere, Großgrundbesitzer und Popen nicht selten der aufgestaunten Wut zum Opfer. Viele von ihnen wurden erschossen, gehängt, oft auch gelyncht von denen, deren Angehörige zuvor erschossen, gehängt und gelyncht worden waren. Dadurch aber wird eine Hinrichtung nicht weniger unanarchistisch, ebensowenig wie durch die Tatsache, daß die Gegenseite ungleich brutaler vorging oder die Partisanen immer wieder einschritten, um schlimmere Exzesse zu verhindern.

Es fällt dennoch schwer, den Philister zu spielen und über ein Volk, das sich mit Gewalt befreit, den Stab zu brechen. Bei aller Kritik darf nicht vergessen werden, daß Gewalt bei den Machnowzi kein Selbstzweck war. Anders als Ravachol oder Henry, die der Gewalt an sich huldigten, war der Krieg für die Aufständischen der Ukraine ein offenbar unvermeidliches Mittel auf dem Weg zu einer freien Gesellschaft.

Ob dieses Ziel auf diese Art jemals erreicht worden wäre, können wir nicht wissen. Die Frage, ob aus dem freien Rayon eine funktionierende anarchistische Gesellschaft hervorgegangen wäre, hätte nur dann eine Antwort gefunden, wenn man das Experiment hätte gewähren lassen. Das ist die Lehre Nummer sechs, und sie gilt für den Anarchismus allgemein.

Literatur: Nestor Machno: *Das ABC des revolutionären Anarchisten*, Osnabrück o.J., Packpapier, 40 S. / ders.: *My Visit to the Kremlin* Edmonton 1979, Black Cat Press, 32 S., ill. / Peter Arschinoff: *Geschichte der Machno-Bewegung 1918 - 1921* Berlin 1969, Institut f. Praxis u. Theorie d. Rätekommunismus, 31; S. / Volin: *Ukraine 1918 - 1921* in: ders.: *Die unbekannte Revolution* Bd. III (vgl. Kap. 29!) / Augustin Souchy: *Wie lebt der Arbeiter und Bauer in Rußland und in der Ukraine?* in: ders.: *Reise nach Rußland 1920*, Berlin 1971, Europäische Ideen/Guhl, 172 S., ill. / Horst Stowasser: *Die Machnotschina* Wetzlar 1982, An-Archia, 122 S., ill. / ders.: *Machno* (16 S.) in: *Lehen ohne Chef und Staat* Frankfurt/M. 1986, Eichborn, 192 S., ill. / N.N.: *Die Machno-Bewegung - Texte und Dokumente* Berlin 1980, Libertad, 32 S. / Michael Palij: *The Anarchism of Nestor Makhno* Seattle und London 1970, University of Washington Press, 428 S. / Michael Malet: *Nestor Makhno in the Russian Civil War* London 1982, The Macmillan Press, 232 S. / Alexandre Skirda: *Nestor Makhno - Le Cosaque de l'Anarchie* Millau 1982, Selbstverlag, 476 S., ill. / Dittmar Dahlmann: *Land und Freiheit - Machnovsina und Zapatismo als Beispiele agrarrevolutionärer Bewegungen* Stuttgart 1986, Franz Steiner, 296 S.

»Das Blut der Unschuldigen wird auf die Häupter der autoritätstrunkenen kommunistischen Fanatiker fallen.«

- Kronstädter »Izvestia«, 8.3.1921 -

ALS »STOLZ UND RUHM DER RUSSISCHEN REVOLUTION« hatte Trotzki die Matrosen von Kronstadt bezeichnet. Das war im Jahre 1917. Im Jahre 1921 nannte er sie »gegenrevolutionäre Meuterer« und ließ ihnen eine unmißverständliche Warnung zukommen: »Wir werden Euch abknallen wie die Rebhühner!« Wenige Tage später lagen Tausende von Toten im Schnee der Insel. Was war in diesen vier Jahren geschehen? Die Kronstädter Matrosen hatten an ihrer Forderung von 1917, »Alle Macht den Räten!«, festgehalten. Leo Trotzki aber war inzwischen ein Staatsmann geworden. Was interessierte ihn sein Geschwätz von gestern? Die Zeiten hatten sich geändert.

Kronstadt und seine Matrosen

Kronstadt, auf einer Insel im Finnischen Meerbusen gelegen, ist bis heute Heimathafen der russischen Ostseeflotte und vollständig als Marinestützpunkt ausgebaut. Die Insel ist St. Petersburg knapp dreißig Kilometer vorgelagert und dient mit ihren schweren Batterien dem Schutz der ehemaligen Hauptstadt, die 1921 bereits Petrograd hieß und schon bald Leningrad heißen sollte. In Kronstadt lebten 1921 etwa 30.000 Menschen, überwiegend Marineangehörige und Werftarbeiter.

Unter den Kronstädter Matrosen herrschte seit jeher ein kritischer und revolutionärer Geist. 1905 gaben sie das Signal zum bewaffneten Aufstand, 1906 scheiterte eine Erhebung, 1917 setzten sie ihre Offiziere ab und unterstützten die Revolution, der sie im Oktober unter Einsatz ihrer Schiffe und Kanonen zum Durchbruch verhalfen. Ohne diese Matrosen hätte die Oktoberrevolution nicht stattgefunden.

Begünstigt durch die isolierte Situation bildete sich unter den Menschen auf der Insel ein eigenartiges Zusammengehörigkeitsgefühl heraus, in dem das neue Räteprinzip sehr ernst genommen wurde. Der zentrale Festungsplatz konnte die gesamte Bevölkerung fassen und diente oft als Forum für riesige Versammlungen. In der Marine, einer hochtechnisierten Waffengattung, dienten überdurchschnittlich viele gebildete Menschen aus allen Landesteilen, denen der ziemlich leichte Dienst genügend Zeit ließ, die politischen Ereignisse aufmerksam zu verfolgen. Kronstadt war, noch bevor es zu einer aufständischen Kommune wurde, bereits eine sehr rege Gemeinde mit einer starken Identität: sensibel, kritisch und relativ frei. Aufgrund ihres revolutionären Rufs hatten die Matrosen das Recht erhalten, an den Arbeiterversammlungen von Petrograd teilzunehmen.

Im Grunde waren die Bewohner Kronstadts die idealtypischen Anhänger der Oktoberrevolution. Sie repräsentierten ihren Geist und versuchten, aufrichtig nach dem zu leben, was die Bolschewisten seinerzeit propagiert hatten. Die meisten waren überzeugte Parteigänger Lenins, und die Bolschewiki zählten auf der Insel viele Mitglieder. Es gab auch organisierte Anarchisten und linke Sozialrevolutionäre, aber Parteiunterschiede spielten kaum eine

Rolle. Man lebte ja in einer Rätedemokratie, und das, darin war man sich einig, war das Wichtigste.

Unruhe und Empörung

1921 erwarteten die Menschen in Rußland endlich eine Verbesserung ihres schweren Lebens. Die weißen Generäle waren besiegt, der Bürgerkrieg zu Ende, es gab keinen Vorwand mehr für die harte Hand der Diktatur und die Militarisierung des Lebens. Aber die wirtschaftliche Lage blieb katastrophal. Es fehlte an Nahrung, Heizmaterial und allen Dingen des täglichen Bedarfs bis hin zu Streichhölzern. Die Partei fuhr fort, den Diktator zu spielen, während sich ihre Funktionäre immer schamloser mit allem bedienten, was sie brauchten. Ende Februar kam es in Petrograd, Moskau und anderen Industriezentren zu Streiks, und auf dem Lande brachen Unruhen aus. Die Forderungen waren einfach: Brot und Freiheit. Die Regierung ließ die Proteste mit Gewalt auflösen. Aber die Arbeiter kamen wieder, und diesmal war ihre Kritik schärfer: Die Partei wurde als autokratisch, machtgierig und unfähig angegriffen, die Forderung nach Wiederherstellung freier Sowjets wurde laut. Die Antwort; Aussperrungen, Verhaftungen, Schüsse, die ersten Toten. Über Petrograd wurde das Kriegsrecht verhängt.

In Kronstadt hatte man von diesen Ereignissen gehört und eine Delegation zu den Streikenden entsandt. Nach ihrer Rückkehr bestätigten die Matrosen die schlimmsten Befürchtungen. Während zweier Massenversammlungen auf dem Forum solidarisiert sich die Stadt mit den Streikenden und übernimmt deren Forderungen. Noch glaubt niemand an eine Eskalation, obwohl der zufällig anwesende Staatschef *Kalinin* wutentbrannt abreist, nachdem er öffentlich von 16.000 Menschen überstimmt worden war, die auf dem großen Platz eine Protestnote verabschiedet hatten. Kernstück dieser Resolution war die Forderung nach einer parteilosen Konferenz von Arbeitern, den roten Soldaten und Marineangehörigen von Petrograd, Kronstadt sowie der Provinz, die die Vorfälle untersuchen sollte. Im Grunde hoffen die Matrosen auf die Einsicht der Regierung, da die Arbeiter im Recht seien und eigentlich dasselbe fordern wie die Bolschewiki. Sie bieten sich sogar als Vermittler an und entsenden ein zweites Komitee. Als die dreißig Matrosen mit der Resolution im Gepäck in Petrograd eintreffen, werden sie verhaftet und verschwinden spurlos. Die Kommunistische Partei hatte die Bedrohung erkannt: Es ging letztlich um die Infragestellung ihres Herrschaftsmonopols. Sie reagiert mit Verleumdung und bezeichnet die Kronstädter als Meuterer gegen die Sowjetmacht im Solde weißer Generäle, Pariser Finanziere und exilierter Menschewiken.

In Kronstadt wird die Botschaft so verstanden, wie sie gemeint war: als Kriegserklärung. Aber niemand wollte so recht daran glauben, daß die Regierung der Revolution tatsächlich mit Gewalt gegen Revolutionäre vorgehen würde. Während Trotzki, der ehemalige zaristische Marschall *Tuchatschewski* und der Petrograder KP-Chef *Sinowjew* bereits Truppen konzentrieren und den Plan zur militärischen Eroberung ausarbeiten, verlegen sich die Kronstädter auf beschwörende Worte und hoffen auf ein Einlenken. Über ihren Radiosender und die täglich erscheinende *Izwestia* rufen sie das russische Volk zur Solidarität und appellieren gleichzeitig an die Einsicht jener Partei, der viele von ihnen selbst angehören. Die einzigen Antworten, die sie erhalten, sind ein Ultimatum Trotzki sowie eindeutige Angebote zweifelhafter »Freunde« aus dem westlichen Exil. Die Arbeiter Petrograds liegen

hinter Bajonetten und können nichts unternehmen, im Rest des Landes weiß man nur, was in der Prawda steht.

Kronstadt weist die ausländischen Trittbrettfahrer ab und ruft zum Widerstand gegen die Regierung auf. Diesmal ist der Bruch endgültig: Das Ultimatum wird zurückgewiesen, der Gehorsam verweigert – Kronstadt versteht sich als rebellische Kommune.

Die Arbeiter und Matrosen nehmen nun kein Blatt mehr vor den Mund, ihre Manifeste lesen sich wie die Statements anarchistischer Parteikritik: Die Partei habe die Macht an sich gerissen, sich von den Massen gelöst, ihre Unfähigkeit hinlänglich bewiesen und das Vertrauen der Arbeiter verloren. Sie sei bürokratisiert und zu einer mächtigen Polizeimaschinerie geworden, die dem Volk ihr Gesetz mit Terrormaßnahmen diktiere. Die Bolschewiki hätten die Räte ihrer Macht beraubt und die Gewerkschaften verstaatlicht. Anstelle des versprochenen Sozialismus herrsche ein kruder Staatskapitalismus, in dem der Arbeiter Lohnempfänger eines Staatskonzerns geworden sei. – Das war deutlich.

Die unmittelbaren Forderungen Kronstadts beziehen sich auf die Wiederherstellung politischer Rechte und freie Wahlen zu allen Organen der Räte Demokratie; hierzu müsse die Parteimacht beschnitten werden: Abschaffung der »Politoffiziere«, der »Stoßtruppabteilungen« in der Armee und der »kommunistischen Garden« in den Fabriken. Keine Partei sollte Privilegien haben. In der Izvestia erscheinen seitenweise Austrittserklärungen aus der Kommunistischen Partei. Obwohl sich die Rebellen sogar über Lenin und Trotzki lustig machen und keinen Zweifel daran lassen, daß die Macht der Partei gebrochen werden muß, »damit nicht die Arbeiter und Bauern wieder Sklaven werden«, zerstören sie doch nicht alle Brücken zwischen sich und dem Regime. Ihr Ziel ist eine »dritte Revolution«, die das Werk der Befreiung vollenden würde, und darin sollten, wie ausdrücklich betont wird, die »Kommunisten« durchaus vorkommen, ebenso wie »Anarchisten und Linkssozialisten«. So suchen sie trotz allem eine Verständigung und meinen, den Bolschewiki goldene Brücken zu bauen, indem sie den Boden der sozialen Revolution nicht verlassen. Die aber interessierte die Kommunisten schon lange nicht mehr. Die Matrosen betonen immer wieder, daß sie kein Blutvergießen wollen und achten peinlich darauf, daß den kommunistischen Funktionären auf der Insel kein Haar gekrümmt wird. Zu dem Zeitpunkt hat die Tscheka längst die in Petrograd wohnenden Familienangehörigen der Kronstädter in Geiselschaft genommen.

Das Ende

Am Morgen des 7. März begann die Bombardierung der Festung. Schwere Artillerie sollte die Rebellen von mehreren Forts des Festlandes aus sturmreif schießen, aber der erste Angriff über das Eis der gefrorenen Bucht scheiterte. Überhaupt sollte es Trotzki schwer haben, die »Rebhühner« zu erlegen – ganze 11 Tage hielten die Matrosen stand. Militärisch war ihre Lage ohne Hoffnung. Die Befestigungen Kronstadts waren in Richtung See ausgelegt, der Rücken war ungedeckt, die Kriegsschiffe lagen im Eis fest und die Lebensmittel gingen zur Neige. Aber die Appelle der Matrosen zeigten Wirkung. Obwohl zuvor die »unzuverlässigen Truppen« bereits verlegt worden waren, weigerten sich viele Abteilungen der Roten Armee, gegen ihre »Klassenbrüder« vorzugehen, andere forderten Diskussionen mit den Vorgesetzten. Selbst aus den kommunistischen Elitetruppen der *Kursanty* liefen die Soldaten zu den Aufständischen über. Um die Disziplin wiederherzustellen, ließ Tuchatschewski in einigen

Regimentern jeden dritten Soldaten vortreten und exekutieren. Eine besonders geniale Idee lieferte ein junger Kommissar namens *Josef Dschugaschwili*, der vorschlug, asiatische Verbände einzusetzen, da sie kein Russisch verstünden und somit gegen die Propaganda der Matrosen immun seien. So setzten auf Anraten dieses Mannes, der schon bald unter dem Namen *Stalin* bekannt werden sollte, schließlich baschkirische und kirgisische Einheiten mit zum Sturm an. Die Sieger richteten in den Straßen der Stadt ein fürchterliches Blutbad an, deren Opfer nie gezählt wurden. Bis zuletzt wurde um einzelne Straßenzüge und Häuser gekämpft. Den Rest erledigte die Tschecha in den folgenden Tagen. Nur wenigen Matrosen gelang die gefährliche Flucht über das Eis bis nach Finnland.

Am 18. März feierte die Kommunistische Partei der Sowjetunion mit großem Pomp den 50. Jahrestag der Kommune von Paris, die im Blut der französischen Arbeiter unterging. Am selben Tag feierte sie auch ihren Sieg über die Kommune von Kronstadt. Anarchisten hatten beim Aufstand von Kronstadt keine entscheidende Rolle gespielt. Es gab zwar etliche erklärte Libertäre auf der Insel, einige waren auch in den Revolutionären Komitees vertreten, und ganz offensichtlich sympathisierten die Matrosen von Kronstadt zunehmend mit dem Anarchismus – aber nur deshalb, weil ihre eigene Kritik sich mit der deckte, die auch die Anarchisten vertraten. Der Aufstand aber war weder geplant noch organisiert noch traten in ihm irgendwelche bekannten Persönlichkeiten auf. Er war im Grunde ein Beweis dafür, wie populär der libertäre Geist von 1905 und 1917 nach vier Jahren Leninismus noch immer war.

Das Regime benutzte den Sieg über die Rebellen zu einer Endabrechnung mit einer Bewegung, die es noch immer fürchtete. Erst wenige Wochen zuvor waren an die hunderttausend Menschen Kropotkins Sarg gefolgt, und auf den schwarzen Fahnen stand zu lesen: »Wo Autorität ist, da gibt es keine Freiheit«. In der Ukraine war Machno noch immer nicht geschlagen. Ein Kronstadt konnte sich jeden Tag wiederholen ... In den folgenden Monaten zerschlägt der Staat die letzten anarchistischen Gruppen und verhaftet die wenigen noch verbliebenen Aktivisten. Viele enden wie *Fanny Baron* und acht ihrer Genossen, die in einem Keller der Moskauer Tschecha erschossen werden.

Kronstadt war das letzte Aufbegehren des Volkes gegen die Diktatur der Kommunistischen Partei und der erste große Auftritt jenes Mannes, der als Lenins Nachfolger diese Diktatur zum Gipfel der Perversion führte: Josef Stalin. Von denjenigen, die Kronstadt niederschlugen und die Machnotschina liquidierten, hat keiner Stalins Terror überlebt. Erst viele Jahrzehnte später sollten in Rußlands Satellitenstaaten erneut die Menschen gegen den Bolschewismus aufbegehren – in Berlin, in Budapest, in Prag. Die Antwort, die die Kommunistische Partei fand, war stets dieselbe wie 1921.

Literatur: Alexander Berkman: *Die Kronstadt-Rebellion*, Karlsruhe o.J., Laubfrosch, 34 S. / Ida Mett: *Kommune von Kronstadt* Berlin 1971, Karin Kramer, 92 S. / Victor Karelin: *Aufstand der Matrosen – Bericht über eine verratene Revolution* Freiburg, Basel, Wien 1972, Herder, 219 S. / Frits Kools, Erwin Oberländer (Hrsg.): *Arbeiterdemokratie oder Parteidiktatur, Bd. II: Kronstadt* (Textsammlung) München 1972, dtv, 536 S. / N.N.: Dossier: *Kronstadt 1921 oder die Dritte Revolution* (28 S.) in: H. M. Enzensberger (Hrsg.): *Kursbuch 9* Berlin 1967, Kursbuch Verlag / Horst Stowasser: *Der Aufstand der Kronstädter Matrosen* Wetzlar 1973, An-Archia, 46 S., ill. / N.N.: *Wir hoffen sehr auf Kronstadt* Köln 1954, Greve, 354 S. / Theodor Schübel: *Die Matrosen von Kronstadt* München 1983, Doerner-Knauer, 127 S. / Dieter Kühn: *Kronstadt: Thesen und Antithesen* in: ders.: *Grenzen des Widerstandes* Frankfurt/M. 1972, Suhrkamp, 163 S. / Volin: *Kronstadt in: Die unbekannte Revolution* Bd. II (vgl. Kap. 29!)

Anarchosyndikalismus – Geburthelfer der Revolution

«Man muß die Arbeiter nicht so sehr dazu auffordern,
die Arbeit niederzulegen, als vielmehr dazu,
sie unter eigener Regie fortzuführen.»

– Errico Malatesta –

IM DEZEMBER 1922 KAMEN IN BERLIN Delegierte aus einem Dutzend europäischer und amerikanischer Länder zusammen, um eine anarchistische Gewerkschaftsinternationale zu gründen. Sie vertraten knapp zwei Millionen organisierter Mitglieder. Zehn Jahre später zählte die *Internationale Arbeiter-Assoziation* mehr als doppelt soviele Anhänger in dreiundzwanzig Ländern. Nach gut weiteren zehn Jahren waren von dieser mächtigen Bewegung nur noch kümmerliche Reste vorhanden.

Die einundzwanzig Jahre zwischen den beiden Weltkriegen markieren eine erste große Blütezeit des Anarchismus. Die libertäre Bewegung hatte endgültig den Bannkreis der kleinen, isolierten Zirkel verlassen und war zu dem geworden, was man damals eine »Massenbewegung« nannte. Ihre Ideen wurden in manchen Ländern geradezu volkstümlich. Eine Zeit großer Erwartungen brach an, und tatsächlich sollte es in dieser Phase erstmals gelingen, die libertäre Utopie in einer modernen Massengesellschaft im großen Stil zum Funktionieren zu bringen. Die neue Formel, mit der dies gelang, hieß *Anarchosyndikalismus*. Mit diesem Wort verband sich in den zwanziger und dreißiger Jahren die Hoffnung einer ganzen Generation.

Am Ende aber stand der Sieg der Bajonette, und die Hoffnung endete erneut unter den Stiefeln der Militärs. Ein neuer Gegner war auf die Bühne der Geschichte getreten, an dem das anarchistische Experiment vorerst scheiterte: der *Faschismus*. Zwar war dessen Triumph von relativ kurzer Dauer und währte etwa in Deutschland nur zwölf Jahre, aber die verbrannte Erde, die er zurückließ, hinterließ auch eine politische Wüste, in der es für lange Zeit keinen Platz mehr für soziale Utopien zu geben schien. Die anarchistische Bewegung war zerschlagen, ihre Hoffnungen ins Bodenlose gefallen. Nach 1945 versank ihr reicher Schatz an Erfahrungen und Experimenten im Vergessen einer Gesellschaft, in der einzig der Sieger als Inhaber von Wahrheit und Werten auftrat.

Der Wille zur Veränderung

Zu Beginn der zwanziger Jahre hatten die Erfahrungen in Rußland gezeigt, daß die libertäre Selbstorganisation der Menschen kein Hirngespinnst war. Sogar das Scheitern dieser Revolution hatte indirekt der anarchistischen Kritik am Kommunismus recht gegeben. Aus diesen Fehlern wollte man lernen, und die erste Lehre war, daß das naive Vertrauen in Lenins Phrasen von 1917 ein tödliches Vertrauen war. Als logische Konsequenz daraus brauchte man endlich einen eigenen, soliden und gangbaren Weg, auf dem man die Höhenflüge der schönen Utopie auf den rauhen Boden der Wirklichkeit holen könnte. Funktionsfähige Umsetzungsmodelle waren gefragt: Revolution ohne Avantgarde, Produktion ohne Kapitalisten, Ordnung ohne Diktatur. Nicht gerade wenig, und vor allem keine Strategie, bei

der die großen Sprüche zählten. Gerade die kleinen Schritte würden hierbei wichtig sein. In gewissem Sinne Neuland für Anarchisten, die sich bisher eher in der Pose des radikalen Kritikers eingerichtet hatten.

Aber die Einsicht war ebenso groß wie der Wunsch, die Utopie endlich zu verwirklichen. Das Konzept hierzu war in Ansätzen schon vorhanden und wartete nur darauf, umgesetzt zu werden. So wurde das möglich, was am ersten Weihnachtstag des Jahres 1922 die frierenden Delegierten aus Mexiko, Spanien und Chile mit den kälteresistenten Genossen aus Rußland und Norwegen in Berlin an einen Tisch brachte. Als der Kongreß am 2. Januar 1925 auseinanderging, gab es eine weltweite libertäre Organisation mit einem gemeinsamen Programm und einer konkreten Strategie. Noch zehn Jahre zuvor hätte man das kaum für denkbar gehalten.

Es schien, als hätten sich die Anarchisten das zu Herzen genommen, was der alte Kropotkin ihnen kurz vor seinem Tode ins Stammbuch geschrieben hatte: daß es höchste Zeit sei, vom bloßen Gerede über die Soziale Revolution zur unmittelbaren Vorbereitung der konstruktiven Arbeit überzugehen.

Sozialpartnerschaft oder Revolution?

Unter Gewerkschaften versteht man gemeinhin die Interessenvertretung der Arbeiterschaft. In ihrem heutigen Selbstverständnis begreift sich eine moderne Gewerkschaft als »Sozialpartner«, der in Verhandlungen mit der Interessenvertretung der Arbeitgeber versucht, bessere Arbeitsbedingungen zu erreichen. In der Praxis läuft das auf ein Dienstleistungsunternehmen mit Vereinskasse hinaus, das die Löhne der jeweiligen Inflation anpaßt – angesiedelt irgendwo zwischen Behörde, Traditionsverband und Geselligkeitsverein. Ihre Philosophie besteht im *Interessenausgleich*. Ihr ganzer Stolz ist es, ein wichtiger Teil des Rechts-, Sozial- und Politiksystems zu sein – dafür haben Generationen von Gewerkschaften gerungen, ganz besonders in Deutschland. Keine Frage: Gewerkschaften sind heute eine tragende Stütze im modernen Industriestaat.

Das war keineswegs schon immer so.

Ursprünglich hatten Gewerkschaften mit dem Staat nichts am Hut. Er spuckte auf sie, und sie pfften auf ihn. Arbeiter hatten sich zusammengeschlossen, um gemeinsam dagegen zu kämpfen, daß es ihnen so dreckig ging. Es gab damals keine Gewerkschaft, die nicht als Endziel eine andere Gesellschaft angestrebt hätte. Alle wollten ein Leben ohne Kapitalisten, die meisten auch ohne Obrigkeit. Vom Verschwinden des Staates zu träumen, gehörte in der Gewerkschaftsbewegung, bevor sich die deutschen Sozialdemokraten ihrer annahmen, sozusagen zum guten Ton. Sich als Partner der Kapitalisten zu verstehen, hätte als unanständig gegolten, Teil des Staatssystems zu sein, als lächerlich. Erst nachdem Theorien und Theoretiker in den Arbeitervereinen den Ton angaben, wurden Gewerkschaften zum Objekt für Parteien und tagespolitische Interessen: eine vielversprechende Spielwiese für karrierebewußte Funktionäre und profilierungsfreudige Politiker. Die klügsten unter ihnen hatten in den Arbeitern längst die kommende soziale Kraft erkannt, ohne die politisch nichts mehr ging; die cleveren hatten gerochen, daß man im Gewerkschaftsapparat steil aufsteigen und Geld machen konnte. Dazu aber war es nötig, daß die Gewerkschaften das System nicht mehr bedrohten – sie mußten ein Teil von ihm werden.

So entstand die Philosophie der Sozialpartnerschaft, so wurde aus den Gewerkschaften ein Teil der Ausbeutungsmaschine.

Für die Anarchisten sind Gewerkschaften stets das geblieben, was sie ursprünglich sein sollten: eine Organisationsform zur Erreichung der freien und sozialen Gesellschaft. Mit der Herausbildung des Anarchosyndikalismus bekam dieser diffuse Wunsch eine geschlossene Theorie und eine gangbare Praxis.

Das syndikalistische Rezept

Ihr zufolge sollte die Gewerkschaft – französisch *syndicat* – eine doppelte Funktion bekommen. Zum einen bleibt sie ein *Werkzeug*, um die Arbeits- und Lebensbedingungen der Menschen hier und heute konkret zu verbessern. Zum anderen ist sie eine Organisation, aus der sich Strukturen der Zukunft entwickeln sollen. Die *Syndikate* mußten demnach dazu taugen, das bestehende System zu zermürben, anzugreifen und zu kippen, gleichzeitig in ihrem Schöße aber die Alternativen heranreifen zu lassen, die an die Stelle der alten Ordnung treten sollten. Dieses Konzept war destruktiv und konstruktiv zugleich. Damit bot es sich als Lösung für das alte Dilemma des Anarchismus an, der zwischen Negation und Utopie oft keine gangbare Brücke finden konnte.

Daß der Kampf um alltägliche Verbesserungen nicht bittstellernd und devot geführt wurde, versteht sich bei Anarchisten fast von selbst. Ihr Syndikalismus verstand sich als selbstbewußt und kämpferisch und entwickelte einen ganzen Fächer verschiedener Methoden und Formen der Aktion. Angefangen von Betriebsversammlungen, Protest und Demonstrationen über Streiks, Blockaden, Boykott und Sabotage reichte dieses Spektrum bis hin zu direkten Aktionen, Generalstreik, Arbeiterbewaffnung und Volksaufstand. Eine Horrorvision für jeden DGB-Funktionär unserer Tage, eine Hoffnungsvision für Millionen Arbeiter der Zwischenkriegszeit. Die libertären Gewerkschaften waren deswegen aber keine Rabaukenhaufen, sondern überaus disziplinierte Arbeiterorganisationen, die durchweg auch das taten, was man »seriöse Gewerkschaftsarbeit« nennt: Da gab es Streiks um Arbeitsverbesserungen, Tarifabschlüsse, Sicherheit am Arbeitsplatz und soziale Absicherung gerade so wie ein stetiges Engagement in sozialen Bereichen und allgemeinen gesellschaftlichen Fragen. Zwei Dinge aber waren grundlegend anders: Erstens behielten die *Syndikalisten* ein völlig anderes Ziel im Auge: die Überwindung dieser Gesellschaft. Deswegen blieben sie bei diesen Aktionsformen nicht stehen, sondern verhielten sich latent subversiv. Wann immer die Gelegenheit günstig schien, griffen sie in den reichen Fundus ihrer empfindlicheren Kampfformen. Sie waren ständig bereit, vom Lohnstreik zum Aufstand zu schreiten. Kleine Schritte waren der Weg, nicht das Ziel. Zweitens verhandelten oder kämpften bei ihnen nicht die Gewerkschaften *für* die Arbeiter, sondern die Arbeiter bestimmten *selbst* und *direkt*. Sie waren die Gewerkschaft. Der Anarchosyndikalismus kannte keinen anonymen Apparat; Funktionäre, Bürokratie und Tarifmauschelei hinter verschlossenen Türen waren ihm fremd. Es entschieden ausschließlich die Betroffenen selbst – entweder als Vollversammlung der Belegschaft oder als gewerkschaftliche Basisgruppe. Eine Organisationsform also, in der die Entscheidungsfindung von unten nach oben lief und dadurch die Gewerkschaft zu einer Art Volkshochschule für den libertären Alltag machte.

Genau hier beginnt der konstruktive Teil des syndikalistischen Konzepts.

Die libertären Syndikate verstanden sich als *Keimzelle* der neuen Gesellschaft, als ihr verkleinertes Abbild, in dem sich schon in der Gegenwart ansatzweise die Lebensformen der Zukunft entwickeln sollten. Insofern waren sie weit mehr als Berufsorganisationen: ein Vorgriff auf das Ziel, ein Stück vorweggenommener Utopie. Das war natürlich nur begrenzt möglich, denn innerhalb der Unfreiheit ist die vollkommene Simulation von Freiheit nicht denkbar. Dennoch erfüllte der Anarchosyndikalismus seine Funktion als »soziales Laboratorium« indem er um die klassischen gewerkschaftlichen Aktivitäten herum eine eigene Welt entstehen ließ, die für viele Menschen zur sozialen Heimat wurde. Hier bildeten sich neue Formen des Zusammenlebens, der Kultur, der Wirtschaft und des sozialen Umgangs heraus, in der eine ganze Generation selbstbewußter Menschen lernte, ihre Angelegenheiten selbst in die Hand zu nehmen: vom Lohnkampf über Erziehung, Bildung und Kultur bis hin zum täglichen Einkauf entstand hier eine Schule der Selbstverwaltung, in der auch die kniffligsten Fragen von Kommunikation und Organisation praktisch bewältigt wurden. In diesen Inseln der Freiheit wurden »libertäre Grundtugenden« zu alltäglichen Handlungsmustern. So entwickelte sich das, was sich nach den Vorstellungen mancher Anarchisten am »Tag der Revolution« angeblich von selbst einstellen sollte: libertäres Verhalten.

Weit entfernt davon, sich von der Welt abzuschotten, wurde diese soziale Kultur zu einer Art virulenter *Gegengesellschaft*, die die hierarchische Normgesellschaft des Staates von innen her untergrub. Zugleich schuf sie in der Nachbarschaft, in Betrieben, Stadtteilen, Genossenschaften und Kulturgruppen ein Klima des Vertrauens. Anarchisten waren keine anonymen Bestien mehr, sondern Nachbarn und Kollegen, deren Wort etwas galt. Dies hat vermutlich mehr zum Verständnis und zur Verbreitung des Anarchismus beigetragen als Tonnen von Agitationsliteratur.

In erster Linie aber bereitete sich die syndikalistische Arbeiterschaft auf die *Übernahme* der Gesellschaft vor, insbesondere der Betriebe. Und das tat sie mit System. Nach einem Umsturz, dem man nach Kräften zuarbeitete, sollten die im gewerkschaftlichen Umfeld gewachsenen Strukturen dazu dienen, die Selbstverwaltung einer ganzen Gesellschaft in Gang zu setzen. Dem kam die Erfahrung in der landesweiten Vernetzung einer großen Gewerkschaft ebenso zugute, wie die internationalen Kontakte, die sich zunehmend entwickelten. Vor allem aber war es nötig, exakte Kenntnisse über den Fluß von Waren, Werten und Rohstoffen zu erlangen. Produktionsablauf, Kalkulation, Transport, Austausch – das ganze ABC der Betriebs- und Volkswirtschaft rückte ins Interesse der einfachen Arbeiterinnen und Arbeiter, die sich vorgenommen hatten, die neue Gesellschaft zu errichten. Ohne den nötigen Durchblick durch die komplexen Zusammenhänge einer modernen Gesellschaft war es weder denkbar, freiheitliche Alternativen zu entwickeln, noch einen möglichst reibungslosen Übergang zu schaffen.

So erklärte das anarchosyndikalistische Konzept praktisch die vorrevolutionäre Phase zu einem Trainingslauf für die nachrevolutionäre Zeit. Während gleichzeitig soziale Verbesserungen erkämpft, die autoritäre Gesellschaft geschwächt und die notwendigen Erfahrungen gesammelt wurden, standen immer mehr fähige Menschen in den Startlöchern, bereit, jene große Umwandlung zu vollziehen, die aus einer Revolte erst eine Revolution macht. Man brauchte dann eigentlich nur noch auf eine günstige Gelegenheit zu warten, und die lieferte das System mit seinen tiefen Krisen in schöner Regelmäßigkeit. Es leuchtet ein, daß

die politische Taktik der Anarchosyndikalisten darin bestand, diesen Krisen nachzuhelfen. Jede Situation eines staatlichen Machtvakuumms konnte so zum Ausgangspunkt der sozialen Revolution werden.

Dieses Konzept war in sich schlüssig und genügte sich selbst. Die herkömmliche Gewerkschaft war ein Hilfswerkzeug politischer Parteien gewesen, nun wurde sie zu einem eigenständigen Faktor. Hieraus erklärt sich die strikte Abgrenzung der libertären Syndikate gegen politische Parteien, Wahlen und Parlamente – eine Haltung, die in etwas irreführender Weise »apolitisch« genannt wurde. Gemeint war damit, daß diese Gewerkschaften kein Instrument einer politischen Organisation sein wollten – auch keiner anarchistischen –, sondern autonome Körperschaften der Werktätigen. Es versteht sich von selbst, daß die Mitgliedschaft kein Glaubensbekenntnis zum Anarchismus voraussetzte. Die Syndikate vertraten den Standpunkt einer Klasse, keine Ideologie. Ihre Strukturen, Aktionsformen und Ziele waren libertär, das genügte.

So einfach war die Grundidee des *anarchosyndicalisme*, der in Frankreich ausgebrütet und schon bald als *anarcosindicalismo* in Spanien verfeinert wurde.

Die Geburt eines Konzeptes

Natürlich ist dieses »Rezept« nicht küchenfertig vom Himmel gefallen. Schon Proudhon und Bakunin müssen als gedankliche Urheber angesehen werden, und schon immer waren Anarchisten gewerkschaftlich organisiert. In der Arbeiterbewegung der romanischen Länder war der libertäre Standpunkt ohnehin prägender als der sozialdemokratische. Als die Sozialisten 1889 die von der deutschen Sozialdemokratie beherrschte *Zweite Internationale* aus der Taufe hoben, machte man den Anarchisten zunehmend Schwierigkeiten. Es kam zu »Säuberungen« und schließlich wurden alle »Antiparlamentarischen« ausgeschlossen. In diesem Klima und im Bewußtsein der Sackgasse, in die die »Propaganda der Tat« geführt hatte, besann man sich in libertären Kreisen auf die Zielsetzung der *Ersten Internationale*. 1895 erschien in *Les Temps Nouveaux* ein Aufsatz, in dem *Fernand Pelloutier* bereits das Grundmuster eines Syndikalismus vorstellte, der zu einer »praktischen Schule des Anarchismus« werden sollte. *Pierre Monatte* entwickelte die Idee weiter und wies euphorisch auf die Perspektiven hin, die sich aus der geballten Kraft dieses Konzeptes ergeben könnten. *Émile Pouget* insistierte* auf der Eigenständigkeit des Syndikalismus und entwickelte mit seiner Schrift *Le Sabotage* eine neue Form des militanten, passiven Widerstandes. *Arnold Roller* schließlich entwickelte eine Theorie des sozialen Generalstreiks und steuerte den Begriff der »direkten Aktion« bei, die zu einer ungemein populären Aktionsform wurde. Selbst der schillernde Sozialphilosoph *Georges Sorel*, der sich zeitlebens als kämpferischer Marxist verstand, wurde zum Theoretiker des militanten Syndikalismus und verhalf der Idee vor dem Ersten Weltkrieg in den französischen Gewerkschaften zum Durchbruch. In Spanien, wo sich das neue Konzept bereits auf reiche Erfahrung stützen konnte, trugen die Schriften von *Soledad Gustavo* und *Anselmo Lorenzo* zu einer praktischen Ausrichtung bei.

In einem sehr kontroversen Diskussionsprozeß hielt die Idee einer libertären Gewerkschaftsstrategie nur langsam Einzug in die anarchistische Bewegung. Vor allem die Anhänger einer »reinen Lehre« befürchteten, daß Gewerkschaft »niemals etwas anderes sein kann, als eine legalitäre* und konservative Bewegung«, wie *Errico Malatesta* sich ausdrückte.

Diese Kritik, die vor allem auf die Gefahren der Funktionärsbürokratie hinwies, war im Rückblick auf die gemachten Erfahrungen durchaus verständlich. Sie verkannte allerdings die Innovationskraft des Konzepts und zeichnete sich angesichts der Chancen, die in dieser Idee steckten, durch konservative Phantasielosigkeit aus. Vor allem aber waren die Kritiker vom puristischen Flügel selbst ratlos, denn ihnen mangelte es überhaupt an irgendeiner Strategie. »Sie verkrochen sich«, wie Daniel Guerin schreibt, »in ihren geistigen Klöstern und verbarrikadierten sich in Elfenbeintürmen, um dort eine Ideologie zu reproduzieren, die zunehmend irrealer wurde«. Es war nur eine Frage der Zeit, bis so kluge Köpfe wie Malatesta sich zu einer differenzierteren Sichtweise durchdrangen, und so dem pragmatischeren Weg zum Durchbruch verhalfen. Die Gefahr der Bewegung, zur Sekte zu verkommen, war gebannt.

Um 1910 ist der neue Kurs allgemein akzeptiert und wird vielerorts mit Elan umgesetzt. Da die Entwicklungen und Voraussetzungen in den verschiedenen Ländern unterschiedlich waren, ergaben sich hierbei starke zeitliche Verschiebungen. In Frankreich etwa lag die Blüte des Syndikalismus sehr früh, während sie in Deutschland, den Niederlanden, Portugal und Italien erst nach dem Ersten Weltkrieg einsetzte. In den USA und einigen Ländern Lateinamerikas prägte er die Gewerkschaftsbewegung ohne Unterbrechung von der Jahrhundertwende bis in die vierziger Jahre, wohingegen er in Schweden einen landestypischen Sonderweg beschritt, der bis heute fort dauert. In Spanien, wo der Anarchosyndikalismus 1936 schließlich zur praktischen Umsetzung gelangte, erfuhr das Konzept seine differenzierteste Modernisierung. Populäre Autoren wie *Ricardo Mella*, *Eleuterio Quintanilla* oder *Isaac Puente* trugen zu einer weiten Verbreitung der Ideen bei, für die eine überaus reiche Presse zur Verfügung stand. Zeitungen wie die *Solidaridad Obrera* oder das Kulturmagazin *La Revista Blanca* erreichten enorme Auflagenhöhen. Fähige Organisatoren wie *Salvador Seguí* und *Angel Pestana* beschleunigten das Wachstum, Praktiker wie *Juan Peiró* und *Buenaventura Durruti* entwickelten neue Aktionsformen. Entscheidende Impulse zu einer inhaltlichen Modernisierung, die zum Teil auch in sehr kontroversen Auseinandersetzungen vorangetrieben wurde, trugen Theoretiker wie *Orobón Fernández* und *Diego Abad de Santillán* bei. Der Deutsche *Rudolf Rocker* schließlich profilierte sich zu einem der tiefsten Denker des Syndikalismus, und noch in den sechziger Jahren arbeiteten *Helmut Rüdiger* und *Evert Arvidsson* an einer Anpassung der Idee an die Gegebenheiten des modernen Sozialstaates.

Die direkte Aktion

Eine Hinterlassenschaft der kämpferischen Gewerkschaften, die alle Zeiten überdauert hat, ist die Taktik der direkten Aktion. Sie erfreut sich ungebrochener Beliebtheit und ist auch außerhalb anarchistischer Kreise heimisch geworden.

Wie bei allen genialen Ideen liegt auch hier der Trick in der Einfachheit: Ein Problem wird *direkt* angegangen, die angestrebte Lösung zielt *direkt* auf die Ursache. Wenn Menschen hungern, bittet man nicht seinen Abgeordneten um Hilfe, sondern man gibt ihnen zu essen und nimmt es denen, die genug davon besitzen. Sind die Löhne zu niedrig, hört man auf zu arbeiten bis der Lohn wieder stimmt, statt seinen Gewerkschaftssekretär aufzufordern, mit dem Arbeitgeberverband in Verhandlungen um einen Manteltarifvertrag zu treten. Gibt es keine Schulen, so hofft man nicht auf die Kirche, den Staat oder den Sieg der Fortschrittspar-

tei bei den nächsten Wahlen, sondern gründet selbst welche. Ist der Arbeitstag zu lang, tritt man nicht einer Partei bei, der es dereinst im Parlament gelingen möge, einen Arbeitsgesetzentwurf einzubringen, sondern macht einfach früher Feierabend – überall und gleichzeitig. Solches Vorgehen hat etwas von der erfrischenden Direktheit kleiner Kinder und der Dickköpfigkeit von Menschen, die zu oft an der Nase herumgeführt wurden. Die anarchistischen Arbeiter zwischen Feuerland und Finnischem Meerbusen haben dieses Prinzip sehr geliebt und es mit viel Phantasie auf alle möglichen und unmöglichen Situationen angewandt – meist mit durchschlagendem Erfolg. Staat und Unternehmer haben es ebenso eindeutig gefürchtet. Die militantesten Anarchos machten daraus in den zwanziger und dreißiger Jahren sogar eine sehr direkte Methode der Geldbeschaffung. Fehlte es an finanziellen Mitteln zur Organisierung eines Streiks, zur Gründung einer Schule oder zur Unterstützung der Familien inhaftierter Genossen, eröffneten sie kein Spendenkonto, sondern holten es sich direkt von dort, wo es lag: von der Bank. Moralische Bedenken schienen dabei keine große Rolle gespielt zu haben, standen sie doch auf dem Standpunkt, daß das Geld der Kapitalisten ohnehin von den Arbeitern erwirtschaftet wurde. Und wo immer es ging, wurden die Gefangenen nicht durch Petitionen aus dem Gefängnis befreit, sondern eben – *direkt*.

Das ähnelt natürlich in gewisser Weise dem Denkmuster der »anarchistischen Expropriation« wie es etwa bei der Bonnot-Bande gepflegt wurde. Aber die Historiker sind sich über einen entscheidenden Unterschied einig: Die syndikalistischen Diebe waren treuherzig wie pedantische Buchhalter, und ihre »revolutionäre Ehre« gebot ihnen, nur für »die Sache« zu stehlen. Das spätere Massenidol Durruti, dessen ganzes Leben der Inszenierung einer *acción directa* glich, pflegte seiner Organisation stets Abrechnungen vorzulegen, die auf die Pesete genau stimmten. Gegenüber der Presse erklärte seine Mutter einmal, daß sie ihn jedesmal, wenn er heimlich bei ihr auftauchte, neu einkleiden mußte – weil er immer so abgerissen herumliefe.

Bis heute wirkt die direkte Aktion als Scheidemittel der Geister. Die einen erhoffen vom Staat, er möge ihre maroden Betriebe subventionieren und die Arbeitsplätze erhalten, die anderen besetzen den Betrieb und führen ihn in Selbstverwaltung weiter. Die einen beten zu Gott, er möge Kriege verhindern und Frieden bringen, die anderen blockieren Rüstungstransporte oder sabotieren den Waffenexport. Die einen wählen eine bestimmte Partei, die verhindern möchte, daß Wohnraumspekulation betrieben, Atomkraftwerke gebaut und Wale ausgerottet werden, die anderen besetzen Häuser, legen Baustellen lahm oder attackieren die Walfänger mit dem eigenen Schiff.

Die direkte Aktion ist, wie aus diesen Beispielen ersichtlich, eine *Form des Handelns* – nicht mehr. Sie läßt sich nicht überall einsetzen und schon gar nicht aus Prinzip. Sie ist weder ein Konzept, noch ersetzt sie eine Bewegung oder eine Strategie. Und ohne eine angemessene Handlungsethik wird aus diesem Mittel der Befreiung nur allzu leicht ein Werkzeug des Terrors. Richtig dosiert aber ist sie fast unschlagbar.

Die Wahl zwischen direkter Aktion und indirekter Aktion ist immer auch die Wahl zwischen Selbstvertretung und Stellvertretung, zwischen selbst handeln und handeln lassen. Selbst und direkt agieren bedeutet, geradlinig aufs Ziel zuzugehen. Das stärkt das Vertrauen in die eigene Kraft und schafft überdies unverhohlene Sympathie, denn es macht Dinge nachvollziehbar und zieht die Lacher auf die Seite der Listigen. Das dürfte erklären, warum

direkte Aktionen bei allen staatsbejahenden Strömungen wie Sozialismus, Kommunismus, Sozialdemokratie, Parteien, Kirchen und sonstigen Sekten so unbeliebt sind.

Zur Aktualität der Struktur

Vom Anarchosyndikalismus als Klassenbewegung ist heute nicht viel übriggeblieben. Das liegt in erster Linie daran, daß die Klassenbewegung überhaupt auf den Hund gekommen ist. Die Arbeiterklasse, von der sich viele fragen, ob es sie überhaupt noch gibt, ist mit Sicherheit nicht mehr der Motor sozialer Veränderung. Die große Zeit der Gewerkschaften ist vorbei. Der Wunsch nach gesellschaftlicher Umwälzung ergibt sich heute aus anderen Spannungsfeldern als ausgerechnet dem des Elends westlicher Industriearbeiter.

Deshalb versuchen modernere anarchistische Szenarien, das genial-einfache Konzept des Anarchosyndikalismus zu übertragen. Hierzu müssen sie seine Struktur von ihren historischen Bindungen lösen, denn sie ist ja keineswegs an die Form der Gewerkschaft oder die Klasse des Industrieproletariats gekoppelt. Gewiß machen auch heute noch einige Gruppen wackerer Anarchas und Anarchos in Nostalgie und halten das Banner des Proletariats hoch. Solche historisierenden Versuche erschöpfen sich aber für gewöhnlich in einem Syndikalismus ohne Gewerkschaften und einem Klassenkampf ohne Klasse. Selbst die wenigen noch funktionierenden echten Anarcho-Gewerkschaften sind sich bei allen Achtungserfolgen, die sie gelegentlich erringen, ihrer Marginalisierung* durchaus bewußt. Nur in Spanien und Schweden und gibt es heute libertäre *Gewerkschaften*, die diesen Namen verdienen.

Das Originelle am Anarchosyndikalismus aber war ja nicht, daß die Anarchisten vor hundert Jahren ihr Herz für die Gewerkschaften entdeckten, sondern daß sie einen Weg fanden, wie die Lücke zwischen Utopie und Realität zu schließen wäre. Das ganze schlüssige Zusammenspiel zwischen sofortiger Verbesserung und revolutionärer Strategie, zwischen Aufbau und Subversion, zwischen kleinen Schritten und großen Sprüngen ist das eigentlich Interessante an dieser Strategie – ihr Wesen, das auch jenseits des historischen Zusammenhanges noch heute seine Bedeutung hat. Es dürfte nach wie vor der einzig plausible Weg sein, wie eine libertäre Gesellschaft zu erreichen wäre. Ein Weg, der der großen Masse unpolitischer Menschen die Möglichkeit gäbe, die Veränderung auch herbeizuführen, deren Notwendigkeit sie möglicherweise spüren. Ein Weg, auf dem die Anarchisten ihre ungeliebte Funktion einer politischen Elite überwinden und das Risiko von Chaos, Diktatur, Krieg und Hungersnot bei der Geburt der freien Gesellschaft kalkulierbar machen könnten.

Literatur: Max Nettlau: *Anarchisten und Syndikalisten, Teil I* (= *Geschich. d. Anarchie*, Bd V) Vaduz 1985, Topos, 551 S. / Enrico Malatesta: *Anarchismus-Syndikalismus* Berlin 1978, Libertad, 40 S. / Emile Pouget: *Der Syndikalismus* Berlin o.J., *Der Syndikalist*, 16 S. / Arnold Roller: *Die direkte Aktion* Bremen o.J., Impuls, 85 S. / ders.: *Der soziale Generalstreik* Berlin o.J., 48 S. / Rudolf Rocker: *Die Prinzipienklärung des Syndikalismus* Berlin 1924, *Der Syndikalist*, 20 S. / Bertrand Russell: *Wege zur Freiheit – Sozialismus, Anarchismus, Syndikalismus* Frankfurt/M. 1971, Suhrkamp, 173 S. / G. Yvetot: *ABC des Syndikalismus* Hamburg o.J. (1973?), MaD, 20 S. / Evert Arvidsson: *Der freiheitliche Syndikalismus im Wohlfahrtsstaat* Darmstadt 1960, Die Freie Gesellschaft, 51 S. / Ahto Uisk: *Syndikalismus – eine Ideenskizze* Berlin 1985, Libertäres Forum, 37 S. / Helmut Rüdiger: *Sozialismus in Freiheit* (Aufsätze) Wetzlar 1976, Büchse der Pandora, 156 S.

»Die Weltgeschichte zeigt zu allen Zeiten,
daß die auf Unterdrückungen unmittelbar folgenden
sogenannten ›Befreiungen‹ noch lange keine wirkliche Freiheit bringen.«

- Max Nettlau -

DIE RELATIV KURZE ZEITSPANNE zwischen den beiden Weltkriegen war in der ganzen Welt eine Ära des politischen Umbruchs, eine Zeit, in der die Karten neu gemischt wurden. In diesem Übergang zur Moderne installierte sich der Kapitalismus amerikanischer Prägung, und in vielen westlichen Ländern verschwanden die Reste dessen, was man in romantischer Verklärung als monarchistische Gemütlichkeit empfunden hatte. In Rußland versuchte sich eine Alternative zu etablieren, die, wie wir gesehen haben, keine war. Zwischen diesen beiden Polen wird sich in den kommenden siebenzig Jahren die Weltgeschichte abspielen.

Die Epoche, die wir in Deutschland die »Weimarer Ära« nennen, war von einer unglaublichen Dichte an Ereignissen, Ideen und Experimenten geprägt, die Kultur, Technik, Politik, Wissenschaft und Weltanschauung gleichermaßen aufwühlten. Es schien, als ob die Menschen nach dem Schock des Ersten Weltkrieges nichts so sehr suchten wie einen radikalen Neuanfang. Diese latente Bereitschaft war diffus und grenzte nicht selten an irrationalen Wahn. Heilsverkünder aller Couleur hatten Hochkonjunktur in dieser durchgerüttelten Menschheit und hielten reiche Ernte. Am Ende setzten sich die brutalsten und fanatisiertesten durch und führten geradewegs in den nächsten großen Krieg.

Jenseits von Faschismus, Stalinismus und gewöhnlichem Kapitalismus gab es jedoch mehr als eine interessante Alternative. Die meisten von ihnen sind heute vergessen. Der Anarchismus spielte auch in diesen Jahren auf der politischen Bühne keine Hauptrolle, aber seine Alternativen zählen zu den innovativsten und sind nicht mehr zu übersehen. Aus anarchistischer Perspektive stand diese Zeit ohne Zweifel für einen enormen Aufschwung. Nicht nur ein Zuwachs an Stärke machte sich bemerkbar, sondern vor allem auch an Kreativität und Aktion. Im neunzehnten Jahrhundert hatte der Anarchismus zu keinem Zeitpunkt eine für ein Land prägende soziale Rolle gespielt, in der Zwischenkriegszeit des zwanzigsten Jahrhunderts sollte dies gleich in mehreren Ländern der Fall sein.

Machen wir also einen kurzen Streifzug durch diese zwei Jahrzehnte, bei dem wir neben der syndikalistischen Hauptströmung auch andere Stränge verfolgen werden, um landestypischen oder inhaltlichen Tendenzen nachzugehen, die bei der bisherigen Betrachtung ausgeblendet werden mußten. Einige dieser damals exotischen »Nebenlinien« sind inzwischen übrigens zu Trendsettern geworden.

Nordamerika

Das Land, das sich im Zwanzigsten Jahrhundert anschickte, seine Lebensart in alle Welt zu exportieren, gilt als die Heimat des smarten, erfolgsorientierten Unternehmertums. Der amerikanische Mythos von den unbegrenzten Möglichkeiten des *Selmademan** hat jedoch

als Kehrseite eine besonders krude* Variante des Kapitalismus hervorgebracht, mit deren Hilfe sich die Vereinigten Staaten zur führenden Industrienation machten. Das Fußvolk dieser rasanten Entwicklung bildeten die Massen billiger Arbeitskräfte, die als nahezu rechtlose Emigranten ins Land gekommen waren. Unter ihnen machten sich schon früh radikalsozialistische Tendenzen bemerkbar, die mit der starken individualistischen Tradition amerikanischen Pioniergeistes zu einer landestypischen anarchoiden Legierung verschmolzen. Besonders deutsche Einwanderer spielten hier eine wichtige Rolle, später zunehmend auch russische, schwedische, jüdische, und italienische Emigrantenkreise. Den Samen legten die deutschen Revoluzzer von 1848, die nach Amerika geflohen waren, dem »Land der großen Freiheit«.

In den Industriezentren des Ostens gibt es bereits um 1860 eine kämpferische Arbeiterbewegung, einige sehr aktive Sektionen sind in der *Internationale* organisiert. Die deutschen Sozialisten verfügen über die beste Infrastruktur. Ihre Mitglieder zählen nach Tausenden und gelten als ebenso diszipliniert wie aktiv. Sie besitzen Häuser, Druckereien, mehrsprachige Zeitungen, Verlage und kleinere genossenschaftliche Unternehmen. Ihre beliebteste Organisationsform ist der »Lehr- und Wehrverein«, eine Mischung aus linker Abendschule und Schützenverein. Selbstverteidigung schien auch dringend angeraten: Die Methoden der Unternehmer waren oft brutal, Arbeitskonflikte ließen sie gerne von mietbaren Agenten, den berüchtigten »Pinkertons«, mit dem Revolver lösen. Spezifisch anarchistische Ideen erlangen erst unter dem Einfluß von *Johann Most* größere Bedeutung, der 1883 in die USA auswandert und dort das legendäre Blatt *Freiheit* herausgibt. Dieser volkstümliche Agitator, der sich vom populärsten Sozialdemokraten Deutschlands zum überzeugten Anarchisten gewandelt hatte, verhilft den libertären Ideen auch in den USA zu einer großen Anhängerschaft. Um diese Zeit tobt ein harter Kampf um die Einführung des Achtstundentages. Am 1. Mai 1886 streiken in Chicago 80.000 Arbeiter. Es kommt zu Ausschreitungen, die auf beiden Seiten Tote fordern. Acht anarchistischen Streikführern wird daraufhin der Prozeß gemacht, vier von ihnen werden gehängt, einer begeht Selbstmord. Die drei Überlebenden kommen 1893 frei, nachdem der Gouverneur von Illinois den Schauprozeß offiziell zum Justizmord erklärt hatte. Die fünf Justizopfer, vier von ihnen deutsche Emigranten, gingen als die »Märtyrer von Chicago« in die Geschichte ein; der erste Mai ist seither der internationale Kampftag der Arbeiter.

1927 wird die Welt erneut durch amerikanische Justizmorde erschüttert: Am 23. August sterben die Italo-Amerikaner *Nicola Sacco* und *Bartolomeo Vanzetti* auf dem elektrischen Stuhl. Der Gesinnungsprozeß gegen die beiden Anarchisten, denen man die Beteiligung an einem Raubüberfall vorwarf, hatte sieben Jahre lang für Schlagzeilen gesorgt und auf allen fünf Kontinenten die größten Protestdemonstrationen ausgelöst, die die Welt bis dahin gesehen hatte. Auch Sacco und Vanzetti wurden von der amerikanischen Justiz rehabilitiert – nach genau fünfzig Jahren. 1977 erklärte der Gouverneur von Massachusetts den 23. August zum »Sacco und Vanzetti-Gedenktag« ...

Die amerikanische Justiz hat eine sehr lange Liste von anarchistischen »Märtyrern« produziert. Solch harte Verfolgung wirft ein Schlaglicht auf die Bedrohung, die die Behörden durch den Anarchismus empfunden haben müssen; die beiden ausgewählten Fälle markieren die Bandbreite der Bewegung: Vom militanten Arbeiterverein bis zur klassischen

Agitationsgruppe, zu denen Sacco und Vanzetti gehörten, war der Anarchismus in den Vereinigten Staaten präsent und prägend. Dabei spielte er eine weitaus wichtigere Rolle als etwa die sozialistische Partei, die niemals Bedeutung erlangte. Auch der Marxismus blieb in den USA eher das Hobby städtischer Intellektueller der Ostküste. Die respektlose Direktheit des Anarchismus und das libertäre Ideal eines freien Individuums schienen den rebellischen Traditionen des amerikanischen Volkscharakters eher zu entsprechen.

Es überrascht nicht, daß auch der Syndikalismus in diesem riesigen Land eine etwas andere Prägung bekam. Hier waren die klassenbewußten Arbeiter frei von sozialdemokratischer Konkurrenz, mußten sich dafür jedoch gegen mafiaähnliche Branchenkartelle behaupten, die die offiziellen Gewerkschaften fest im Griff hatten. Diese sahen in der Interessenvertretung der Arbeiter eher ein lukratives Protektionsgeschäft ohne sozialpolitische Inhalte. Die 1905 gegründeten *Industrial Workers of the World*, kurz *IWW* genannt, waren die Antwort der selbstbewußten Arbeiter auf diese Zustände. Der Rückhalt dieses Verbandes lag in den Schlüsselindustrien Stahl und Kohle, seine Stärke waren die Transportarbeiter auf Straßen, Schiene und zur See. Ihr verdankten die *Wobblies*, wie die militanten Syndikalisten im Volksmund genannt wurden, eine rasante Verbreitung im ganzen Land und auch in Übersee, wo sie einige Filialen gründeten. In der gesamten Zwischenkriegszeit gab die *IWW* in den wichtigsten Arbeitskämpfen den Ton an und brachte es in den Variationen der direkten Aktion zu wahrer Meisterschaft. Neben militanten Streiks entwickelten sie sehr effektvolle Taktiken der Blockade, des passiven Widerstands und vor allem des Boykotts, die nahtlos in die Aktionsformen der Bürgerrechts- und Protestbewegungen unserer Tage übergegangen sind. Mit Erfolg wandte die *IWW* auch das Mittel des *Label* an, eines syndikalistischen Markenzeichens für Waren, deren Konsum von den Gewerkschaften empfohlen wurde. Industriezweige, die einen arbeiterfeindlichen Kurs verfolgten, erhielten kein Label, und ihre Produkte wurden, begleitet von sehr wirksamen Publicity-Kampagnen, mit einem Boykott belegt. Der große Anklang, den die *Wobblies* unter den Wanderarbeitern, im Millionenheer der entwurzelten Arbeitslosen und den Saisonarbeitern in der kalifornischen Landwirtschaft fanden, trug zur Bildung einer spezifischen Subkultur unter *Tramps* bei, die Eingang in Mythen und Folklore fand. So ist es nicht überraschend, daß der legendäre »Märtyrer« der *Wobblies*, *Josef Hillström*, nicht nur ein berühmter Streikredner war, sondern vor allem Musiker, Dichter und Sänger. Die Popularität seiner Protestsongs war so besorgniserregend, daß auch er einem Justizkomplott zum Opfer fiel. Auf Betreiben der Kupferbosse wurde *Joe Hill*, wie ihn die Arbeiter nannten, im November 1915 hingerichtet. Auch seine typisch amerikanische Form des Protestes lebte durch Sänger wie *Woodie Guthrie*, *Pete Seeger* und die Protestsänger der 68er Generation fort und ist heute eine feste Größe im Repertoire sozialer Bewegungen.

Der spätere Niedergang der *Wobblies* ist nicht nur durch die äußerst brutale Verfolgung zu erklären, der die militante Gewerkschaft ausgesetzt war. In einem immens großen Land mit einem stetigen Überangebot von Arbeitskräften war es schwierig genug, Arbeitskämpfe zu führen und Solidarität zu wahren. Für die Durchsetzung politischer Ziele blieb da wenig Spielraum. So kam die *IWW* selten über punktuelle Aktionen hinaus. Sie blieb in erster Linie eine Organisation, die mit großer Militanz zwar einiges an den himmelschreienden Zuständen im wilden Kapitalismus Amerikas änderte, aber nicht in der Lage war, Wirtschaftskrise, Massenarbeitslosigkeit und dem aufkommenden Nationalismus der Vierziger zu begegnen.

Typisch für den amerikanischen Anarchismus war, daß die linke Dogmatik Europas kaum eine Rolle spielte. Die Trennung zwischen reinem Anarchismus, militantem Syndikalismus und sozialer Protestbewegung mit ihren rivalisierenden Theorien und Schulen hat die USA weitgehend verschont. Als herausragende Vertreterin eines solch undogmatischen Standpunktes kann *Emma Goldman* gelten, die von der zeitgenössischen Presse einmal als »die gefährlichste Frau Amerikas« bezeichnet wurde. Sie hat sich nicht unterteilt in Frau und Feministin, Anarchistin und Agitatorin, Gewerkschafterin und Philosophin, und genau deshalb war sie so geachtet. Stattdessen hat sie, wie der Titel ihrer Autobiographie verrät, ihr Leben gelebt, und das äußerst intensiv. Ihr bewegtes Schicksal, das sie zwischen Rußland, Amerika und Europa hin und her führte, machte sie schon früh zum begehrten Objekt der Medien. Als junge Fabrikarbeiterin teilt sie das typische Schicksal russisch-jüdischer Emigranten, engagiert sich für die Rechte der Frau, beteiligt sich an Streiks, agitiert für die mexikanische Revolution und wird zu einer der brilliantesten Rednerinnen Amerikas. Sie gründet ihre eigene Zeitschrift, *Mother Earth*, hält Vorträge, lebt in provozierend offenen Männerbeziehungen. Als man sie nach Rußland deportiert, stürzt sie sich in die revolutionären Ereignisse, flieht vor drohender Verfolgung nach Europa, organisiert die Gefangenenhilfe, spricht auf anarchistischen Kongressen, erlernt einen weiteren Beruf. Bei alledem schreibt sie ebenso klug wie offenerherzig über politische Themen, wobei sie ihre eigenen Erfahrungen nachvollziehbar reflektiert. Sie greift dabei auch Fragen auf, die in der männergeprägten Welt des Anarchismus tabu oder zumindestens heikel sind. Selbstverständlich finden wir sie 1936 im revolutionären Spanien wieder, und sie setzt all ihre Kraft ein, im Ausland um Unterstützung für dieses libertäre Experiment zu werben. Es ist bezeichnend, daß die Vereinigten Staaten, deren Bürgerin sie einst war, der berühmten Anarchistin die Rückkehr nie erlaubt haben. Als sie 1940 in Kanada stirbt, war die erste libertäre Blüte in Amerika schon vorüber. Immerhin fühlten sich die Vereinigten Staaten von Amerika dadurch so nachhaltig bedroht, daß sie bis auf den heutigen Tag grundsätzlich jedem Menschen ein Visum verweigern, der sich vor dem *Immigration Office* als Anhänger anarchistischer Ideen zu erkennen gibt. Es wird ausdrücklich danach gefragt.

Lateinamerika

Als die IWW nach dem ersten Weltkrieg in den Pazifikhäfen Süd- und Mittelamerikas erste Ortskartelle gründete, drang sie auf ein Terrain vor, in dem der Anarchosyndikalismus bereits Fuß gefaßt hatte. Kein Wunder, denn einzelne Länder des Subkontinents konnten auf eine lange libertäre Tradition zurückblicken. Der erste Streik in der Geschichte Mexikos fand 1865 statt, organisiert vom libertären Syndikat der Hutmacher. In Brasilien wurde 1890 eines der frühen anarchistischen Siedlungsprojekte, die Kommune *Cecilia* gegründet. Argentinien galt als das Land mit der weltweit größten Dichte anarchistischer Presse: dort erschienen über 60 libertäre Blätter in allen möglichen Sprachen, und Buenos Aires leistete sich gar den Luxus zweier anarchistischer Tageszeitungen – eine morgens, eine abends.

Das sind natürlich nur Indizien, die auf die frühe Popularität des Anarchismus in Lateinamerika schließen lassen. Seine Verbreitung war jedoch keineswegs gleichmäßig und hatte sehr unterschiedliche Ursachen. Zwar dürfte es auf dem Subkontinent kaum ein Land ohne libertäre Spuren geben, aber während man in Mexiko, Argentinien, Uruguay oder

Kuba von wirklich starken Traditionen sprechen kann, finden wir in Brasilien, Chile, Peru, Bolivien, Costa Rica oder Paraguay bestenfalls zeitweise und regional interessante Ansätze. In Argentinien wiederum ist die Kraft des Anarchismus eindeutig in den Einwanderungsbewegungen um die Jahrhundertwende zu suchen, während seine Wurzeln in Mexiko bis ins hausgemachte Elend der indianischen Ureinwohner reichen. Unterschiedlich stark wirkten sich auch die Bindungen an das sogenannte »Mutterland« Spanien aus, das seinerseits intensiv vom anarchistischen Virus befallen war. Diese Bindungen waren zu Kuba und Mexiko bedeutend stärker als etwa zu Argentinien. Mexiko ist überdies ein Land mit ausgesprochen rebellischen Traditionen. Besonders die landlosen indianischen Kleinbauern haben immer wieder rebellierte und tun dies bis heute. Dabei haben sie, ohne »Anarchisten« zu sein, Aktions- und Lebensformen hervorgebracht, die kaum anders als libertär zu nennen sind. Als in der Agrarrevolution vor dem Ersten Weltkrieg der Bauerngeneral *Emiliano Zapata* die Indios zum Sturm auf die Hauptstadt führte, geschah dies nicht zufällig unter der libertären Losung »Land und Freiheit«. Zapata stand in regem Kontakt zu den Brüdern *Flores-Magón*, den hervorragendsten Köpfen der anarchistischen Bewegung Mexikos. Gewisse Analogien mit Machnos ukrainischer Bauernguerilla fallen hier geradezu ins Auge.

In der Zwischenkriegszeit jedoch war Argentinien das mit Abstand interessanteste lateinamerikanische Beispiel für die Blüte des Anarchismus.

Bei aller Vorsicht gegenüber Superlativen dürfte Argentinien das Land gewesen sein, in dem der Anarchismus seinen bisher höchsten Grad an Popularität erreichte. In dieser sehr europäisch geprägten Republik hatte sich schon 1901 die anarchosyndikalistische *Federación Obrera Regional Argentina* gegründet, die bis zur Ära des Peronismus* in den 40er Jahren stets die Mehrheitsgewerkschaft stellte. Vielen Neueinwanderern, die 1914 33 Prozent der insgesamt acht Millionen Einwohner ausmachten, wurde diese FORA zur politischen Heimat. In ihr organisierte sich der Industriearbeiter ebenso wie der Taxifahrer oder der Gaucho in der Pampa. Das riesige Land zwischen Chaco, Anden und Kap Hoorn wurde mit einem Netz von Syndikaten überzogen. Als 1904 Syndikalistinnen und Anarchistinnen zur Demonstration riefen, zogen 70.000 Menschen durch die Straßen der Hauptstadt, die noch keine Million Einwohner zählte. Argentinische Historiker schätzen, daß zur Zeit des Ersten Weltkrieges jeder zehnte Erwachsene organisierter Libertärer war oder anarchistischen Ideen anhing. Die Delegierten der FORA konnten unangemeldet beim Präsidenten der Republik erscheinen, um ihm die Meinung zu sagen – niemand hätte gewagt, sie zurückzuweisen.

Diese starke Bewegung baute auf einer langen und soliden Vorarbeit zahlreicher anarchistischer Gruppen auf, die seit Jahrzehnten im Lande wirkten. Bekannte Denker wie *Enrico Malatesta*, *Pietro Gori* und *Luigi Fabbri* hatten am Rio de la Plata gelebt und gelehrt und der libertären Kultur dort einen sehr lebendigen, sehr italienischen *touch* gegeben. Spanier, Deutsche, Polen, Russen, Balten taten das ihrige dazu, daß der argentinische Anarchismus bunt blieb.

Diese Vielfalt schien indes einer einheitlichen Strategie im Wege zu stehen, denn der argentinische Anarchismus blieb von einer tiefen und unheilvollen Spaltung beherrscht. Man könnte meinen, der organisierte Syndikalismus sei in diesem Land zu früh losgeprescht – bevor nämlich die Debatte um die richtige Strategie zu einem breiten Konsens geführt hatte.

Während ein libertärer Flügel den gewerkschaftlichen Weg beschritt und programmatisch beschloß, daß »der Generalstreik die Basis des wirtschaftlichen Kampfes und der Streik eine Schulung zur Rebellion« zu sein habe, beharrte der andere auf anarchistischem Skeptizismus: Er hielt jede Gewerkschaft für zahm und kompromißlerisch. Der alte Streit darüber, ob das System an den staatlichen Organen oder der wirtschaftlichen Basis anzugreifen sei, brach nach dem ersten großen Generalstreik in aller Härte aus: Man konnte sich nicht darüber einigen, ob er nun ein Sieg oder eine Niederlage war. Fortan wurde polemisiert, und man ging zunehmend getrennte Wege. Während das FORA-Blatt *La Protesta* zu Kundgebungen, Streiks und Boykotten aufrief, sah sich die Leserschaft von *La Antorcha*, eher zu Gefangenenbefreiung, Sabotageaktionen oder »revolutionären Enteignungen« animiert. Aus dieser Ecke kam übrigens auch der skurrile* Plan, den Kapitalismus durch den massenhaften Umlauf von Falschgeld in die Knie zu zwingen, wobei es nicht einer gewissen Ironie entbehrt, daß die allerbesten »Blüten« heimlich in der Druckerei des Staatsgefängnisses von Punta Carreta hergestellt wurden. Trotz aller Härte, mit der diese ideologischen Grabenkämpfe ausgetragen wurden, taten sie der wachsenden Popularität des Anarchismus in Argentinien keinen Abbruch. Der anarchophile Durchschnittsporteño* interessierte sich nicht übermäßig für anarchistische Glaubensfragen; er schien selbst zu wissen, wann Friedfertigkeit angesagt war und wann es Zeit wurde, die Faust aus der Tasche zu ziehen.

Das war zum Beispiel zur Jahreswende 1918/19 der Fall gewesen, als es in Buenos Aires zu dem erwähnten bewaffneten Generalstreik kam, der sich vierzehn Tage lang mit schweren Kämpfen hinzog. Der für südamerikanische Verhältnisse geringfügige Anlaß – Polizisten hatten das Feuer auf einen anarchistischen Trauerzug eröffnet – reichte diesmal zur Explosion des Zorns. Unter dem Eindruck der Russischen Revolution und meuternder Matrosen in Deutschland ging es den Industriearbeitern von Buenos Aires jetzt nicht mehr um irgendwelche Forderungen, sondern um den Besitz der Fabriken, um die soziale Revolution. Seit 1905 hatte die FORA bereits den freien Sonntag, das Streikrecht, Renten, Unfallkassen, Arbeitslosengeld und Arbeitszeitverkürzungen erstritten und fragte sich, ob sie damit ihrem eigentlichen Ziel näher gekommen sei. Diesmal wollten es die Syndikalisten wissen und riefen zum Umsturz. Das Echo war enorm, das Land wurde lahmgelegt und die Revolte griff um sich. Wichtige strategische Punkte und zahllose Fabriken wurden besetzt, unter ihnen der größte Schwerindustriekomplex des Landes, die *Vasena*-Werke. Aber gegen Armee, Polizei und die halbfaschistischen Banden der *Liga Patriótica* konnten sich die spärlich bewaffneten Arbeiter nicht lange halten. Dennoch gab die Regierung nach, bestrafte die Polizisten, ersetzte den Gewerkschaften ihre Schäden und erfüllte eine Reihe alter Forderungen – ein überaus kluger Akt der Staatskunst des populistischen Präsidenten *Yrigoyen*. Der hatte klar erkannt, daß andernfalls ein Putsch der Militärs oder die anarchistische Revolution auf der Tagesordnung gestanden hätte. Es erstaunt nicht, daß dieser Schachzug die Anarchisten entzweite.

Noch einmal vereint waren sie, als die FORA 1921/22 im fernen Patagonien einen Landarbeiterstreik organisierte, der schnell in einen allgemeinen Aufstand umschlug. Hier, im dünn besiedelten kalten Süden, auf den Ländereien wallisischer Schafzüchter, arbeiteten überwiegend chilenische Wanderknechte und europäische Emigranten unter schauerhaften Bedingungen. Fast alle waren gewerkschaftlich organisiert. Die rebellierenden *peones* zogen

nun von Estancia zu Estancia, proklamierten in jedem Dorf den *comunismo libertario* und vertrieben mit Leichtigkeit die ohnehin schwach vertretene staatliche Autorität. Aus einem Gebiet, halb so groß wie Deutschland, flohen die Besitzenden. Die Revolutionäre konnten ihr Glück kaum fassen! Während die einen eine permanente *fiesta* feierten, begannen andere, sich konstruktiveren Plänen zuzuwenden. Aber nach anfänglichem Zaudern kehrte die Staatlichkeit zurück: Auf Druck der einflußreichen Mitglieder des *Country Club* sandte die Regierung in Buenos Aires ein Expeditionskorps aus. Zwar hatten die Anarchisten neben Staat und Privatbesitz auch die Armee für abgeschafft erklärt, aber das 10. argentinische Regiment unter *Coronel Varela* störte sich nicht daran. Es machte kurzen Prozeß und hinterließ 1800 Tote.

Der Anarchismus in Argentinien aber ließ sich nicht so einfach erledigen wie der patagonische Aufstand; seine Wurzeln reichten zu tief und er überlebte bis heute. Daß er so viele, so langwierige und so grausame Diktaturen überstehen konnte, liegt gewiß auch an seiner einzigartigen Volkstümlichkeit. Jenseits aller politischen Tageskämpfe entstanden hier Werte, die sich tief ins Unterbewußtsein der nationalen Identität gruben. Anarchisten hatten Bibliotheken, Schulen, Kinderhorte und Volksküchen organisiert, Kooperativen aufgebaut, Theater übers Land geschickt. Sie hinterließen ihre Spuren in Poesie und Musik, und umstürzlerische Vokabeln mischten sich in Tangos und Zambas, die von den beliebten *payadores** auf jedem Fest gesungen wurden. Ihre folkloristischste Kreation aber blieb der Typ des *linyera*: ein umherziehender Agitator mit wallendem Haar und langem Bart, zu gleichen Teilen Gaucho, Vagabund und Gelehrter. Mit Büchern, Gitarre und Pferd zog er durch die Pampa, um den Leuten Lesen, Schreiben und das ABC des Anarchismus beizubringen. Eine für die Zwischenkriegsepoche geradezu typische Figur, deren Pendant* wir damals auch in Thüringen oder der Extremadura hätten begegnen können.

1929 schlossen sich auf einem Kongreß in Buenos Aires vierzehn libertäre Gewerkschaftsverbände Mittel- und Südamerikas zur ACAT zusammen, der *Kontinental-Amerikanischen Arbeiter-Assoziation*, einer Untergruppierung der in Berlin ansässigen IAA. Noch stand der Anarchismus Lateinamerikas in kräftiger Blüte, noch schien es möglich, die sich abzeichnende Gefahr des Faschismus zu ersticken. Aber die entscheidenden Schlachten wurden anderswo geschlagen und verloren. Obwohl nur indirekt betroffen, überstand die libertäre Bewegung des Subkontinents die Jahre des Naziterrors auch nicht viel besser als die europäische. Die tiefe Krise, in der sich der Anarchismus nach dem zweiten Weltkrieg wiederfand, setzte mit einigen Jahren Verzögerung auch dort mit voller Wirkung ein. Die zeitweilige Belebung durch die Flüchtlinge der Spanischen Revolution war im Grunde nichts weiter als das Echo einer Niederlage. Es konnte nicht verhindern, daß der libertäre Diskurs in den Zeiten des kalten Krieges kein Thema mehr war.

Die italienischen Fabrikräte

Generelles Alkoholverbot und strenge Selbstdisziplin hatten sich die Arbeiter auferlegt, die im Sommer 1920 in Norditalien die Metallbetriebe besetzten, um sie in eigener Regie zu übernehmen. Bewaffnete Patrouillen sicherten die großen Fabriken von Mailand und Turin, die man mit Laufgräben und Maschinengewehren in wahre Festungen verwandelt hatte. Da sich die meisten Ingenieure und Vorarbeiter der Selbstverwaltung verweigerten, organisier-

ten sogenannte »Arbeiterkomitees für Technik und Verwaltung« den Produktionsablauf. Ab nun bestimmten die Fabrikräte den Kurs der Branche. Da das Experiment auch auf andere Wirtschaftszweige übergriff, konnten die selbstverwalteten Betriebe in eine direkte solidarwirtschaftliche Kooperation treten: Erz und Kohle wurde in Gemeineigentum überführt, und sogar die Banken spielten zunächst mit. Als diese sich später abwandten, gaben die Räte eigene Zahlungsmittel heraus.

Zu diesem Experiment kam es zweifellos unter dem Eindruck der Russischen Revolution, die vom italienischen Proletariat einschließlich der Anarchisten begeistert gefeiert wurde. Eine regelrechte Räte-Euphorie setzte ein. Schon im Februar 1919 hatte der italienische Metallarbeiterverband FIOM die Einrichtung betriebsinterner »Arbeiterkommissionen« erkämpft. Sie sollten sich, so hoffte man, durch Streiks, Besetzungen und direkte Aktionen schrittweise in Fabrikräte umwandeln, die in der Lage wären, die Produktionsmittel zu sozialisieren. Daraufhin sperrt im August 1920 das Patronat* die Arbeiter aus, die antworten mit der generellen Besetzung der Betriebe. Dieser Zustand währte einige Wochen und fand in Rom sein Ende in Verhandlungen, bei denen die Rückgabe der Fabriken mit dem Versprechen erkaufte wurde, eine Arbeiterkontrolle einzuführen. Der reformistische Mehrheitsflügel der Gewerkschaft stellte das als großen Sieg hin, die radikalen Kräfte waren fassungslos. Der Triumph war in greifbare Nähe gerückt und wurde um nichts verspielt. Mit Recht bemerkte Malatesta, daß man sich kaum eine günstigere Gelegenheit zur sozialen Revolution hätte wünschen können: die Regierung schwach, die Bourgeoisie verunsichert, die Menschen radikalisiert durch Krieg und Hunger, die heimgekehrten Soldaten geschult im Umgang mit Waffen und die Schlüsselindustrie in den Händen der Arbeiter. Wie zutreffend diese Einschätzung war, bewies zwei Jahre später Mussolini, dem mit nur vier von diesen Druckmitteln der italienische Staat wie eine reife Pflaume in den Schoß fiel.

Nach Auflösung der Fabrikräte kam es zum endgültigen Bruch zwischen dem reformistischen italienischen Gewerkschaftsverband und den Anarchosyndikalisten, deren 1914 gegründete *Unione Sindacale Italiana* rund eine halbe Million Mitglieder zählte. Sie hatte die Besetzungen aktiv unterstützt, und nachdem sich die Wogen geglättet hatten, stellte der Staat über 80 Libertäre unter Anklage. Bis auf den USI-Vorsitzenden *Armando Borghi* und *Errico Malatesta*, der die anarchistische Tageszeitung *Umanità Nova* herausgab, wurden alle freigesprochen. Zwar konnte man auch diesen beiden nichts Strafbares anhängen, aber sie galten, wohl nicht ganz zu unrecht, als gefährliche Elemente; man behielt sie vorsichtshalber noch acht Monate hinter Gittern. Tragischer verlief das Schicksal des jungen Turiner Intellektuellen *Antonio Gramsci*, dem eigentlichen geistigen Vater des italienischen Rätmodells. Dieser von anarchistischen Ideen stark beeinflusste Linkssozialist entwickelte in seinem Wochenblatt *Ordine Nuovo* eine eigenständige Rätetheorie. Obwohl Mitglied der Sozialistischen Partei, vertrat er die These, daß die direkte Arbeitermacht sowohl den Syndikalismus als auch Parteien und politische Gruppen überflüssig machen würde. Dabei glaubte er noch, daß sich derzeit in Rußland genau dies vollziehe. Die heißen Debatten, die sich Sozialisten, Syndikalisten, Räteanhänger und Anarchisten damals über den wahren und unwahren Charakter der Räte lieferten, mögen uns heute vielleicht etwas überspannt erscheinen. Entscheidend jedoch war, daß aus dieser Diskussion ein grober Konsens entstand, der zu einer gemeinsamen Plattform, zu einheitlichem Handeln und einem großen sozialen Experiment

führte. Es entstand eine Art libertärer Einheitsfront, die bewies, daß antiautoritäre Ideen auch außerhalb des Anarchismus eine Basis fanden und – was entscheidend war – in der Arbeiterschaft lebhaft Resonanz hervorriefen. Der Staat machte Gramsci zum Sündenbock der Unruhen und ließ ihn büßen. Nach fast zehnjähriger Einzelhaft starb er im Gefängnis. Ihres kritischsten Kopfes beraubt, wurde die Sozialistische Partei schon im folgenden Jahr zur leichten Beute der moskauhörigen Kommunisten: Sie inszenierten eine Spaltung, aus der 1921 die Kommunistische Partei Italiens hervorging.

Bezeichnend für die politische Wirrnis jener Tage ist der Versuch eines bolschewistischen Abgesandten, die Inhaftierung von Borghi und Malatesta zu nutzen, um die USI zu kaufen. Er bot 300.000 Lire an, falls die Anarchosyndikalisten ihren Vorsitzenden abwählten und sich dem reformistischen Dachverband anschließen. Lenin glaubte, auf diese Weise das anarchistische Element eindämmen und gleichzeitig über eine starke oppositionelle Fraktion im Zentralverband verfügen zu können, die er auf Moskauer Kurs zu trimmen hoffte. Zuvor nämlich war in Rußland der Versuch gescheitert, die anarchosyndikalistische Internationale zu umwerben und vor den eigenen Karren zu spannen. Sie sollte – angesichts des weltweiten Mangels an kommunistischen Gewerkschaften – zum Beitritt in die »Rote Gewerkschaftsinternationale« bewegt werden, einem Konstrukt, an dem man in Moskau seit Jahren laborierte, um es international zum Werkzeug der russischen Interessen zu machen. Die zahlreichen Anarchisten, die 1920 und 1921 als Delegierte in Rußland weilten, sahen sich jedoch kritisch um und brachten ernüchternde Berichte nach Hause, die am wahren Charakter der Bolschewiki keinen Zweifel ließen. Auch die USI ging nicht auf das Manöver ein.

Europa

Das Experiment der italienischen Fabrikräte steht hier stellvertretend für das politische Klima der Zwischenkriegszeit in Europa. Natürlich ist es nur ein Beispiel. Auch in anderen Ländern, ja sogar in Italien, kam es zu zahlreichen weiteren Gärungen, Experimenten, Erschütterungen. In allen zeigte sich die Hoffnung, mit der die Zwischenkriegszeit begann. In Deutschland und Ungarn entstanden Räterepubliken, Unruhen in Polen, Finnland und auf dem Balkan standen im Zeichen gesellschaftlicher Emanzipation, in Frankreich, Spanien und Portugal brachen soziale Konflikte auf und selbst in braven Gegenden wie Großbritannien und Skandinavien machte sich eine zunehmende Sympathie mit den Bewegungen bemerkbar, die eine freie soziale Ordnung anstrebten.

Was den Anarchismus angeht, so stehen diese Jahre jenseits aller spektakulären Experimente für ein stetiges Anwachsen und die innere Festigung der Bewegung. In vielen Ländern können die Libertären jetzt legal auftreten und ihre Ideen öffentlich verbreiten. Allenorts entstehen Gruppen, Zeitungen, Föderationen. In Bulgarien, Portugal, Österreich, Polen und der Tschechoslowakei verschafft sich der Anarchismus zunehmend Gehör. Und überall das gleiche Bild: Die erste Euphorie über die Russische Revolution verfliegt, gefolgt von einem Prozeß der eigenen Konsolidierung, der schon bald an die Grenzen stößt, die ein neuer Gegner diktiert: der Faschismus. In einigen Ländern stramm national geprägt, in anderen eher rassistisch, sozialchauvinistisch, gewerkschaftlich oder religiös, breitet er sich in den zwanziger Jahren in ganz Europa aus. In einigen Ländern kommt er sehr früh an die Macht, in anderen verzögert sich seine Ausbreitung um viele Jahre. Das Gemeinsame aller faschis-

toiden Spielarten ist, daß sie erklärte Gegner der Freiheit sind und unversöhnliche Feinde einer selbstbewußten, kämpferischen Arbeiterschaft. Mithin wird der Faschismus in Europa zum Gegner Nummer eins der Anarchisten.

Einer, der diese Gefahr früh erkannte und schon 1920 auf eine Einheitsfront gegen Rechts hinzuwirken versuchte, war der unermüdliche Malatesta. Als die antifaschistische Allianz 1922 endlich zustande kam und einen Generalstreik proklamierte, waren Mussolinis Schwarzhemden bereits zu stark. Ihr »Marsch auf Rom« war nicht mehr aufzuhalten, und der Duce, auf den der Anarchist *Anteo Zamboni* 1926 ein erfolgloses Attentat verüben sollte, wurde zum ersten faschistischen Diktator. Dieser krankhafte Egomane, der sich bis 1914 als Sozialist verstand und gelegentlich auch versucht hatte, sich bei Anarchisten anzubiedern, war Malatesta übrigens 1913 persönlich begegnet. Das Urteil des alten Anarchisten über den damaligen Herausgeber des Sozialistenblattes *Avanti* war eindeutig: »Ich habe mit diesem Menschen nichts gemein.«

Als Polizei und Faschisten 1922 den Generalstreik blutig unterdrückten, wurde auch das Bild Malatestas öffentlich verbrannt. Der populäre Anarchist war den neuen Machthabern ein rotes Tuch. Als er 1919 sechsunsechzigjährig nach Italien zurückgekehrt war, jubelte ihm die Volksmenge zu, und der liberale *Corriere della Sera* bezeichnete ihn als »eine der größten Persönlichkeiten des italienischen Lebens«. Zusammen mit anderen Oppositionellen wurde er jetzt erneut verhaftet, aber ohne Gerichtsverhandlung wieder freigelassen. Mit siebzig Jahren nahm er seinen Beruf als Elektriker wieder auf und lehnte es ab, ins Exil zu gehen. Bis zu seinem Tode hielten ihn die Behörden unter Hausarrest, wo er noch einige für die Programmatik des Anarchismus bedeutende Aufsätze verfaßte. Als er 1932 starb, trauerte die halbe Nation um den unbeugsamen alten Mann. Der Hafen von Genua erstarb unter dem minutenlangen Heulen der Schiffs- und Fabriksirenen.

Ähnlich wie Emma Goldman ist Errico Malatesta oft und gerne als exemplarischer Anarchist dargestellt worden. Auch wenn stets etwas Verklärung mit im Spiel ist, wenn abenteuerliche Lebensläufe den Hintergrund eines Menschen abgeben, so kann man diesem Kompliment kaum widersprechen. Malatesta zeichnete sich in der Tat durch eine hohe persönliche Integrität aus, die ihn zum Vorzeiganarchisten geradezu prädestinierte. Obwohl er zu einer berühmten Figur wurde, hat er den Rummel um Personen zutiefst gehaßt. Als er einmal als »Bakunist« bezeichnet wurde, entgegnete er gereizt: »Wir folgen Ideen, nicht Männern.« Im Gegensatz zu Bakunin oder Kropotkin, die im Grunde immer konvertierte Aristokraten blieben, lebte der Bauernsohn Malatesta, der »für die Revolution« sein Medizinstudium aufgab, ausschließlich von seiner Hände Arbeit. Diese Revolution schürte er nach Kräften in Italien, England, Frankreich, Argentinien, Kuba, in den USA, der Schweiz und sogar in Ägypten. Er floh in einer als Nähmaschine deklarierten Stückgutkiste nach Buenos Aires und entwich in einem Ruderboot von der Gefängnisinsel Lampedusa. Mehr als zehn Jahre verbrachte er in Untersuchungshaft, ohne jemals rechtskräftig verurteilt zu werden. Seine klaren Analysen brachten komplizierte Sachverhalte auf den Punkt, und als Redner war er ebenso beliebt wie als Autor populär. Ganze Generationen einfacher Menschen fanden durch seine wohlfeilen und leichtverständlichen Broschüren, in denen die Arbeiter Carlo und Luigi oder die Bauern Giorgio und Pepino im Zwiegespräch soziale Fragen erörtern, Zugang zur Ideenwelt des An-

archismus. Sie erschienen in allen möglichen Sprachen, erreichten Massenauflagen und sind noch heute ungetrübt genießbar.

Große Sympathien heimste Malatesta auch durch seine politische Offenheit ein. Obgleich er sehr entschieden Stellung beziehen konnte, hatte er für ideologische Fraktionen nichts übrig. Wie wenige besaß er die Gabe, das Gemeinsame zu entdecken und vermittelnd zu wirken. Sein Anarchismus war ein »Anarchismus ohne Adjektive*«; statt Formeln zu folgen, zog er es vor, sich sein eigenes kritisches Urteil zu bilden und, wenn nötig, umzudenken. Angesichts starrköpfiger Dogmatiker, wie sie auch im Anarchismus nicht selten vorkommen, hielt er es mit seinem Freund *Saverio Merlino*, der geschrieben hatte: »Die Menschheit marschiert nicht auf einem einzigen Weg und nach der Schulrute ihrem Ziele zu. Erwarten wir viele Überraschungen und vertrauen wir nicht zu sehr unserer eigenen Phraseologie.«

Exotica

Unweit von Seoul befindet sich das Museum der Nationalen Unabhängigkeit. In der großzügigen Anlage ist eine ganze Abteilung dem »heroischen Kampf der Anarchisten in Korea« gewidmet, an deren Eingang eine überlebensgroße Bronzestatue von *Kim Jwa Jin* steht, dem »koreanischen Machno«. Dessen Bauernguerilla befreite in den zwanziger Jahren die Hälfte der mandschurischen Provinz Fu Kien, unter deren 15 Millionen Einwohnern sie den Aufbau eines dörflichen Gemeinwesens nach den Prinzipien der Koreanischen Anarchistischen Föderation vorantrieb. Der Befreier wurde 1930 von einem Agenten Stalins ermordet; die Volksarmee ging im Widerstand gegen die japanische Invasion unter und mit ihr das libertäre Experiment.

Der koreanische Anarchismus führt seine Wurzeln tief in die Traditionen der eigenen Kultur zurück und datiert ihren Beginn auf das Ende der Lee-Dynastie, als der rationalistische Philosoph *Yui Hyan Won* Anfang des 18. Jahrhunderts das egalitäre *Kyun-Jeon* System zur Landreform entwickelte, um damit das Ende des Feudalismus einzuläuten. Solche libertären Traditionen entstanden völlig unabhängig vom abendländischen Denken oder den sozialen Kämpfen Europas. Erst nach der Öffnung der asiatischen Nationen kamen um die Jahrhundertwende die Ideen des westlichen Anarchismus nach Japan, China und Korea. Es handelte sich dabei meist um Exportware: Zahlreiche Intellektuelle, die in Paris, London, Rom oder Berlin studierten, wurden zu begeisterten Adepten der Lehre und versuchten nach ihrer Rückkehr eine – oftmals unkritische – Verpflanzung in ihre Heimat. So erlebte etwa Japan um 1905 einen regelrechten Kropotkin-Boom. Erst in der Auseinandersetzung mit eigenen freiheitlichen und rebellischen Traditionen kam es teilweise zu einer Synthese, die in manchen Ländern zum Ausgangspunkt einer eigenständigen anarchistischen Bewegung wurde. Auffallend aber blieb stets der Versuch, die nationale Variante in Analogie zur europäischen Entwicklung zu sehen. So wird beispielsweise der koreanische Philosoph *Chung Dasan* (1760 – 1833), der mit dem *Yeo-Jeon* System ein dörfliches Selbstverwaltungsmodell anarchokollektivistischen Zuschnitts entwickelte, gerne als der »koreanische Godwin« bezeichnet. Und die Bauernrevolten, die zwischen 1867 und 1894 dreiundfünfzig Landkreise befreiten, in denen die Hälfte der Getreideproduktion des Landes kollektivwirtschaftlich erbracht wurde, gelten unter koreanischen Libertären als Vorläufer der Spanischen Revolution.

Im Vergleich zum europäischen Anarchismus nehmen diese Bewegungen oft bizarre Formen an. Klare Grenzen zwischen nationaler Befreiung und konfuzianischem Hierarchiedenken lassen sich oftmals schwer erkennen. So findet sich im Shanghaier Exilkabinett des späteren koreanischen Premierministers *Syngman Rhee* 1919 ein anarchistischer Minister namens *Yu Rim*, und 1946 spaltet sich aus der libertären Bewegung gar eine »Anarchistische Partei« ab, die nach den Wahlen fünf Abgeordnete ins Parlament bringt. Solche Indizien lassen auf einen recht starken Rückhalt der koreanischen Anarchisten schließen, die seit der Jahrhundertwende mit zahllosen Gruppen, Zeitungen und auffallend vielen schwarzen Fahnen die gleiche plakative Propaganda betreiben, wie sie auch im Westen üblich ist. Das große Prestige aber, von dem der koreanische Anarchismus noch heute zehrt und der ihm den kuriosen Ehrenplatz im Nationalmuseum bescherte, gründet sich auf der Rolle, die Anarchisten zwischen 1931 und 1945 im Kampf gegen die japanischen Besatzer spielten. Im Mutterland ebenso wie im Exil organisierten sie einen empfindlichen Widerstand, der von Guerillagruppen bis zu Attentaten auf japanische Generäle reichte.

Hierzulande ist der koreanische Anarchismus selbst unter belesenen Libertären eine unbekanntere Größe. Und Korea steht hier nur als Beispiel für andere Länder, die ähnliche Entwicklungen vorweisen können. Im Allgemeinen ist Anarchismus in Asien für westliche Anarchos eher ein Stück Exotik als ein ernstzunehmendes Thema. Dabei könnte man über die Rolle der japanischen *Meji-Sozialisten* im Spannungsfeld zwischen Sozialdemokratie und Anarchismus vor dem Ersten Weltkrieg ebenso trefflich disputieren wie über die Auseinandersetzungen zwischen den Libertären und Marxisten Europas in der ersten oder zweiten Internationale. Unser eurozentrisches* Weltbild jedoch verfährt recht gnadenlos mit solchen »Exotica«. Das führt leicht dazu, den Einfluß zu übersehen, den die libertären Bewegungen Asiens in der Zwischenkriegszeit, besonders in den Wirren des chinesischen Bürgerkrieges und der japanischen Aggressionen, ausübten. In China beispielsweise erschöpfte sich dieser Einfluß nicht in dem philosophischen Disput, der die Kreise fortschrittlicher Intellektueller erfaßte, zu denen übrigens auch der junge *Mao Tse-Tung* zählte, der vor seiner Karriere als Parteikommunist einer sogenannten »weichen Linie« des chinesischen Anarchismus angehörte. Das Echo libertärer Ideen reichte weiter und hinterließ auch dauerhaftere Spuren. So wurden etliche Schriftsteller des Landes zu veritablen Libertären, etwa der große chinesische Literat *Pa Chin*. Die anarchistische Agitation erfaßte insbesondere die Arbeiterschaft in den Industriezentren; Schanghai wurde zeitweise zu einer Drehscheibe libertärer Aktivitäten. Aus Berichten von asiatischen Anarchistenkongressen jener Tage geht zum Beispiel hervor, daß die in libertären Kreisen weltweit propagierte Kunstsprache *Esperanto* damals unter den Delegierten als gängige Verkehrssprache benutzt wurde. Selbst im ultraautoritären Japan schien der Tennō-Staat die anarchistischen Umtriebe als Bedrohung empfunden zu haben. So nutzte die Militärpolizei das Chaos nach dem großen Erdbeben von 1923, um mit den militanten Libertärsozialisten abzurechnen, zu denen übrigens zahlreiche koreanische »Gastarbeiter« zählten. Sie inszenierte ein Massaker, bei dem auch die bekannte japanische Anarchistin *Ito Noe* und ihr Lebensgefährte *Ôsugi Sakae* den Tod fanden. Dennoch sah sich die japanische Bewegung Ende der zwanziger Jahre in der Lage, große Mobilisationen gegen den Militarismus oder für Sacco und Vanzetti zu organisieren.

Auch wenn der chinesische Mao-Kommunismus, der Imperialismus Japans und die folgende Amerikanisierung im pazifischen Raum den libertären Aufbruch Asiens stoppten, konnten sie doch die Bewegung nicht ausrotten. Nur ein Jahr nach der demokratischen Öffnung Koreas konnte die wiederauferstandene Anarchistische Föderation des Landes 1988 mit einem großen, internationalen Kongress demonstrieren, daß ihre Ideen auch vierzig Jahre Illegalität überstehen konnten.

Weniger exotisch aber ebenso unbekannt präsentiert sich die anarchistische Bewegung in *Australien*, die 1986 zu einer fast offiziösen internationalen Geburtstagsparty einlud. Hundert Jahre zuvor war es in Melbourne als Reaktion auf den Justizmord von Chicago zu Unruhen gekommen, in deren Folge sich die ersten »*Anarchist Clubs*« bildeten. Die Bewegung war der Nordamerikas sehr ähnlich, obwohl in Australien – infolge der Bindungen ans britische »Mutterland« – die Rolle der Gewerkschaften und der sozialistischen Partei eher von europäischem Zuschnitt war. Die meisten Anarchisten entstammten der Arbeiterbewegung und hatten einen soliden sozialistischen Hintergrund. Anarchosyndikalistische Praxis verfiel hier weit mehr als die reine anarchistische Philosophie. Während der ersten Jahrzehnte spielten die Libertären eine Art Oppositionsrolle in den australischen Gewerkschaften, später bereichert durch den Einfluß der IWW, der über die australischen Seehäfen auf den fünften Kontinent gelangte. Die Bewegung brachte einige populäre Gestalten hervor, wie *William Lerne*, der 1892 den vielgelesenen Roman »*Workingman's Paradise*« schrieb oder den talentierten und wortgewaltigen Organisator *J. W. Fleming*. Beim Kriegseintritt Australiens 1914 bildeten die Anarchisten die einzige ernstzunehmende antimilitaristische Opposition, wobei das große Engagement von Frauen besonders auffällig war.

Immer wieder gab es auch libertäre Intellektuelle, von denen sich einige anschickten, die freiheitlichen Wurzeln zu untersuchen, die die sanften Lebenszusammenhänge der australischen Ureinwohner auszeichnen, deren archaische Gesellschaft auf gegenseitiger Hilfe aufbaut und keine Herrscher kennt. Diese *Aborigines* rückten durch die Verfolgungen, denen sie durch die weißen Eindringlinge ausgesetzt waren, zunehmend in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit und bilden heute ein wichtiges Feld libertären Engagements. Auf der anderen Seite bildete auch der traditionell-australische Habitus des unabhängigen und obrigkeitsfeindlichen *Outback*-Pioniers, der von jeher Elemente einer ebenso individualistischen wie rebellischen Dickköpfigkeit aufwies, einen guten Nährboden für libertäre Ideen und begünstigte die Entwicklung der Bewegung. Die Identität des weißen Australien entstand schließlich aus einer Strafkolonie! Das klassische Einwanderungsland wurde seit der Jahrhundertwende ungezählten Immigranten zur neuen Heimat, unter ihnen viele politisch Verfolgte, die sich eifrig in ihren jeweiligen Gruppen organisierten und zum Entstehen einer vielsprachigen libertären Presse beitrugen.

Der australische Anarchismus führte – bedingt durch die geografische Isolation – ein recht unspektakuläres Eigenleben, das naturgemäß schwache Bindungen an die Bewegung im Westen entwickelte. Eine der landestypischen Varianten, die ihn bis heute hervorhebt, ist sein reiches Repertoire an ländlichen Kommune- und Siedlungsexperimenten, was in einem solch großflächigen Land nicht erstaunt, in dem der Boden billig ist und die Regierung weit. Während anarchistische Gewerkschafter in den großen Städten Streiks organisierten, gab es in Australien schon immer auch Individualisten, die in Gruppen aufs Land zogen, um

auf irgendeiner Farm des Hinterlandes zu versuchen, das anarchistische Ideal praktisch umzusetzen.

Projektanarchismus

Wir können unseren Querschnitt durch das politische Leben der Zwischenkriegszeit nicht beenden, ohne einen Blick auf eine wichtige, aber schwer definierbare libertäre Tendenz geworfen zu haben, deren Benennung schon deshalb schwerfällt, weil sie keinen eigenen Namen hat. Die Rede ist von den vielen kleinen sozialen Exponenten, die uns bisher schon des öfteren begegnet sind. Jenen Siedlungen und Kommunen, Selbsthilfegruppen und Kooperativen, Schulen, Farmen, Läden, Kneipen, Handwerksbetrieben und selbstverwalteten Kollektiven, die im libertären Sinne versuchen, als soziale Experimente schon hier und heute ein Stück vorweggenommener Utopie zu leben. Projekte, die unspektakulär und weitgehend legal ohne die Begleitumstände von Revolten und Volkserhebungen geboren werden und vielleicht gerade deshalb die interessanteren Versuche sind. Es hat sie seit jeher gegeben, und sie haben den Mainstream-Anarchismus zu allen Zeiten begleitet. Da sie aber nie selber »Mainstream« waren, lange Zeit keine eigene Theorie und viel weniger eine geschlossene Strategie entwickelten, kamen sie auch zu keinem historischen Namen. Angesichts der holprigen Vokabel »Anarchosyndikalismus« mag man darüber sogar erfreut sein ... In Ermangelung einer besseren Alternative möchte ich den nicht weniger spröden Begriff »Projektanarchismus« verwenden, der sich in unseren Tagen einzubürgern beginnt.

Das Fehlen einer eigenen Theorie und Strategie ist zum einen daraus erklärbar, daß sich diese Strömung kaum je als Konkurrenzmodell zu anderen libertären Richtungen verstanden hat, sondern eher als deren Ergänzung oder Umsetzung. Zum anderen neigen praktisch veranlagte Menschen – und genau solche waren und sind die Promotoren* solcher Projekte – weniger zum Theoretisieren. Während manche Anarchisten ihr halbes Leben damit verbringen, die Frage zu erörtern, ob eine Revolution die Voraussetzung für ein anderes Leben ist oder anderes Leben die Voraussetzung der Revolution, pflegen die »Pragmatiker« mit den Schultern zu zucken und mit der Veränderung zu *beginnen*. Sie sind gewöhnlich der Auffassung, daß *Revolution* und *Beginnen* etwas miteinander zu tun haben und sich wechselseitig bedingen.

»*Beginnen*« lautet auch der Titel eines Buches von *Gustav Landauer*, das dessen gesammelte Schriften zum Aufbau des »Sozialistischen Bundes« enthält. Der von der Sozialdemokratie zum Anarchismus gekommene Landauer, Philosoph, Übersetzer und Literat von großen Qualitäten, war auf der Suche nach einer Alternative zum Parteisozialismus einerseits und zur blinden Militanz andererseits. Platte Propaganda überzeugte den sanften Pazifisten ebensowenig wie dumpfe Massenbewegung. Er zählte auf die Initiative selbstbewußter, aktiver Individuen. Sein breit angelegtes Projekt, zwischen 1906 und 1915 konzipiert, sollte zu einer großen Siedlungsbewegung werden, in der eine organisierte Welle von »Aussteigern« den Staat nicht zerschlägt, sondern ihm von innen her die Kräfte entzieht. Gleichzeitig sollte sie eine blühende Alternative entwickeln, die attraktiv genug wäre, immer mehr Menschen dazu zu bringen, der kapitalistischen Gesellschaft einfach den Rücken zu kehren. Je weiter ein solches Projekt gediehen sei, desto schwerer wäre es zu bekämpfen oder zu zerschlagen. Dem Titel seines Buches entsprechend, tat Landauer alles, um zu *beginnen*. Tatsächlich

entstanden im Vorkriegsdeutschland einige vielversprechende Ansätze. Es bildeten sich Gruppen, und man begann Land zu kaufen, Höfe aufzubauen und Siedlungen zu gründen. Bis 1914 entstand eine Grundstruktur des Sozialistischen Bundes, von der einiges zu erwarten gewesen wäre. Der Krieg aber zerstörte das noch dünne Netz, und Landauer selbst, der sich in der Münchner Räterepublik als Volkskommissar für Bildung hervorgetan hatte, wurde 1918 beim Einmarsch der Regierungstruppen in einem Gefängnishof von johlenden Soldaten gelyncht.

Kaum einer von denen, die sich in der weltweiten Aufbruchbewegung der sechziger Jahre auf die Suche nach alternativen Lebensformen begaben, die Landkommunen, Wagensiedlungen, Wohngemeinschaften, Alternativbetriebe und Stadtteilprojekte aufbauten, hatte jemals seinen Namen gehört. Als nach den Hippies und der Studentenrevolte die »Alternativbewegung« zu einem Trend wurde, wurden auch Landauers Schriften wieder aufgelegt – von »Alternativverlagen«, wie sich versteht. Viele, die damals glaubten, das »Aussteigertum« sei ihre eigene Erfindung, stellten mit Erstaunen fest, daß die »Alternatives« einen frühen Vorläufer hatten, der zudem noch viel weiter vorausgedacht hatte als sie selbst.

Nicht nur das. Die Zwischenkriegszeit erlebte auch schon eine erste Blüte solcher Projekte, die wir heute »alternativ« nennen würden, die aber mittlerweile so gut wie vergessen sind. Deutschland erlebte während der Weimarer Republik einen regelrechten Boom an sozialen, politischen, ökonomischen und lebensreformerischen Projekten und stand damit nicht allein. In vielen Ländern der Erde begannen mehr Menschen denn je, sozial zu experimentieren.

Ein Schüler und enger Freund Landauers, der libertär-religiöse Sozialphilosoph *Martin Buber*, emigriert 1938, von den Nationalsozialisten verfolgt, nach Palästina. Dort war im Schatten der großen Politik seit vielen Jahrzehnten ein soziales Projekt im Gange, das weltweite Aufmerksamkeit erregen sollte. 1882 kamen die ersten jüdischen Einwanderer ins Land, um gemäß der zionistischen Idee dem Volk Israels wieder eine Heimat zu schaffen. Die blutige Geschichte des israelischen Staates und der ethnisch*-nationale Konflikt mit dem palästinensischen Volk wäre den Menschen vermutlich erspart geblieben, wenn sich die libertäre Tradition der jüdischen Sozialbewegung behauptet hätte, zu deren Inspiratoren Landauer und Buber zählten.

Schon mit der ersten Einwanderungswelle von 1882 entstehen landwirtschaftliche Kolonien, die ab 1921 zunehmend durch einen neuen Typ, die *Moschawim*, abgelöst werden: genossenschaftliche Siedlungsdörfer mit Gemeinbesitz an Boden und kollektiver Vermarktung, frei von Lohnarbeit, aber mit der Pflicht zu gegenseitiger Hilfeleistung. Erste *Kibbuzim* folgen, Siedlungen, die neben der Landwirtschaft auch Handwerk, Verarbeitung und Industrie betreiben, und in denen alles allen gehört. Diese Kleindörfer erstreben eine weitgehende Autarkie: Der Kibbuz ist allen Bedürfnissen seiner Mitglieder verpflichtet, einschließlich Bildung, Gesundheit, Unterhaltung, Kinder- und Altenpflege. Jeder Kibbuz ist autonom und beruht auf freiwilliger Mitgliedschaft. Zur Überraschung zahlreicher Skeptiker erweist sich diese Lebensform nicht nur für gestandene Linke als attraktiv. Sie entstehen in bunter Vielfalt: sozialistisch, libertär, religiös, atheistisch, apolitisch. Auch wirtschaftlich sind sie ausgesprochen erfolgreich und bilden bald ein ebenso dichtes wie stabiles Netz. Das Entste-

hen dieser Bewegung ist auf den Einzug fortschrittlicher Ideen zurückzuführen, die mit der zweiten und dritten Einwanderungswelle ins Land kommen. Unter diesen überwiegend politisch motivierten Juden aus Rußland, Polen, Rumänien, Deutschland und der Ukraine gab es neben Sozialisten auch Libertäre aller Couleur. Sie bringen die Ideen von Kropotkin und Landauer mit und auch den Mythos der untergegangenen Machnotschina. Das bleibt nicht ohne Folgen. Auch in den Arbeitervierteln der Städte, im Gewerkschaftsverband *Histadrut*, in der großen Kultur und im täglichen Leben, im Bildungswesen und in den Medien wird der libertäre Standpunkt zu einem festen Bestandteil der öffentlichen Meinung. Und der besagt mit fast prophetischer Weitsicht, daß die beabsichtigte Gründung eines Staates Israel ein verhängnisvoller Fehler wäre. Führende Intellektuelle wie Buber plädierten stattdessen für eine offene Föderation aller Volks- und Religionsgruppen auf der Basis kommunaler Selbstverwaltung. Eine solche sanft-libertäre Lösung aber scheint nach dem Holocaust und der politischen Polarisierung der Lage während der britischen Mandatsschaft in Palästina nicht mehr durchsetzbar. Mehrheitsfähig ist sie unter den zahlreichen Neueinwanderern auch nicht mehr. So bekommen die Juden schließlich ihren eigenen Nationalstaat, in dem sie am Ende ihr einziges Heil erblickten. Mit ihm bekamen sie auch eine endlose Kette von Tragödien.

Die Frage, wie die Entwicklung im Nahen Osten verlaufen wäre, wenn sich das libertäre Modell hätte durchsetzen können, ist eine verlockende Spekulation. Fesselnder noch wäre die Frage nach den Auswirkungen, die der Triumph eines solchen, sagen wir ruhig »projektanarchistischen Ansatzes«, für das Schicksal politischer Utopien allgemein hätte haben können. Martin Buber, Autor des Buches »*Pfade durch Utopia*«, hätte darauf gewiß eine Antwort gewußt.

Die Palette libertärer Projekte erschöpft sich nicht im Sozialistischen Bund oder den Kibbuzim in Palästina, und Gustav Landauer ist nur einer von vielen geistigen Paten. Die Eckwerte solcher Experimente finden sich in vielen praktischen Initiativen wieder, die in der Zwischenkriegszeit besonders stark sprossen: freies Leben, nachvollziehbare Beispielhaftigkeit, Einklang mit der Natur, gemeinsames Wirtschaften, selbstbestimmte Arbeit, kreatives Lernen, solidarisches Verhalten, individueller Freiraum, aktive Aktion, passiver Widerstand, vielfältige Kultur, Offenheit und Respekt vor der Einzigartigkeit jedes Menschen und natürlich auch der Eigenheit von Frauen und Kindern. Die Größe solcher Unternehmungen war sehr unterschiedlich, ihre Qualitäten auch, genauso wie ihre Einbindung in die anarchistische Bewegung. Vor allem aber war sie stets offen für die unterschiedlichsten Impulse. Die britische Gartenstadtbewegung wirkte da ebenso inspirierend wie *Leo Tolstois* anarcho-praktische Lebensweise, der experimentelle Landbau des Pioniers *Bernhard Kampffmeyer*, das ästhetisierende Kunsthandwerk eines *William Morris* oder das Erziehungswerk von *Francisco Ferrer* und *Sébastien Faure*. Die atheistischen Freidenker trugen zu diesem *esprit libertaire* bei, ebenso die Esperantisten, Nudisten*, Vegetarier, Freireligiöse oder Rohköstler. In der Tessiner Künstlerkolonie von Monte Verità war dieser Geist zu Hause, gradeso wie in der frühökologischen »Naturwarte« von *Paul Robien*, den Marmorkooperativen von Carrara oder jener genossenschaftlichen Glasfabrik, die CNT-Aktivistinnen 1926 im katalanischen Mataró gründeten. Und natürlich auch in der kleinen Münchner Mietwohnung, in der *Erich*

Mühsam mit seinen Bohème-freunden einst versuchte, ein Projekt aufzuziehen, das sich mit der Reparatur und dem Verkauf gebrauchter Schuhe befaßte, um so genug Geld für das Freibier zu erwirtschaften, das man den Stadtstreichern auf anarchistischen Versammlungen spendierte. Mühsams Projekt scheiterte übrigens, während die Fabrik von Mataró bis heute existiert.

Die Blüte des Anarchismus in der Zwischenkriegszeit war im gleichen Maße eine Blüte des Projektanarchismus wie des Syndikalismus, die genau genommen auch nicht voneinander zu trennen sind. Schließlich ist die anarchistische Gewerkschaftsidee nichts weiter als ein auf die Arbeitswelt angewandter ›projektanarchistischer‹ Ansatz. Allerdings war der Projektanarchismus stets wenig spektakulär und daher kein Medienereignis. Das gilt auch für das große anarchosyndikalistische Experiment der Zwischenkriegszeit und erklärt vielleicht, warum so viele Menschen immer wieder die Spanische Revolution mit dem Spanischen Bürgerkrieg verwechseln: Der Krieg wurde zum Spektakel, die libertäre Revolution wurde kaum wahrgenommen. Sie war ein Prozeß von dreißig Jahren, der zunächst aufleisen Sohlen daherkam, um dann in einem großen Knall zu kulminieren*. Nach ›projektanarchistischer‹ Auffassung macht indes nicht der Knall die Revolution aus, sondern all das zusammen: ›Projekte‹, soziale Bewegung, Krise, Revolte, Umsturz – *volià*, das einfachste Grundrezept für eine Revolution, die diesen Namen verdient.

1936 sollte die Welt Zeugin einer solchen Revolution werden

Literatur: Horst Karasek (Hrsg.): *Haymarket! Die deutschen Anarchisten von Chicago* Berlin 1975, Wagenbach, 191 S., ill. / Pierre Ramus: *Der Justizmord von Chicago* Wien, Graz, Köln 1922, *Erkenntnis und Befreiung*, 175 S. / Jeremy Brecher: *Amerikanische Arbeiterbewegung 1877-1970* Frankfurt/M. 1975, Fischer, 282 S. / Gisela Bock: *Die ›andere‹ Arbeiterbewegung in den USA 1880-1930* München 1976, Trikont, 197 S. / Louis Adamic: *Dynamit! Geschichte des Klassenkampfes in den USA 1880-1930* München 1974, Trikont, 412 S., ill. / Augustin Souchy: *Schreckensherrschaft in Amerika* Berlin o.J., *Der Syndikalist*, 144 S., ill. / Helmut Ortner: *Der Justizmord: Sacco und Vanzetti* Frankfurt/M. 1988, Zambon, 287 S. / Emma Goldman: *Gelebtes Leben* (Memoiren, 3 Bde.) Berlin 1978 – 1980, Karin Kramer, 1472 S., ill. / Alexander Berkman: *Die Tat. Gefängnis-erinnerungen eines Anarchisten* Frankfurt/M. 1976, Freie Gesellschaft, 370 S. / Walter Bittner: *Gewerkschaften in Argentinien: Vom Anarchismus zum Peronismus* Berlin 1982, Schelzky & Jeep, (17 S.) / Osvaldo Bayer: *Die argentinischen Anarchisten* Elmstein o.J., *Die schwarze Kunst*, 32 S. / Horst Stowasser: *Gauchos, Geld und Generäle – Argentinische Geschichte im Überblick* (28 S.), in: Dirk Bruns (Hrsg.): *Argentinien* Rieden/Allg. 1988, Mundo, 481 S., ill. / ders.: *Mörder und Märtyrer* (29 S., zu Argentinien), in: ders.: *Leben ohne Chef und Staat*, vgl. Kap. 30! / ders.: *Das Erdbeben und der frische Wind* (29 S., zu Mexiko), ebda. / Dittmar Dahlmann: *Land und Freiheit - Machnovsina und Zapatismo als Beispiele agrarrevolutionärer Bewegungen* vgl. Kap. 30! / Sam Dolgoff: *Leuchtfener in der Karibik – eine libertäre Betrachtung der kubanischen Revolution* Berlin 1983, Libertad, 316 S. / Daniel Guerin: *Der Anarchismus in den italienischen Fabrikräten* in: ders.: *Anarchismus* vgl. Kap. 1! / Justus F. Wittkop: *Ein exemplarischer* Anarchist* (zu Malatesta) in: ders.: *Unter der schwarzen Fahne*, vgl. Kap. 1! / Klaus Haag: *Anarchismus in China* Meppen 1977, Ems-Kopp, 98 S., ill. / N.N.: *Anarchistische Bewegung in China 1900 - 1972* Karlsruhe o.J. (1977?), Laubfrosch, 50 S., ill. / Le Libertaire Group (Hrsg.): *A Short History Of The Anarchist Movement in Japan* Tokyo 1979, The Idea Publishing House, 2; 2 S. / Herbert Worm: *Studie über den Jungen Ōsugi Sakae und den Meifj-Sozialismus zwischen Sozialdemokratie und Anarchismus* Hamburg 1981, Ges. f. Natur- und Volkskunde, 542 S. / Ito Noe: *Wilde Blume auf unfreiem Feld - Feminismus und Anarchismus in Japan* Berlin\1978, Karin Kramer, 183 S., ill. / Ha Ki-Rak: *A History of Korean Anarchist Movement* Taegu 1986, Anarchist Publishing Committee, 182 S. / Bob James (Hrsg.): *Anarchism in Australia – An Anthology* Parkville 1986, Selbstverlag, 232 S. / Gustav Landauer: *Beginnen* Wetzlar 1977, Büchse der Pandora, 134 S. / Siegbert Wolf: *Martin Kuber zur Einführung* Hamburg 1992, Junius, 214 S. / N.N.: *Martin Buber – Leben, Werk und Wirkung* o.O. (Mannheim?) 1978, Ges. f. christlich-jüdische Zusammenarbeit, 144 S., ill. / Augustin Souchy: *Im Lande des Kibbutz* in: ders.: *Vorsicht Anarchist!* Darmstadt und Neuwied 1977, Luchterhand, 286 S.

Der kurze Sommer der Anarchie – Revolution in Spanien

»Durch seine Psychologie, sein Temperament und seine Reaktionen
war der Anarchismus der spanischste Teil von ganz Spanien«

- José Peirats -

EINE ALTE, VORNEHME UND SEHR KATHOLISCHE DAME aus Barcelona erzählte mir vor Jahren folgendes aus ihrer Erinnerung: »Ja, ja, die Anarchisten. An die kann ich mich noch gut erinnern. Das waren ja wilde Gestalten. Aber eines muß man ihnen lassen: Die U-Bahn fuhr nie so pünktlich wie zu ihrer Zeit!«

Die Zeit der Anarchisten liegt lange zurück. Aber sie hat Spuren hinterlassen, Erinnerungen und mehr als das. Die Erfahrung der alten Dame ist nicht ohne Symbolik. Anarchisten als Organisatoren? Pünktlichkeit als anarchistische Tugend? Das klingt dem Bürger paradox. In Spanien aber sind solche Assoziationen bis heute keine Seltenheit. Noch immer ist das iberische Land in gewisser Weise ein anarchistisches Reservat, in dem selbst vierzig Jahre Franco-Diktatur den libertären Ideen nicht den Garaus machen konnten. Dabei ist es natürlich nicht abwegig, Anarchie mit Organisation und Ordnung in Verbindung zu bringen – Konstruktivität ist Ziel und Quintessenz jeder libertären Utopie. Das, und nicht etwa Zerstörung, ist das *Wesen* des Anarchismus. Wie wir gesehen haben, hatten die Anarchisten in ihrer Geschichte wenig Gelegenheiten zu zeigen, daß sie hierzu fähig seien.

In Spanien bot sich diese Gelegenheit im sonnigen Sommer des Jahres 1936. Er führte zu dem bisher umfassendsten und erfolgreichsten Experiment, in dem eine ganze Gesellschaft anarchisch organisiert war – und funktionierte. Das Experiment war grandios und tragisch zugleich. Es scheiterte nicht an seinen beträchtlichen inneren Widersprüchen, sondern ganz banal durch militärische Niederlage: Im Kampf gegen eine libertäre Gesellschaft waren sich Faschisten und Stalinisten völlig einig.

Die Spanische Revolution hat die radikale Utopie von der großen Freiheit frech auf die Tagesordnung gesetzt. Sie hat funktioniert und ist gescheitert. Hans Magnus Enzensberger hat dieses tragische Experiment auf einen treffenden Begriff reduziert: »Der kurze Sommer der Anarchie«.

Eine Revolution mit Vorgeschichte

In jenem Sommer 1936 putschten in Spanien faschistisch orientierte Generäle gegen die legale Regierung der jungen Spanischen Republik. Aber der Schuß ging nach hinten los.

Erst im Februar war eine Volksfront, die *Frente Popular*, durch Wahlen an die Macht gekommen. Sie hatte eine bürgerliche Koalitionsregierung abgelöst, die durch Korruption, Mißwirtschaft und eine verfehlte Sozialpolitik gründlich abgewirtschaftet hatte. Die stärkste soziale Kraft Spaniens, die Anarchosyndikalisten, waren an der Volksfront schon aus Prinzip nicht beteiligt, hatten ihre Wahl aber indirekt unterstützt. Ihre mächtige Gewerkschaft, die *Confederación Nacional del Trabajo*, hielt nichts von Parlamentarismus und bürgerlicher Demokratie. Ihr Ziel war der *socialismo libertario*, und der sei nicht über die Wahlurnen,

sondern nur durch soziale Umwälzung zu erreichen. In diesem Sinne wirkte die CNT seit dreißig Jahren auf der iberischen Halbinsel. Die Ideen des modernen Anarchosyndikalismus mit ihrer ausgeklügelten Balance zwischen kleinen Schritten und großem Ziel war wohl in keinem anderen Land so konsequent und erfolgreich umgesetzt worden wie in Spanien. Dadurch wurde die *Confederación* nicht nur zur wichtigsten Gewerkschaft, sondern gleichzeitig zu einem wirkungsvollen Verstärker der seit langem vorhandenen libertären Traditionen des Landes. Libertäre Utopien einer anderen Gesellschaft waren Bauern ebenso geläufig wie Intellektuellen, Technikern, Angestellten und vor allem den Arbeitern. Dem kommunistischen Gesellschaftsentwurf der Sowjetunion stand das spanische Proletariat ablehnend gegenüber – man wollte Sozialismus *und* Freiheit. Die Kommunistische Partei Spaniens zählte 1936 etwa 30.000 Mitglieder, die CNT an die zwei Millionen.

Der spanische Anarchismus

Der moderne spanische Anarchismus war das Produkt einer doppelten Entwicklung, die mit jener folgenreichen Reise begann, die Fanelli 1868 im Auftrage Bakunins nach Barcelona und Madrid führte: Im rückständigen ländlichen Spanien war der agrarische Kollektivismus seit jeher eine eigenständige Größe gewesen – die Antwort der Landarbeiter auf die Allmacht der *Latifundistas*. In den hochentwickelten Industriezentren des Nordens hingegen war ein modernes Proletariat entstanden: selbstbewußt, kämpferisch und offen für neue Ideen. An beiden Orten fällt die Botschaft auf fruchtbaren Boden, und bald decken die Syndikate der CNT den Agrarbereich ebenso ab wie Industrie und Handwerk. Bei den Bauern in Andalusien, der Levante, Aragon und Zaragoza rennt die CNT beinahe offene Türen ein. Hier ist die Tradition von gemeindeeigenem Boden und kollektiver Wirtschaftsweise noch in Resten vorhanden, hier ist die Auflehnung gegen Landbarone, Kirche und Obrigkeit ein Stück eigene Identität. Die kleinen volkstümlichen Broschüren eines *José Sánchez Posa*, die von Dorf zu Dorf ziehenden anarchistischen ›Wanderprediger‹, die vermehrten Streiks der Tagelöhner – all das führte nach Jahrzehnten zu einer fast messianischen Heilserwartung. Für viele Bauern lag dieses Heil im *comunismo libertario*.

Das Ziel der Industriearbeiter trägt zwar denselben Namen, dahinter verbergen sich allerdings etwas andere Vorstellungen. Der Syndikalismus in den großen Städten ist nicht nur weniger romantisch, er wird auch zunehmend praktischer. Die frühen apologetischen* Autoren kommen aus der Mode und machen einer neuen Generation von Theoretikern und Aktivisten Platz, die mit beiden Beinen im zwanzigsten Jahrhundert stehen. Während auf dem Lande das Ideal einer selbstgenügsamen dörflichen Kommune à la Kropotkin das Leitbild bleibt, erfährt die syndikalistische Theorie in den Industrieregionen eine Modernisierung, die sich der Wirklichkeit einer Massengesellschaft des zwanzigsten Jahrhunderts stellt. Barcelona oder Madrid lassen sich nicht wie eine Landkommune verwalten, und die Wirtschaft eines Landes ist weit komplexer als der Austausch von Weizen und Wein zwischen zwei Dörfern. Eine solche Erneuerung bedeutet eine Abkehr von idyllischen aber unverbindlichen Visionen und eine Hinwendung zum Praktischen und mündet schließlich in handfesten Plänen, Strukturen und Programmen.

Diese Modernisierung führte im libertären Lager zu Spannungen – nicht nur zwischen Stadt und Land, sondern auch in den Industriesyndikaten selbst. Die Ursachen lagen in dem

delikaten Balanceakt zwischen populärer Massenbewegung und revolutionärem Anspruch, die dem Anarchosyndikalismus eigen ist; man könnte auch sagen: zwischen Pragmatik und Utopie. Als mögliche Lösung hierfür bot sich die 1927 gegründete *Federación Anarquista Ibérica* an, die ihre Aufgabe darin sah, »die Integrität der anarchistischen Lehre zu vertreten und zu verteidigen«. Die Rolle dieser FAI war von Anfang an Gegenstand heftiger Kontroversen. Von den reformistischen Kräften wurde sie als politische Avantgarde verspottet, vom revolutionären Flügel als notwendige Ergänzung zur reinen Gewerkschaftsarbeit enthusiastisch begrüßt. In Wirklichkeit war sie weder von ihrer Struktur noch von ihrem Selbstverständnis her mit einer Leninschen Avantgardepartei vergleichbar. Sie war zwar eng mit der CNT verbunden, respektierte aber deren Autonomie und befaßte sich mit Aufgaben, die jenseits des gewerkschaftlichen Bereiches und oft auch außerhalb der Legalität lagen. Im Grunde handelte es sich um einen späten Aufguß der Bakuninschen Idee, daß innerhalb einer sozialen Bewegung politisch entschlossene Menschen eine Art Katalysatorfunktion übernehmen mußten, wenn diese nicht im platten Reformismus versanden sollte. Entsprechend Bakunins Forderung genossen die Aktivisten der FAI weder mehr Rechte oder Privilegien, noch bildeten sie eine Elite oder Bürokratie.

Es ist kaum von der Hand zu weisen, daß die Rolle der Anarchistischen Föderation in diesem Sinne förderlich war. Ohne ihre Existenz hätte die CNT kaum die Periode der gewaltvollen Verfolgung durch die *pistoleros* des Unternehmerverbandes in den zwanziger Jahren überlebt, und 1936 sollte die FAI bei der Organisierung des Widerstandes gegen den faschistischen Putsch eine entscheidende Rolle spielen. Man kann ihr auch schwerlich vorwerfen, daß sie die Ideen einer abgehobenen Minderheit vertrat – im Gegenteil. Die Mehrheit der CNT stand hinter dem anarchistischen Ziel und verstand die FAI als eine Art verlängerten Arm der Gewerkschaft. Der 1931 abgespaltene reformistische Flügel unter *Angel Pestaña*, der eine »Syndikalistische Partei« gründete, blieb ohne Bedeutung. Und kein Anarchist der Geschichte dürfte je so populär gewesen sein wie der Schlosser *Buenaventura Durruti*, der zu den Gründern und bekanntesten Aktivisten der FAI gehörte. Als er 1936 zu Grabe getragen wurde, säumte eine halbe Million Trauernder die Straßen Barcelonas.

Jenseits aller inneren Konflikte bewies die CNT fast ständig, daß sie sich – auch ohne FAI – als revolutionäre Gewerkschaft verstand, insbesondere in den bewegten dreißiger Jahren. Nachdem die Monarchie abgewirtschaftet hatte und die Diktatur des Mussolini-Bewunderers *Primo de Rivera* mangels Masse bankrott ging, drängte die Basis der Arbeiterschaft immer ungeduldiger auf einen sozialen Umsturz. Die wirtschaftliche Lage auf dem Lande war trostlos wie immer, und auch die Industriearbeiter spürten die Verelendung, die sie nach den Jahren des Booms befiel, den Spanien als neutrales Land im Ersten Weltkrieg erlebt hatte. Der revolutionäre Generalstreik, die schärfste Waffe im syndikalistischen Arsenal, wurde nun auffallend oft eingesetzt und führte wiederholt an den Rand eines allgemeinen Umsturzes. Die Erhebung von Casas Viejas 1933 und der Aufstand der Minenarbeiter in Asturien 1934 zeigten, wie wichtig es war, für die Revolution gut vorbereitet zu sein.

Was die Theorie anging, so hatte die CNT auf ihrem Kongreß von Zaragoza 1931 die nötige Vorarbeit geleistet und ein praktikables Programm verabschiedet. Namhafte Theoretiker und engagierte Praktiker hatten im Verein mit unzähligen Delegierten der verschiedenen Industriezweige schon im Vorfeld dazu beigetragen, daß sich dieser Kongreß nicht in der

bloßen Bestätigung libertärer Ansichten erschöpfte, sondern Vorschläge zu ihrer konkreten Umsetzung erarbeitete. So verabschiedeten die 649 Delegierten einen ziemlich klaren Abriß über wirtschaftliche Kooperation und die Strukturen einer direkten Demokratie. Mit einer bis dahin ungewohnten Genauigkeit wird das Funktionieren der generalisierten Selbstverwaltung definiert, von der dörflichen Gemeinschaft über Stadtteilkomitees bis hin zu landesweiten Entscheidungen. Aufbauend auf dem vorhandenen Netz der Syndikate und deren praktischer Erfahrung, sollte der Wille der Bevölkerung ebenso respektiert werden wie die Autonomie einer jeden Gemeinde. So wird zwar ein Verrechnungs- und Tauschsystem zwischen Produzenten und Konsumenten entwickelt, aber die Teilnahme daran bleibt freiwillig; ebenso wird den Kommunen die Möglichkeit eingeräumt, ganz auf das Prinzip des Tauschs zu verzichten. Vor allem aber werden exakte Pläne aufgestellt, wie die Schlüsselindustrien übernommen und in den Händen der Arbeiter funktionieren könnten.

Die Anarchisten hatten ihre Hausaufgaben gemacht, jetzt brauchten sie nur noch auf einen günstigen Moment zu warten.

Der 19. Juli 1936

Dieser Moment kündigte sich im Sommer 1936 an. Zu diesem Zeitpunkt hatte die Volksfrontregierung das Vertrauen der unteren Schichten schon weitgehend verspielt. Man machte sich über die parlamentarischen Spielregeln lustig und begann ungefragt mit längst überfälligen sozialen Neuerungen. Die Zeichen der Zeit standen schon vor dem Staatsstreich der Generäle auf Soziale Revolution; er lieferte nur noch den Anlaß, das Machtvakuum auszunutzen und die Initiative an sich zu reißen.

Am 19. Juli bricht im ganzen Land ein generalstabsmäßig geplanter Putsch los, angezettelt von einer ultrarechten Koalition, in der sich konservative Militärs, reaktionäre Klerikale, verunsicherte Grundbesitzer, Königstreue und vor allem Vertreter der *Falange* wiederfinden, der spanischen Variante des Faschismus. Planung und Ausführung liegt bei hochrangigen Armeekommandeuren, die über große Teile des Heeres und schwere Waffen verfügen. Als ihr Führer setzt sich schon bald der in Spanisch-Marokko stationierte Oberst *Francisco Franco Bahamonde* durch.

Angesichts des Militärputsches verharrt die Regierung in Ratlosigkeit und Untätigkeit. Sie zaudert und hält die loyalen Truppen in den Kasernen. Innerhalb weniger Stunden aber stellt sich die organisierte Arbeiterschaft den Putschisten entgegen und ruft landesweit den Generalstreik aus. Als einzige ihrer Organisationen verfügt die CNT über Waffen, Erfahrungen und einen Aktionsplan; Arbeiter aller politischen Richtungen orientieren sich an ihrem Beispiel. Wichtige Gebäude werden besetzt, Barrikaden errichtet, der Sturm auf die Kasernen beginnt. Die Kämpfe scheinen aussichtslos. Mit Flinten, Revolvern und alten Karabinern gehen anarchistische Stoßtrupps gegen die Festungen der Putschisten vor. Ihre selbstgebastelten Handgranaten sind von so schlechter Qualität, daß sie von den Leuten *imparciales* genannt werden – die »Unparteiischen«, weil sie angeblich genausooft diesseits wie jenseits der Barrikade explodieren. Dennoch: Die Generäle wanken, ziehen sich zurück, igeln sich ein. Die Arbeiter setzen zum Sturm an, erbeuten erste schwere Waffen, Soldaten laufen über. In diesen Stunden des Aufstandes stirbt die Blüte der jungen libertären Aktivisten im Feuer der Maschinengewehre. Besonders hoch ist der Blutzoll bei der FAI.

Am folgenden Tag ist der Staatsstreich in den wichtigsten Regionen gestoppt und bricht auch in den meisten großen Städten innerhalb von zwei, drei Tagen zusammen. Staat und Regierung aber haben ihr Prestige verspielt und sind nur noch eine Karikatur ihrer selbst. In Katalonien liegt die Macht de facto in den Händen des Volkes, und die Menschen wußten, was sie damit anzufangen hatten. Niemand hört mehr auf die *Generalitat de Catalunya**, die politische Initiative liegt in den Händen des »Komitees der antifaschistischen Milizen«.

Dies ist der Beginn einer parallelen Entwicklung: einerseits des *Spanischen Bürgerkrieges*, der drei Jahre dauern sollte und dank der Hilfe Hitlers und Mussolinis letztlich doch mit dem Sieg des Putschgenerals Franco über die Spanische Republik endete. Er war der verzweifelte Versuch, den aufkommenden Faschismus noch vor Beginn des Zweiten Weltkrieges zu schlagen.

Andererseits ist der 19. Juli 1936 die Geburtsstunde des bisher größten und erfolgreichsten Experiments allgemeiner Selbstverwaltung. Denn während der Krieg tobte, wurde im Hinterland eine *Soziale Revolution* verwirklicht, die sich anschickte, libertäre Utopien für Millionen von Menschen in eine alltägliche Realität umzusetzen. Obgleich sie erstaunliche Erfolge und wertvolle Erfahrungen lieferte, blieb dieses konstruktive Werk des spanischen Anarchismus bis heute weitgehend unbekannt. Es stand im Schatten des Krieges, der das Interesse der Weltöffentlichkeit mehr zu fesseln vermochte als Selbstverwaltung in Industrie oder Landwirtschaft.

Die Revolution

Nun zahlte sich die systematische Vorbereitung, die die CNT jahrzehntelang betrieben hatte, aus. Überall dort, wo die Anarchosyndikalisten den Ton angaben – in Aragon, der Levante, Teilen Kastiliens, Andalusiens, Asturiens und der Estremadura, vor allem aber im hochindustrialisierten Katalonien – entstand binnen kürzester Frist eine funktionierende Selbstverwaltungswirtschaft, die die Grundlage für freiheitliche Strukturen auch in Verwaltung, Kultur und sozialem Zusammenleben bildete. Von der Kriegsführung bis zur Milchwirtschaft funktionierte plötzlich ein halbes Land nach an-archischen Organisationsmodellen. Zum Erstaunen zahlloser Ökonomen und Theoretiker brach nicht das Chaos aus – im Gegenteil: Die Selbstverwaltung erwies sich als funktionstüchtig und leistungsfähig. Mit Phantasie und Improvisationstalent wurden die massenhaft auftretenden Probleme angepackt, Mängel ausgeglichen, Rückschläge überwunden. Trotz der ungünstigen Konstellation, »nebenbei« auch noch einen Krieg führen zu müssen, konnten durchweg die sozialen Bedingungen der Arbeit verbessert und gleichzeitig die Produktion erhöht werden.

Es fehlt hier der Platz, eine genaue Analyse dieses großen Experiments zu leisten. Wir können lediglich einige wichtige Charakteristika hervorheben. Im Gegensatz zum Modell der kommunistischen Staaten war die Spanische Revolution nicht zentralistisch, weder befohlen noch erzwungen, sondern *basisdemokratisch*. In Betriebs- oder Ortsversammlungen, den *mitines* und *asambleas*, bestimmten die Betroffenen selbst die Richtlinien ihres Lebens. Gewählte Delegierte waren verpflichtet, diesen Volkswillen umzusetzen und wurden von der Basis kontrolliert; Mandatsträger unterlagen in der Regel einer Rotation. Regelmäßig fanden Kongresse der Bauern- oder Industriesyndikate statt, auf denen die allgemeine Richtung

festgelegt wurde. Sie schufen auch brauchbare Strukturen zur praktischen Durchführung der Vorhaben und sorgten für die nötige Koordinierung. Pro Industriezweig wurde ein »Generalrat« eingesetzt; die Feinabstimmung erfolgte auf der Ebene von Orts-, Kantons- und Regionalräten. Auf der untersten Ebene gab es den *consejo* des Dorfes oder des Stadtteils. Auf diese Weise wurde die Herausbildung einer Bürokratie vermieden und eine hohe Motivation und Effektivität erreicht. Selbst große Industriebetriebe wurden von einem Komitee geleitet, dem kaum mehr als 10 -15 Personen angehörten. Die Struktur dieser ›horizontalen Gesellschaft‹ funktionierte somit nach dem Prinzip einer Vernetzung, die sich auf die bestehenden Einrichtungen der Gewerkschaften stützen konnte. Sie geschah parallel nach wirtschaftlichen und geografischen Kriterien, wobei Verwaltung und Koordination lediglich dort eingerichtet wurden, wo sie nötig waren – z.B. im Verkehrswesen, im Export, bei Rohstoffen oder dem Solidarausgleich zwischen reichen und armen Kollektiven. In aller Regel war die Teilnahme an diesen Experimenten freiwillig. Wer zum Beispiel auf dem Lande dem Kollektiv nicht beitreten wollte, konnte auch als »*individualista*« weiterwirtschaften, durfte aber nicht mehr Land besitzen, als er bestellen konnte. Ausbeutung sollte vermieden werden. Allerdings kam er auch nicht in den Genuß der weitreichenden Errungenschaften der Revolution. So waren Lebensmittel, Miete, Elektrizität, medizinische Versorgung, Rentenanspruch und Schulbildung kostenlos.

Vor allem aber war diese Revolution vielfältig. Verschiedenste Modelle existierten einträchtig nebeneinander: In einigen Gegenden wurde das Geld abgeschafft, und jeder konnte nach seinen Bedürfnissen von dem, was es gab, nehmen; in anderen Gegenden wurde es beibehalten, teilweise wurden auch Tausch- und Arbeitsbons eingeführt. In der Industrie existierten ebenfalls verschiedene Typen der Selbstverwaltung: Kollektivierung, Sozialisierung und Arbeiterkontrolle in den unterschiedlichsten Spielarten.

Nur wenige Tage nach der Niederschlagung des Putsches begann die Sozialisierung der Industrie. In Katalonien erfaßte sie siebzig Prozent aller Unternehmen. Wo die Firmenleitung sich kooperationsbereit zeigte, wurden »Komitees der Arbeiterkontrolle« eingesetzt, ansonsten übernahm die Belegschaft den Betrieb. In manchen Industriezweigen war die Sozialisierung flächendeckend, so daß sie von der Gewerkschaft völlig umstrukturiert und geordnet werden konnte.

Noch während die Barrikadenkämpfe tobten, kollektivierten am 21. Juli 1936 die katalanischen Eisenbahner die Bahnen, am 25. Juli folgten die städtischen Verkehrsbetriebe. Schließlich wurde das gesamte Kommunikationswesen – Schiene, Straßentransport, öffentlicher Verkehr, Taxis, Telefon, Radio sowie Teile des Schiffs- und Luftverkehrs – in Selbstverwaltung betrieben. Die größten Anstrengungen galten hierbei der Verteilung von Lebensmitteln und Konsumgütern sowie dem Transport von Industrie- und Kriegsmaterial. Auch von den zahlreichen kleinen Dienstleistungsbetrieben und Kleingewerbetreibenden führten die meisten spontan und mit fast kindlichem Elan auf eigene Faust die Kollektivierung ein. Vom Café bis zum Friseursalon betrieben die ehemaligen Angestellten ihren Betrieb nun in eigener Regie, wie beseelt vom Gefühl sozialer Verantwortung. Aus feinen Restaurants wurden öffentliche Volksküchen, kostenlose Kindergärten entstanden, Kellner und Taxifahrer wiesen Trinkgelder als Beleidigung ihrer Würde zurück. Das mondäne Hotel Ritz bot ein ungewohntes Bild.

Milizionärinnen, Arbeiter in blauen Overalls, diskutierende Gewerkschafter nahmen hier inmitten einer Schar tollender Kinder ihr Abendessen ein.

Handwerksbetriebe, Manufakturen und Unternehmen unter hundert Beschäftigten wurden – sofern sie nicht während der Revolution bereits beschlagnahmt worden waren – auf Antrag von drei Vierteln der Belegschaft sozialisiert. Dies geschah meist in Form von Genossenschaften oder angegliedert an die Industriesyndikate. Nach dem Selbstverwaltungskongreß von Valencia im Dezember 1936 schufen die Gewerkschaften eine zentrale Ausgleichskasse zum Abbau von sozialem Gefälle und unnötiger Konkurrenz sowie für die immer dringender werdende Kriegsproduktion.

An die Einrichtung einer Kriegsindustrie war zuvor nicht gedacht worden. Als die Niederwerfung des Putsches ins Stocken kam, bildeten sich Fronten und ein langwieriger Krieg begann. Wichtige Rüstungsbetriebe lagen auf dem Gebiet der »Nationalen«, die zudem ausländische Waffenhilfe erhielten. Die »Republikaner« hingegen waren auf sich gestellt und mußten improvisieren. Viele Metallbetriebe widmeten sich notgedrungen der Kriegsindustrie, und die Milizen an der Front meldeten ständig steigenden Bedarf: von der Gewehrpatrone bis zu gepanzerten Fahrzeugen. Die sozialisierte Industrie mußte so in einem Rüstungswettlauf mithalten, den sie kaum gewinnen konnte.

Auf dem Lande wurde die ersehnte *revolución libertaria* meist positiv aufgenommen, bisweilen mit überschwänglicher Begeisterung und hohen Erwartungen. Die meisten *Hacenderos* waren, ebenso wie viele Fabrikanten, rechtzeitig geflohen. In den befreiten Teilen des Landes schlossen sich neunzig Prozent der Tagelöhner und Kleinbauern auf ehemaligen Latifundien in mehr als tausend freiwilligen Kollektiven zusammen. Die Agrarproduktion steigerte sich je nach Region um dreißig bis fünfzig Prozent. Vielerorts trat man mit der kollektivierten Industrie in ein direktes Tauschverhältnis und konnte auf Zahlungsmittel, Tauschbons oder Arbeitskarten ganz verzichten. In Dörfern, wo jeder jeden kannte, war ein Mißbrauch dieser neuen Freiheit nicht zu befürchten. So manche Bäuerin bekam zum ersten Mal in ihrem Leben ein paar richtige Schuhe.

Zu den großen Leistungen der libertären Selbstverwaltung in Spanien gehörte die ausreichende Versorgung der Bevölkerung unter Kriegsbedingungen. Wie die gesamte Selbstverwaltungsökonomie, so hatte auch die Versorgungswirtschaft mit Engpässen und Problemen zu kämpfen. Einige davon waren auf typische Umstellungsprobleme zurückzuführen, die meisten allerdings waren kriegsbedingt. Sie trafen alle Regionen Spaniens auf beiden Seiten der Front und können daher nicht der Selbstverwaltungswirtschaft angelastet werden. Trotz Rohstoffknappheit und fehlender traditioneller Absatzmärkte zeitigte sie unterm Strich gute Ergebnisse. Die berüchtigten Hungerjahre trafen Spanien erst nach Francos Sieg 1939 und dauerten bis 1944 an.

In vielen Dörfern bildeten sich während der Revolution sogenannte »Libertäre Gemeinden«, in denen Handwerk, Dienstleistung, Landwirtschaft und lokale Industrie zusammengefaßt waren. Komitees der Landarbeiter und des Transportsyndikats arbeiteten bei der Produktion und Verteilung der Nahrungsmittel Hand in Hand. In sogenannten »Kollektivläden« wurden die Güter des täglichen Bedarfs in der Regel kostenlos abgegeben – ein erster Schritt in Richtung solidarischer Bedarfswirtschaft. Auf dem Lande wurden die Läden und Lager häufig in der Kirche untergebracht, dem einzigen soliden Gebäude in vielen Dörfern.

Trotz Krieg und radikaler Umwälzung der Wirtschaft erlebte das republikanische Spanien einen unerhörten Aufschwung der Kultur. Literatur, Presse, Ausstellungen, Film und Theater drangen bis in die entlegensten Dörfer vor. Mit fortschreitender Alphabetisierung auch der Erwachsenen wurden zahllose »Volksbibliotheken« eingerichtet und Kurse angeboten, die regen Zulauf erzielten. Sogar die meisten Schauspieler waren gewerkschaftlich organisiert; viele Theater und fast die gesamte Filmindustrie funktionierten in freier Selbstverwaltung. In Barcelona schuf der »Rat der *Escuela Nueva Unificada*« in den ersten fünf Monaten der Revolution über einhundert neue Schulen, in denen 20.000 Kinder mehr unterrichtet wurden als zuvor. Auch die Landbevölkerung kam nun zum ersten Mal in den Genuß eines flächendeckenden Unterrichtssystems. Der strengkatholische »Schulmeister« und die bigotten Nonnen verschwanden aus dem Schulwesen. *Francisco Ferrers* libertäres Erziehungsmodell erlebte hier praktisch seinen ersten großen Feldversuch. In den Erinnerungen der Kinder jener Generation bekommen die *escuelas libres* übrigens durchweg hervorragende Noten ausgestellt.

Typisch für die Spanische Revolution war, daß sich – im Gegensatz etwa zu Rußland – die Angehörigen der sogenannten »gehobenen Berufe« wie Techniker, Ingenieure und Ärzte in großer Zahl der Bewegung angeschlossen und sie unterstützten, obwohl sie durchaus wirtschaftliche Einbußen hinnehmen mußten. So konnte innerhalb kürzester Zeit das gesamte Gesundheitswesen neu gestaltet werden. Medizinische Betreuung war nicht länger ein Privileg der Reichen.

Das Straßenbild der Millionenstadt Barcelona war völlig verwandelt, die Metropole schien wie in einem Taumel zu leben. Das katalanische Sinfonieorchester gab auf Freiluftkonzerten die etwas pathetischen Anarchohymnen zum Besten, und Zigtausende hörten zu. Frauen konnten sich plötzlich in der Öffentlichkeit frei bewegen und lebten ihre neue Freiheit, selbstbewußt aus. Sie organisierten sich, etwa in den *Mujeres Libres*, und begannen im öffentlichen Leben eine zunehmend prägende Rolle zu spielen. Sogar in den Milizen waren sie vertreten.

Die modebewußten Katalanen kürten den blauen Overall, die Kleidung der Milizionäre und Malocher, zum Hit der Saison, den sie mit derselben Eleganz zu tragen verstanden wie Zweireiher und Kostüm. Natürlich war auch Anpassung im Spiel, bisweilen Tarnung und ein Gutteil Mitläufertum. Es ist albern zu glauben, Millionen Menschen wären über Nacht zu Anarchisten geworden. Aber mehr als je zuvor begannen sich für den *anarquismo* zu interessieren und ihn zu begreifen. Bei den meisten war es ein heiteres Mitlaufen, nicht diese dumpfe Angst wie in Stalins Rußland. Anarchie war zum »Zeitgeist« geworden.

Die Spanische Revolution war keine Zwangsbeglückung, keine Diktatur, sondern ein buntes, widersprüchliches, lebendiges Experimentierfeld. Wie jedes System hatte es Schwächen, Reibungsverluste, Konflikte und Unzulänglichkeiten. Es entwickelte aber erstaunliche Kraft, sich zu perfektionieren und Fehler auszugleichen. Es gibt keinen Grund daran zu zweifeln, daß die generalisierte Selbstverwaltung in Spanien sich zu einem funktionierenden wirtschaftlich-sozialen System eingespielt hätte, einer »gelebten Anarchie«, wenn man ihr die Möglichkeit einer ungestörten Entwicklung gegeben hätte. Diese Chance war ihr nicht vergönnt.

Krieg, Gewalt, Leidenschaft

Man hat den Spanischen Bürgerkrieg als den Friedhof der Ideale bezeichnet. Das locker-libertäre Leben auf Barcelonas Ramblas, die ausgelassene *fiesta*, die der Niederschlagung des Putsches folgte, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß aus dem Volksfest ein Schlachtfest wurde. Die Generäle waren eben nicht überall besiegt. Sie rüsteten zur »Rückeroberung des Vaterlandes«, und sie machten einen Kreuzzug daraus – Franco hat das wörtlich so genannt.

Es wurde ein Kreuzzug gegen das eigene Volk, und er wurde den Nationalisten sehr sauer. Was sie als einen triumphalen Spaziergang nach Madrid geplant hatten, zog sich drei Jahre lang als moderner Vernichtungskrieg hin. *Hermann Göring* hatte reichlich Gelegenheit, seine neue Luftwaffe für den kommenden Weltkrieg zu testen. Die Junkers 52 und Heinkel 111 von Hitlers »Legion Condor« bombardierten die Metropolen und legten das baskische Provinzstädtchen Guernica in Schutt und Asche: das erste Flächenbombardement der Geschichte, und die westlichen Großmächte schauten diskret weg.

Zunächst waren die Milizen an die Orte geeilt, wo die Faschisten gesiegt hatten. Einige konnten sie entsetzen, an anderen bissen sie sich fest. Die republikanische Armee wurde reorganisiert, loyale Polizeitruppen kamen hinzu und immer mehr Freiwillige meldeten sich zu den Waffen. Die aber waren knapp und wurden zunehmend zum Erpressungsinstrument im Kampf um politischen Einfluß. Auf der anderen Seite kämpften neben wehrpflichtigen Spaniern die für ihre Grausamkeit bekannten *Moros*, Francos marokkanische Söldnertruppen, unter spanischen Offizieren fürs christliche Abendland. Weit entscheidender aber sollte die Hilfe werden, die Hitler und Mussolini schickten: zwei hochmoderne Invasionsarmeen mit Marine, Luftwaffe, Infanterie und Panzern. Die rechtmäßige republikanische Regierung des Landes hingegen konnte im westlichen Ausland nicht einmal Waffen kaufen. England, Frankreich und Amerika wollten »neutral« bleiben und vertraten eine Politik der »Nichteinmischung«. Offizielle Linie war, Hitler nicht zu reizen, um ihn friedlich zu halten. So glaubte man, den Zweiten Weltkrieg zu verhindern, der mit der Einverleibung Österreichs, dem Einmarsch in die Tschechoslowakei und der Intervention in Spanien doch schon längst begonnen hatte. Waffenhilfe erhielt die Republik nur aus Mexiko, die naturgemäß eher symbolischen Wert hatte, und – sehr spät – aus Rußland. Stalin ließ sich seine »proletarische Solidarität« übrigens mit den Goldreserven der Spanischen Nationalbank bar bezahlen.

Das wechselnde Kriegsglück kann hier nicht nachgezeichnet werden. Militärgeschichte ist nicht unser Thema. Verschiedene Regierungen versuchten verschiedene Strategien, *Internationale Brigaden* von Freiwilligen kamen ins Land, diverse Militärreformen führten zu zweifelhaften Ergebnissen, aber nichts von alledem führte zum militärischen Durchbruch. Die *Antifaschistischen Milizen* waren per Dekret militärischem Kommando unterstellt worden, mußten nun Dienstgrade, Hierarchie und Kommißton akzeptieren und wurden Teil der regulären Armee. Das nahm den Arbeitern viel von ihrer Motivation und Kampfbegeisterung und diente in keiner Weise der militärischen Effizienz. Das republikanische Territorium schmolz trotz einiger erfolgreicher Offensiven stetig dahin. Daran konnte auch die dramatische Rettung der im November 1936 von ihrer Regierung bereits verlassenen Hauptstadt nichts mehr ändern – Milizen und Internationale Brigaden brachten hier ein im Endeffekt vergebliches Blutopfer.

Im März 1939 hielt Franco, inzwischen zum »Generalissimus« avanciert, einen pompösen Einzug in Madrid. Kurz zuvor war Barcelona gefallen. Hunderttausende flüchteten über die verschneiten Pässe der Pyrenäen oder versuchten, sich über das Meer zu retten. Francos Rache wurde fürchterlich. Todesurteile in fünfstelliger Höhe, ungezählte Konzentrationslager und auf Jahrzehnte überfüllte Zuchthäuser sollten der spanischen Arbeiterbewegung für alle Zeiten ein Ende machen.

Gestorben aber wurde nicht nur an der Front und unter den Bomben der Flugzeuge. Der Bürgerkrieg entfesselte mit fanatischer Leidenschaft die tiefsitzenden sozialen Konflikte des Landes; ideologische Differenzen wurden mit einer Inbrunst ausgetragen, die in ihren provozierenden Details an Religionskriege erinnert. Anarchomilizionäre veranstalteten ihre Schießübungen auf die monumentalen Christusstandbilder, und aus den Krypten der Klöster holte man die mumifizierten Gebeine heiliger Männer und Frauen, um sie aus Gründen der Volksaufklärung öffentlich zur Schau zu stellen. Es blieb aber nicht bei Bilderstürmerei und provokanter Symbolik – die sozialen Spannungen schlugen in Haß um. In Spanien schoß buchstäblich der Bruder auf den Bruder. Das galt hinter der Front zwischen Stalinisten und Anarchisten ebenso wie für den Kampf zwischen »Faschisten« und »Roten«, wie beide Seiten sich gegenseitig nannten.

In Zaragoza, wo die Putschgeneräle nach tagelangen Kämpfen schließlich die Oberhand gewannen, mußten die Miliztruppen auf den gegenüberliegenden Bergen schon im Sommer 1936 hilflos mit ansehen, wie mehrere tausend Arbeiter füsiliert wurden. Wo immer die Nationalen in der Folgezeit einmarschierten, wurde blutig »gesäubert«. Prominente »rojos« wurden ebenso erschossen wie Mitläufer, aktive Gewerkschafter und gefangene Milizionäre, sogar reguläre republikanische Soldaten und Offiziere stellte man oftmals nach dem Verhör an die Wand.

Auch wenn die Geschichtsschreibung Eskalation, Exzesse und Übergewicht der Greuel eindeutig auf Seiten der Nationalen festgestellt hat, so ist doch die Unschuld der Republik ein propagandistisches Märchen. Das gilt auch für die Anarchisten. Es ist eine Tatsache, daß es auch auf Seiten der Revolution Ausschreitungen gab. So mancher tatsächliche oder angebliche »Faschist« wurde von selbsternannten Rächern erschossen, und an etlichen Orten wurde ohne viel Aufhebens der Pfarrer gelyncht. Die Kirche stand in der Tat eindeutig auf Seiten des »Klerikalfaschisten« Franco, und in manchen Gotteshäusern fanden sich geheime Waffenlager der Falange. Daran aber gibt es nichts zu beschönigen: Das Töten gefangener Gegner widersprach eindeutig dem libertären Ideal, das spanische Anarchisten seit Generationen gepredigt hatten.

So widerwärtig ein Aufrechnen und Abwägen von Morden auch ist, darf doch ein wesentlicher Unterschied nicht verkannt werden: Auf der faschistischen Seite war Terror durch Töten ein *System* und gehörte zur Strategie. Er wurde angeordnet und gezielt betrieben. Nicht ohne Grund lautete der irrsinnige Wahlspruch der Falangisten *¡viva la muerte!**. Auf Seiten der Revolution hingegen kam es zu *Übergriffen*, und als solche wurden sie auch betrachtet. Die Milizen, die Gewerkschaften, die Komitees taten alles, um solche Exzesse zu unterbinden. Sie sparten dabei nicht mit Drohungen, Anordnungen, selbstkritischen Reflexionen und Appellen an die »revolutionäre Ehre«. Der Dorfpfarrer *Moisés Arnal* bestätigt dies als glaubhafter Zeuge. In seinen Memoiren berichtet er, wie Durruti ihn davor bewahrte, von aufgebracht

Bauern erschossen zu werden. Während einer folgenden Tätigkeit als Sekretär im Stab der Milizen hatte er reichlich Gelegenheit zu beobachten, daß der berühmte »Anarchistenhäuptling« alles andere als ein blutrünstiger Rächer war. ¡*Disciplina!* war damals eine der meistgebrauchten Losungen bei den Anarchisten. Der deutsche Zeitzeuge *Augustin Souchy*, ein vor den Konzentrationslagern rechtzeitig geflohener Anarchosyndikalist, erzählt von seinem Besuch in einem von den Anarchisten betriebenen Internierungslager für gefangene Faschisten. Zu seinem Erstaunen bekamen Bewacher und Bewachte gleiche Kleidung, gleiche Kost und gleiche Unterbringung. Nach der Arbeit hatten die Gefangenen Anrecht auf den Besuch ihrer Frauen und Freundinnen, die über Nacht bei den Männern bleiben durften. Die offizielle Linie der spanischen Libertären jedenfalls folgte – trotz aller spontanen Übergriffe in den Tagen unmittelbar nach dem Putsch – der Überzeugung Bakunins und Kropotkins, daß weder der Kriminelle noch der politische Gegner ein zu bestrafender Feind sei.

Politik

Die Spanische Revolution scheiterte mit dem Sieg des Faschismus über die Spanische Republik. Aber das ist nur die halbe Wahrheit. Die andere Hälfte ist ebenso tragisch wie lehrreich.

Anarchisten haben ein gebrochenes Verhältnis zur Macht; sie sind bis zur Naivität unfähig zur politischen Intrige. Das macht sie zwar sehr sympathisch, aber auch zur leichten Beute der Politik. In ihren spanischen Hochburgen gingen sie davon aus, daß sie mit der Eroberung der wirtschaftlichen Macht und des kulturellen Alltags auf den Staat pfeifen könnten. Sie versäumten es – bedingt auch durch die Tatsache, daß sie in manchen Gegenden in der Minderheit waren –, konsequent die staatlichen Strukturen abzuschaffen. Im Glauben an die Loyalität der Volksfront im Kampf gegen den gemeinsamen faschistischen Feind suchten sie das breite Bündnis, unterschätzten die Kraft der verbliebenen Regierungen und ließen deren Apparat weitgehend unangetastet. Das war, im nachhinein betrachtet, ein Fehler, dessen Konsequenzen sie auf Dauer nicht gewachsen waren. Sie begaben sich damit nämlich schrittweise in ein Intrigenspiel, in dem sie am Ende kaltgestellt wurden.

Besonders verhängnisvoll erwies sich hierbei die Erpressungspolitik Rußlands, das durch die Waffenlieferungen über ein starkes Druckmittel verfügte. Die russischen Interessen spielten eine ständig wachsende Rolle, der sich am Ende auch die republikanische Regierung unterordnete. Stalins Botschafter trat hinter den Kulissen wie ein Regierungschef auf, und im Hinterland begann die russische Geheimpolizei zu agieren wie bei sich daheim. Die Erpressungspolitik zwang die Libertären am Ende sogar, in die Regierung einzutreten. Die republikanische Administration erhoffte sich dadurch eine bessere Kontrolle der Anarchisten, während die CNT sich davon die Zuteilung von Waffen für die libertären Milizen versprach. Das Bild »anarchistischer Minister« führte zu heftigem Protest an der Gewerkschaftsbasis, die darin nicht nur ein peinliches Paradox, sondern einen Verrat an der Revolution erblickte. Trotz dieses Zugeständnisses gingen die Waffen schließlich an linientreue kommunistische Regimenter.

So begann im republikanischen Lager ein Bruderkampf, ein Bürgerkrieg im Bürgerkrieg, der die anarchistische Position zunehmend isolierte und der Kommunistischen Partei großen Zulauf aus der Mittelschicht und dem Kleinbürgertum einbrachte. Die Parole der KP

und damit der Regierung war bewußt auf diese Zielgruppe zugeschnitten. Sie lautete: Keine Revolution! Erst den Krieg gewinnen, dann die parlamentarische Demokratie festigen! Während Zehntausende libertäre Milizionäre unzureichend bewaffnet an der Front kämpften und starben, begann im Hinterland bereits die stalinistische »Säuberung gegen Trotzlisten und Anarchisten«. Es kam wiederholt zu Erhebungen, Barrikaden und Straßenkämpfen in Barcelona und Madrid – Arbeiter schossen auf Arbeiter. Dieser Strategie fielen auch – noch während des Bürgerkrieges – die meisten Errungenschaften der Selbstverwaltung zum Opfer. Stalin hatte natürlich zuallerletzt Interesse an einer libertären Revolution.

Zunächst hatte die Regierung angesichts der Tatsachen die Kollektivierung anerkannt und per Dekret juristisch abgesichert. Selbstverwaltung war mithin staatlich sanktioniert. Mit der Verschiebung der Kräfte wurden die selbstverwalteten Betriebe und Kollektive aber schon bald systematisch schikaniert, an den Rand gedrängt und teilweise sogar »verboten«. Überall dort, wo das wirtschaftliche Netz dünn war, gelang das recht einfach durch den Entzug von Krediten. Die Revolutionäre des 19. Juli hatten weder eine eigene Genossenschaftsbank eingerichtet noch die Staatsbank entmachtet. In gutem Glauben waren ihre bewaffneten Kräfte an die Front gezogen und nun nicht mehr in der Lage, ihre Errungenschaften zu verteidigen.

In einem schleichenden Prozeß hatte das Volk die Macht, die es erobert hatte, wieder an das zähe und anpassungsfähige Prinzip der Staatlichkeit verloren.

Nekrolog

Das, was in jenen paar Jahren in Spanien geschah, ist keine Nostalgie für den Misthaufen der Geschichte. Die vielschichtigen Erfahrungen der Spanischen Revolution eignen sich nicht fürs Museale, denn ihre Lehren sind zeitlos. Seither hat es kein soziales Experiment von solcher Radikalität und Brisanz mehr gegeben; alles, was uns in den letzten Jahrzehnten politisch in Atem hielt, ist im Hinblick auf eine Befreiung der Menschheit von weit geringerer Relevanz und schon längst verblaßte Tagespolitik. Mit Sicherheit wäre die Menschheit einen anderen Weg gegangen, wenn eine ganze Gesellschaft den lebendigen Beweis geliefert hätte, daß ein Gemeinwesen ohne Staat auch *auf Dauer* lebensfähig ist. Aber diesen Beweis hat es nicht geben dürfen. Auch die Politik des zwanzigsten Jahrhunderts wäre ohne Frage eine andere gewesen, wenn der internationale Faschismus in Spanien schon 1936 besiegt worden wäre. Aber diesen Sieg haben die westlichen Demokratien nicht zugelassen.

Der kurze Sommer der Anarchie wurde so zu einer Randnotiz der Geschichte.

Literatur: Gerald Brenan: *Die Geschichte Spaniens* Berlin 1978, Karin Kramer, 396 S., ill. / Pierre Broué, Émile Témime: *Revolution und Krieg in Spanien* (2 Bde.) Frankfurt/M. 1972, Suhrkamp, 721 S. / Gaston Leval: *Das libertäre Spanien* Hamburg 1976, Association, 352 S. / Augustin Souchy: *Nacht über Spanien 1936-1939* Berlin 1974, Karin Kramer 236 S. / Walther L. Bernecker: *Kollektivismus und Freiheit. Quellen zur Geschichte der soz. Rev. i. Spanien 1936-1939* München 1980, dtv, 502 S. / Camillo Berneri: *Klassenkrieg in Spanien* Hamburg 1974, MaD, 58 S. / Abel Paz: *Durruti – Leben und Tod des spanischen Anarchisten* Hamburg 1984, Nautilus, 816 S., ill. / Hans Magnus Enzensberger: *Der kurze Sommer der Anarchie* Frankfurt/M. 1972, Suhrkamp, 300 S. / George Orwell: *Mein Katalonien* Zürich 1975, Diogenes, 287 S. / Carlos Semprún-Maura: *Revolution und Konterrevolution in Katalonien* Hamburg 1983, Nautilus, 284 S., ill. / Thomas Kleinspehn, Gottfried Mergner (Hrsg.): *Mythen des Spanischen Bürgerkrieges* Grafenau 1989, Trotzdem, 169 S.

Das hoffnungsvolle Stiefkind: Anarchismus in Deutschland

*Die Deutschen sind ein Volk, das in hohem Maße
von der Staatsidee durchdrungen ist.*

- Michail Bakunin -

DEUTSCHLAND WAR NIEMALS EIN LAND, in dem libertäre Ideen eine wichtige Rolle gespielt haben, und ohne Zweifel stimmt *grosso modo* die Sichtweise von einem eher angepaßten und staatsstreuen Volk mit einem ausgeprägten Anlehnungsbedürfnis an die jeweils angesagten Autoritäten. Aber eben nur grob gesehen. Eine verfeinerte Optik offenbart Deutschland als ein Land, in dem es einige erstaunliche Entdeckungen zu machen gibt. Ein Land, das zwar Stiefkind der libertären Bewegung blieb, aber allemal gut ist für die eine oder andere Überraschung.

Wie zum Beispiel jene syndikalistischen Bergarbeiter aus Dortmund und Umgebung, die am 20. Januar 1919 als Welturaufführung den Sechsstundentag einführen. Sie besetzen die Zeche »Minister Achenbach«, bilden einen Zechenrat, sozialisieren den Betrieb und fahren nur noch die Sechsstundenschicht. Ihr Beispiel funktioniert zur allgemeinen Zufriedenheit außer der der Unternehmer und macht in kürzester Zeit Schule: Vierzig weitere Zechen schließen sich an, und im Februar steht der größte Teil des Ruhrbergbaus unter der Kontrolle der Arbeiter. Andere Industriezweige verfahren nach dem gleichen Muster: selbst handeln, direkt agieren, nur noch sechs Stunden arbeiten. Das Herz der Schwerindustrie in der Hand von Syndikalisten, der Bergbau als Experimentierfeld der direkten Aktion? Das erstaunt selbst Historiker, und kaum jemand würde so etwas ausgerechnet in Deutschland vermuten, gelten doch deutsche Arbeiter bis heute als lammfromm und fest im Griff der sozialdemokratischen Gewerkschaften. Eben diese aber hatten damals durch ihre Paktiererei mit der kaiserlichen Kriegswirtschaft viel an Glaubwürdigkeit verloren und waren bei den Kumpels unten durch. Auch die staatliche Autorität war durch den verlorenen Krieg und die *Novemberrevolution* bis in ihre Fundamente erschüttert. So blieb ihr nichts anderes übrig, als sich zurückzuhalten.

Eine deutsche Revolution

Drei Monate zuvor war durch das Deutsche Reich eine Welle des Umsturzes gegangen, in der *Arbeiter- und Soldatenräte* dem alten Regime die Machtfrage gestellt hatten. Kriegsmüde Matrosen und Landser*, hungernde Frauen und Kinder, die ausgemergelten Arbeiterinnen und Arbeiter der kriegswichtigen Industrien hatten die soziale Revolution auf die Tagesordnung gesetzt. Auslöser dieser »Novemberrevolution« waren Meutereien der kaiserlichen Matrosen in Wilhelmshaven und Kiel, deren Beispiel – gerade so wie ein Jahr zuvor in Rußland – wie ein Lauffeuer das ganze Land erfaßte. Vielerorts übernahmen die »A+S-Räte« faktisch die Macht, »Räterepubliken« entstanden von Ostfriesland bis nach München. Die Räte führten den Sturz des Kaisers herbei, verjagten die fürstlichen Dynastien in den einzelnen Ländern und begannen sofort mit der Organisation des sozialen Lebens. Ganz oben auf

der Tagesordnung standen Probleme: Hunger, Kälte und die Kriegsfolgen. Politisches Nahziel war das Ende von Preußentum, Militarismus und Klassenstaat, als Endziel schwebte ihnen ein freies Deutschland vor, sozialistisch in dem Sinne, daß die einfachen Leute jetzt das Sagen haben sollten. Der Adel müsse enteignet, die Industrie sozialisiert, der Obrigkeitsstaat durch einen Volksstaat ersetzt werden. Auf jeden Fall sollten die Räte zur Grundstruktur werden, auf keinen Fall wollte man sich mit der bloßen Einführung einer parlamentarischen Demokratie zufriedengeben. Das Modell eines »Rätedeutschland« sollte internationalistisch sein, in friedlichem Miteinander mit den anderen europäischen Völkern, von denen man ebenfalls eine »proletarische Revolution« erhoffte.

Unterstützung fand diese Bewegung jenseits der noch unbedeutenden anarchistischen Zirkel vor allem in Kreisen sozialdemokratischer Oppositioneller, die während des großen Völkermordens zu Kriegsgegnern geworden waren – namentlich der *Unabhängigen Sozialdemokratischen Partei Deutschlands* und dem *Spartakusbund*. Inzwischen aber hatte das untergehende Kaiserreich ›loyale‹ Sozialdemokraten vom alten Schlag in die Regierung gehievt und so einen Rettungsanker zurückgelassen, mit dessen Hilfe sich die konservativ-bürgerlichen Kräfte in Deutschland behaupten sollten. Hurra-Patrioten aus Kaiser Wilhelms Kriegskabinetts wie *Friedrich Ebert*, *Gustav Noske* und *Philipp Scheidemann* bildeten 1918 eine neue, SPD-geführte Regierung, die aber weitgehend im Leeren regierte. Die »Arbeitermassen« waren weit radikaler als ihre traditionellen Führer; sie wollten mehr als einen sozialdemokratischen Kanzler – sie wollten das, was seit fünfzig Jahren angeblich das Ziel der SPD war: eine Revolution.

So lief denn im Winter 1918/1919 alles auf ein Ringen zwischen SPD und Rätebewegung hinaus, zwischen Restauration und Revolution, zugespitzt in der entscheidenden Frage: Verfassungsgebende Nationalversammlung oder Rätedemokratie. In Berlin fiel zum Jahresbeginn die Entscheidung, und sie fiel nach klassischer Manier durch die Macht der Waffen. Sozialdemokratische Politiker scheuten sich nicht, mit Artillerie und Minenwerfern gegen Arbeiterviertel vorzugehen. *Rosa Luxemburg* und *Karl Liebknecht*, die Führerfiguren des »Spartakus«, wurden ermordet. Rechtsnationale »Freikorps«-Truppen stellten das wieder her, was Ebert unter Ordnung verstand.

Die deutsche Revolution von 1918 blieb eine unvollendete Revolution. In ihr setzte das konservative Deutschland die schärfste Waffe ein, die sie noch in Händen hielt: die deutsche Sozialdemokratie. Sie war seit den Tagen der *Ersten Internationale* beharrlich den Weg des Parlamentarismus gegangen und folgerichtig von einer revolutionären Bewegung zu einer staatstragenden, ja patriotischen Partei geworden. Aber noch konnte niemand so recht an diese Ungeheuerlichkeit glauben. Die Arbeiter am allerwenigsten. Als sie sahen, daß ›ihre Partei‹ mit den alten Kräften des untergegangenen Reiches gleiche Sache machte, wandten sich viele von ihr ab. So leicht wollten sie ihr Ziel einer sozialen Umwälzung nicht aufgeben, und die Gelegenheit hierfür schien günstiger denn je. Die Regierung des frischgebackenen Reichskanzlers Ebert saß alles andere als fest im Sattel.

Eine deutsche »Commune«

In diesem Klima fanden jene Zechenbesetzungen im Ruhrgebiet statt, in denen der Sechstundentag ›erfunden‹ wurde. Ein günstiges Klima für entschlossenes Handeln und direkte

Aktionen: Wertekrise und Machtvakuum. Die in Gang gesetzte Bewegung konnte sich recht unbehelligt entwickeln – der verunsicherte Staat hielt sich raus, und die Betriebsräte stellten die Grubenbesitzer vor mehr oder weniger vollendete Tatsachen. Die SPD mauerte und bereitete sich ganz behutsam darauf vor, die Lage wieder in den Griff zu kriegen.

Unterdessen übten sich die Kumpel in der schwierigen Kunst der Selbstverwaltung. Sie waren praktisch über Nacht in den Besitz der Bergwerke gekommen und betraten Neuland. Unter ihnen gab es nur wenige Fachleute oder Arbeiter mit entsprechender Vorbildung. So mußten sie sich ganz überwiegend darauf beschränken, Verwaltung, Wirtschaft und Bürokratie der Zeche zu *kontrollieren*. Die generalisierte Selbstverwaltung, die ihnen vorschwebte, auch tatsächlich durchzuführen, darauf waren sie nicht vorbereitet. Wann hätten sie dies in den langen Kriegsjahren auch lernen sollen?

Aber sie machten Ernst mit ihrer Vision von der Sozialisierung. Zunächst erstellten sie einen Arbeitsplan und führten das neue Schichtsystem ein. Dadurch erreichten sie für die ausgehungerten Bergleute menschlich verkraftbare Arbeitszeiten, stellten die Förderung sicher und erhöhten sogar die Produktion. Dann zwangen sie die Verwaltung zur Einstellung neuer Arbeitskräfte, womit sie viele Arbeitslose und deren Familien satt machten. Sie schmissen besonders verhaßte Schinder aus den Betrieben, organisierten den Vertrieb der Kohle, tauschten teilweise direkt mit Bauern aus der Umgebung und wachten über eine gerechte Verteilung der Güter. Sie setzten das um, was sie in ihrem selbstverfaßten Manifest so ausgedrückt hatten: »Die Bergarbeiter verschaffen sich selbst mehr Freiheit und ein einigermaßen erträgliches Dasein.«

Der andere Teil ihres Programms war weit schwieriger zu erreichen: »Die Sozialisierung des Bergbaues im Sinne der Enteignung des privaten Kapitals, die Übernahme der Kohlenschätze und der Produktionsmittel in den Besitz der Gesamtheit und die Verwaltung des Bergbaues durch die Bergarbeiter.« Hierzu fehlte es an einer entscheidenden Vorbedingung, die *Der Syndikalist* später etwas pathetisch aber treffend formulierte: Der deutsche Arbeiter müsse erst »körperlich und geistig reif für die soziale Revolution« werden. Er war an vielen Orten dazu *bereit*, aber nicht *vorbereitet*. Die Dortmunder Syndikalisten wußten, *was* sie wollten, aber nicht *genau, wie*. Eines jedoch war klar: die Bewegung konnte nur dann erfolgreich sein, wenn sie auf ganz Deutschland übergriff. Der öffentliche Druck mußte stark genug sein, das Eingreifen des Staates zu verhindern, hinauszuzögern oder entscheidend zu schwächen. Die Bergleute wußten, daß sie Vorreiter waren und den Menschen nicht davongaloppieren durften. Sie suchten Verbündete und fanden sie in Spartakus und USPD. Gemeinsam organisierte man riesige Demonstrationen und Massenkundgebungen auf denen rüberkam, was im Ruhrpott Sache war: Man wollte soziale Verbesserungen. Man wollte Taten statt Worte. Und man wollte die Übernahme der Produktionsmittel durch »die Gesamtheit« – das Wort Staat fiel nicht. Verstaatlichung war für die Arbeiter des Jahres 1919 kein Thema.

Als Ende März in Witten Angehörige eines Freikorps in eine Demonstration schossen und mehrere Arbeiter töteten, kam es zu spontanen Arbeitsniederlegungen, die sich rasch zu einem Generalstreik ausweiteten. Weitreichende politische Forderungen wurden laut. Das war für die Reichsregierung der willkommenen Anlaß, durchzugreifen und den Belagerungszustand zu verhängen. Damit galt automatisch das Kriegsrecht. Die Macht lag nun in den Händen des Generalleutnants *Freiherr von Watter*, eines preußischen Bilderbuchmilitärs,

und der machte ganze Arbeit. Die »führenden Agitatoren« wanderten in Schutzhaft, Versammlungen und Publikationen außer denen der SPD wurden verboten. Deren Gewerkschaften übernahmen nun taktisch geschickt die Forderung nach dem Sechsstudentag und verkündeten nach kurzen Verhandlungen stolz den errungenen Sieg: siebeneinhalb Stunden und Schmalzstullen für alle!

Der erste große autonome Bergarbeiterkampf des Ruhrgebietes stand plötzlich ohne Kopf da. Dennoch hielt der Streik, nahm sogar an Intensität noch zu. In etlichen Betrieben verhinderten die Arbeiter nun auch sogenannte »Notschichten«, die die Anlagen vor größeren Schäden bewahren sollten. Bei Hoesch ließ man einen Hochofen in aller Ruhe ausglühen und ruinierte ihn so für mindestens ein Jahr. Unternehmer und Sozialdemokraten waren entsetzt – sowas hatten deutsche Arbeiter noch nie getan! Vierzig Tage hielt der Widerstand an, erst dann begann die Streikfront zu bröckeln. Die SPD propagierte Vernunft und stellte »die Behandlung der Sozialisierungsfrage im Reichstag« in Aussicht. Die erste Kraftprobe war verloren, aber die Arbeiter hatten viel gelernt. Von einigen Zechen ist belegt, daß sie noch ein volles Jahr lang den Sechsstudentag beibehielten.

Der Moment, aus diesen Lehren Konsequenzen zu ziehen, sollte schon bald kommen: Am 13. März 1920 putscht der rechtsradikale Politiker *Wolfgang Kapp* gegen die Reichsregierung in Berlin. Unterstützt wird er von dem Reichwehrgeneral *von Lüttwitz* und der Marinebrigade Ehrhardt, dem ersten Freikorps, das Hakenkreuze an den Stahlhelmen trägt. Die Regierung flieht aus Berlin, die Faschisten marschieren auf die Hauptstadt und – aufs Ruhrgebiet. Die Reichswehr ist gespalten: Ein Teil schließt sich Kapp an, ein Teil zögert, weil sie Kapp nicht für voll nimmt und stellt sich später auf die Seite der Regierung. Wer nicht zögert, sind die Proleten. Im ganzen Reich wird der Generalstreik ausgerufen und fast vollständig befolgt. Am weitesten jedoch gehen die Kumpels an der Ruhr. Hier hat man nicht vergessen, was ein Jahr vorher geschehen war. Die Arbeiter bewaffnen sich, stellen eine »Rote Ruhr Armee« auf und begegnen dem Putsch auf eigene Faust. Es entsteht eine regelrechte Front quer durchs Ruhrgebiet bis ins Münsterland hinein.

Der militärische Kampf war kurz. Nach nur fünf Tagen bricht der rechte Putsch zusammen. Kapp und seine Drahtzieher fliehen. Generalstreik, Reichswehr und Rote Ruhr Armee hatten den ersten faschistischen Spuk verjagt. Nach Meinung der Regierung war nun alles wieder normal. Den Arbeitern wurde artig gedankt, und sie sollten doch, bitte schön, nun die Waffen abliefern und wieder arbeiten gehen. Die aber sahen das anders. Sie hielten die Macht in Händen – warum sollten sie diese Errungenschaft wieder aufgeben? Die Lehren des vergangenen Frühjahrs waren noch frisch, und die alten Forderungen keineswegs erfüllt; viele sahen die Chance, den verpaßten Umsturz jetzt zu vollenden. Die Rote Ruhr Armee blieb unter Waffen, und so wurde am 17. März die Front der Arbeiter gegen Kapp zu einer Front der Reichswehr gegen die Arbeiter.

Achtzehn Tage dauerte der Widerstand gegen das Militär, achtzehn Tage, in denen im »Hinterland« viel geschah. Schon zu Beginn des Putsches hatte man die Gefängnisse gestürmt und »die Genossen befreit«. In jeder Stadt und Gemeinde bildeten sich sogenannte »Vollzugsausschüsse«, die sich der Organisation des täglichen Lebens annahmen. Die staatlichen Organisationen hatten sich als unfähig erwiesen und wurden einfach ignoriert. Besonders im Dortmunder Raum versuchte man, mit der Selbstverwaltung ernst zu machen. In den Be-

trieben hielt man Wahlen ab, und alles, was der Staat seit April 1919 schrittweise abgeschafft hatte, wurde nun wieder eingeführt. Diesmal ging man sogar noch weiter.

Die Versorgung der Bevölkerung lag nun in den Händen der Räte. Der Austausch mit den Bauern wurde organisiert, Preise wurden festgesetzt, Transport und Verteilung geregelt. Die wenigen erhaltenen Dokumente jener Tage zeigen, daß man sich auch mit den Niederungen des Alltags befaßte, etwa, was die Regelung von Alkoholkonsum auf Festlichkeiten, die Schlichtung von Streit zwischen Nachbarn und Kollegen oder die Entschädigung aufgebrachter Ladenbesitzer anging, bei denen man Waren für die Armee requiriert hatte. Auch die Empfehlung, freiwillig das Backen von Kuchen einzuschränken, weil dafür zuviel Eier und Zucker verwendet würden, zeigt durchaus ein Gespür für die Wichtigkeit von Details.

Dabei ging es natürlich um Größeres. Die gleichen Forderungen, die schon die Resolution des Generalstreiks vom Vorjahr enthielt, kamen jetzt wieder auf den Tisch: allgemeine Anerkennung des Räteystems, Bildung einer revolutionären »Arbeiterwehr«, Freilassung der politischen Gefangenen, generelle Einführung des Sechsstundentages, 25-prozentige Lohnanhebung, Entwaffnung der Polizei im Revier und Auflösung der Freikorps. Was immer möglich war, wurde nun versucht, umzusetzen. Aber nur knapp drei Wochen dauerte das Machtvakuum, in dem die Syndikalisten die Geschicke einer großen Stadt, ja, einer ganzen Region in Händen hielten. Zu wenig Zeit, um große Erfolge zu erzielen.

Achtzehn Tage nach Beginn des Aufstandes schließt das Gros der arg bedrängten Roten Ruhr Armee mit der Reichswehr einen Friedensvertrag. Dieses »Bielefelder Abkommen« aber wird vom Militär kaum eingehalten. Die besten Kämpfer und die fähigsten Organisatoren sterben unter den Kugeln der vorrückenden Truppe. Der Traum von Selbstverwaltung und Rätedemokratie wird zerschlagen, die Generäle räumen auf. Im April 1920 stirbt im Ruhrgebiet der letzte Rest der deutschen Revolution vom November 1918.

Man kann das, was sich in jenen Wochen in der deutschen Bergbaumetropole abspielte, ohne Übertreibung die »Commune von Dortmund« nennen. Die Ähnlichkeit mit den Ereignissen von Paris, Kronstadt, Buenos Aires oder Barcelona fällt geradezu ins Auge. Niemand hat ihr je diesen Namen gegeben, aber dennoch hat sie existiert. Daß es diesen Namen nicht gibt, daß in Deutschland diese Ereignisse so gut wie unbekannt blieben, hat viel mit Geschichtsschreibung und Parteilichkeit zu tun. Denn die Träger dieser Bewegung waren Anarchosyndikalisten, und die passen überhaupt nicht ins Bild gängiger deutscher Geschichtsraster.

Der deutsche Anarchosyndikalismus

Sechzig Prozent der aktiven Kämpfer der Region trugen, ebenso wie zwölftausend Arbeiter allein im Raum Groß-Dortmund, ein kleines grünes Mitgliedsbuch mit dem Aufdruck F.A.U.D. in der Tasche. Dabei hatte sich die *Freie Arbeiter Union Deutschlands* erst im September 1919 gegründet. Ihr Vorläufer war die *Freie Vereinigung deutscher Gewerkschaften*, ein 1897 gegründeter Oppositionsverband, der seit 1904 anarchosyndikalistische Positionen vertrat und bei Kriegsbeginn gerade mal achttausend Mitglieder zählte. Trotz massivster Behinderung und blutiger Verfolgung während des Krieges steht diese kleine Gruppe nach dem Umsturz von 1918 plötzlich auf der Höhe der Zeit und stellt sich der Herausforderung. Nicht zuletzt wegen ihrer konsequenten Haltung gegen den Krieg und ihrer klaren Vorstel-

lungen zur Sozialisierung der Industrie laufen ihr nun diejenigen Arbeiter zu, die zwischen sozialdemokratischer Regierung und kommunistischer Diktatur eine Alternative suchen. Im Sommer 1919 zählt sie bereits sechzigtausend Mitglieder. Aus den Kämpfen im Ruhrgebiet waren zahlreiche autonome Gewerkschaftsgruppen hervorgegangen; weitere sechzigtausend Arbeiter, die sich nun mit der Freien Vereinigung zur anarchosyndikalistischen FAUD verbinden. Jetzt gibt es auch in Deutschland eine libertäre Arbeiterbewegung mit einer festen Organisation und einem konkreten Programm.

Die deutschen Anarchisten, seit über vierzig Jahren stets im Schatten der Sozialdemokratie, waren sozusagen über Nacht zu politischen ›Trendsettern‹ geworden. Im Ruhrgebiet stellen sie sogar die dominierende Kraft. Hervorgegangen aus kleinen, illegalen Grüppchen Gleichgesinnter entstehen im Revier innerhalb weniger Monate ganze Gewerkschaftszweige. Allein im Dortmunder Raum sind 1921 an die zwanzigtausend ›Malocher‹ in der anarchistischen Gewerkschaft organisiert. Auch im restlichen Deutschland wächst die Anhängerschaft der FAUD, die 1925, auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung, hundertfünfzigtausend betragen wird. Andere syndikalistische Organisationen wie die *Allgemeine Arbeiter Union* bringen es ebenfalls auf fast hunderttausend Mitglieder.

In diesem Umfeld gedeiht ein breites Spektrum an Presse und Literatur, und zum ersten Male gelangt auch in Deutschland anarchistisches Gedankengut zu Massenaufgaben und einer gewissen Popularität. Die Wochenzeitung der FAUD, *Der Syndikalist*, erreicht trotz zahlreicher Verbote eine Leserschaft von Hunderttausenden, und in Düsseldorf erscheint gar eine anarchistische Tageszeitung, die den vielsagenden Titel *Die Schöpfung* trägt. Unter der Regie des alten Gewerkschafters und Anarchoverlegers *Fritz Kater* entsteht eine Büchergilde, die leichtverständliche Broschüren, anspruchsvolle Literatur und preiswerte Anarchoklassiker unters Volk bringt und gleichzeitig den Vertrieb zahlreicher libertärer Zeitschriften besorgt. Diese entstehen nun in großer Zahl und widmen sich, sofern sie nicht regional oder branchenspezifisch ausgerichtet sind, den unterschiedlichsten Zielgruppen und Themen: Frauen, Antimilitarismus, Kinder, Kultur, Jugend, Theorie, Individualismus, Satire, Atheismus und Literatur.

Im Windschatten der FAUD gedeiht eine rege libertäre Bewegung, von der sich Teile in einer Anarchistischen Föderation, einer Jugendorganisation, einem Frauenbund organisieren. Eine solch bunte, libertäre Alltagskultur war Deutschland bisher fremd. Vom strammen Gewerkschafter über die Künstlerbohème bis zur Kommunesiedlung findet sich hier so ziemlich das ganze Spektrum wieder. In Berlin gründet der anarchistische Friedensaktivist *Ernst Friedrich* das erste – und bis heute einzige – Antikriegsmuseum der Welt.

Was die rein syndikalistische Bewegung angeht, so wurde sie in gewisser Weise Opfer ihres eigenen Anfangserfolges. Seit ihrer Gründung litt sie unter dem kometenhaften Aufstieg, mit dem sie auf die politische Bühne gestolpert war. Massen von Arbeitern waren ihr urplötzlich zugeströmt, Menschen, die gewohnt waren, daß die Gewerkschaft für sie handelt. Die Vermittlung libertärer Eigenständigkeit, das Erlernen autonomen Handelns ist jedoch ein langer Prozeß. In Spanien, Argentinien, Italien gab es hierzu Gelegenheit, die FAUD aber war zu schnell gewachsen. Sie selbst beklagte stets einen gewissen »Mangel an Reife« ihrer Mitgliedschaft und tat in der Folgezeit alles, um dieses Defizit auszugleichen. Mit diesem Defizit

aber stand sie von der ersten Stunde an inmitten heftigster sozialer Kämpfe wie dem an der Ruhr. Kämpfe, in denen sie Hervorragendes leistete, die sie aber nicht »gewinnen« konnte.

Zwar gelang es der FAUD, in einigen Branchen und verschiedenen Regionen Fuß zu fassen und solide Organisationsarbeit zu leisten, aber sie konnte sich landesweit nie als Alternative durchsetzen. In der Arbeiterschaft wurde sie zunehmend als eine Protestgewerkschaft empfunden. Ähnliches galt für ihr konsequentes Programm sowie ihre richtungsweisenden Standpunkte zu den politischen Fragen der Zeit: Sie wurden oft mit Beifall aufgenommen, aber nicht befolgt. Ein so brillanter Kopf wie der FAUD-Organisator und Vordenker *Rudolf Rocker* war zwar ein vielgelesener Autor und gern geladener Vortragsredner, aber in der atemlosen Alltagspolitik dominierten längst andere Schlagworte. Es wurde wieder kürzer gedacht, wenn überhaupt, denn zwischen zwei »Alternativen«, die sich glichen wie ein Ei dem anderen, blieb nicht viel Platz zum Denken: Nazis und Stalinisten polarisierten zunehmend die Politik der Weimarer Republik, im Hintergrund eine unschlüssige SPD und die rechtslastige bürgerliche Mitte. NSDAP und KPD bombardierten die Arbeiterschaft mit aufpeitschenden Parolen, und beide versprachen einen starken, genialen Führer, der alles lösen könnte. Sie verfügten über riesige Geldmittel für Organisation und Propaganda und zögerten nicht, dem politischen Gegner mit dem Schlagring zu antworten. Da blieb für eine kleine und finanzschwache Bewegung, die eigenständiges Denken und autonomes Handeln zum Inhalt hatte, auf Dauer kein Platz. Im Grunde hatte der deutsche Anarchosyndikalismus nie eine wirkliche Chance.

Dennoch hat die FAUD ihre Rolle mit Bravour gespielt. Die ständigen Verbote ihrer Zeitung belegen, wie oft ihre Kritik den Nerv der Zeit traf. Mit einer Klarheit, die damals beim Durchschnittsbürger nur Kopfschütteln erregte, wies sie darauf hin, daß Denkstruktur und Handlungsmuster von Faschismus und Stalinismus identisch seien und sich nur durch ihre ideologische Tünche voneinander unterschieden. Es ist schon fast von symbolhafter Ironie, daß die Veröffentlichung von Rudolf Rockers tiefgründigem Werk über den Gegensatz von Nationalismus und Kultur ausgerechnet durch die Machtübernahme der Nazis verhindert wurde. Es erschien erst 1949 unter dem Titel »*Die Entscheidung des Abendlandes*«. Da wurde es zwar von *Albert Einstein*, *Thomas Mann* und *Bertrand Russell* sehr gelobt, aber die Zeit, in der es unter den Menschen etwas hätte bewirken können, war längst vorbei.

Als 1933 die FAUD zusammen mit allen anderen linken Organisationen zerschlagen wurde, gaben jedoch nicht alle Syndikalisten den Kampf gegen Hitler auf. Der Widerstand in Deutschland, der hauptsächlich von Exilierten aus den Niederlanden unterstützt wurde, kostete vielen Libertären Freiheit und Leben. Viele von denen, die damals ins Ausland fliehen konnten, finden wir 1936 in Spanien wieder, wo sie eine eigene Kampfgruppe deutscher Anarchosyndikalisten gegen den Faschismus aufstellten. Ihre Zeitung *Die Soziale Revolution* legt Zeugnis ab von der letzten Bastion einer libertären Gewerkschaft, die bei der Geburt der ersten deutschen Republik ein Hoffnungsträger für große Teile der deutschen Arbeiterschaft war, und die mit dieser Republik unterging.

Importiertes Saatgut

Der verhängnisvolle Fehlstart der FAUD hat natürlich auch damit zu tun, daß es vor 1918 in Deutschland keine wirklich lebendige anarchistische Bewegung gab, und libertäre Ideen

nicht annähernd so verbreitet waren wie etwa in Spanien, Frankreich oder Italien. Hierfür gibt es eine Reihe von Gründen, und die weisen stets auf die merkwürdigen Ursprünge des deutschen Anarchismus.

Alle Wurzeln libertären Denkens in Deutschland führen ins Ausland. Es handelte sich durchweg um Importware, die in gedruckter Form über die Grenzen kam, und wenn man einmal von *Foignys* »Südlandreise« absieht, die 1704 in deutscher Übersetzung erschien und weitgehend folgenlos blieb, so eröffnete *Proudhon* den Reigen libertärer Denker, deren Ideen in Deutschland ein gewisses Echo fanden. 1844 erschien in Bern die erste deutsche Übersetzung seiner Schrift über das Eigentum, 1865 lagen von ihm bereits 20 Bände in deutscher Sprache vor und wirkten still vor sich hin. Dies geschah in erster Linie geistesgeschichtlich das heißt, in Kreisen sogenannter gebildeter Leute, die mehr oder weniger philosophisch, ökonomisch oder klassenkämpferisch interessiert waren. Daß hieraus keine anarchistische Bewegung entstand, hat, abgesehen von dem Mißtrauen, mit dem fremdländische Gedanken in Deutschland traditionell zu kämpfen haben, im wesentlichen zwei Ursachen.

Die erste ist in jener besonderen Form des ideologischen Papsttums zu suchen, mit dem Marx und Engels von Anfang an die Herausbildung des Sozialismus überzogen. Gerade in Deutschland dominierten sie aus ihren starken Schlüsselpositionen heraus die Debatte und jede weitere Entwicklung. So gingen sie in scharfer Polemik gegen abweichende Meinungen vor und versuchten nacheinander *Feuerbach*, *Bauer*, *Stirner*, *Proudhon*, *Bakunin*, *Weitung*, *Grün*, *Heß* und *Dühring* »abzumurksen«, wie Engels sich ausdrückte. Auf diese Weise mangelte es der sozialistischen Bewegung von vornherein an Vielfalt; Gegenpositionen gelangten gar nicht erst unter die Leute.

Die zweite Ursache ist mit der ersten eng verwandt, sie liefert in gewisser Weise sogar die Erklärung für das »Phänomen Marx/Engels« und ihre staatsstriefende Vision vom Sozialismus. Die Deutschen sind das Produkt einer allgegenwärtigen staatlichen Erziehung und Durchdringung. Relativ spät zur Nation geworden, wurde ihnen nichts mehr ans Herz gelegt, als zu nationalem Ruhm und vaterländischer Größe zu streben. Fast einhundert Jahre lang wurde die Energie eines ganzen Volkes auf wirtschaftliche Macht, Ausdehnung, Militär und Kolonien vergeudet. Deutschland war der klassische »Obrigkeitsstaat«. Die entsprechenden Tugenden waren jedem »guten Deutschen« so in die Wiege gelegt, daß er sich nichts Würdiges, Diszipliniertes und Funktionierendes ohne Gehorsam und Staat vorstellen konnte. Das hat auch auf die deutschen Sozialisten abgefärbt. Nichts hat sie je so hart getroffen wie Bismarcks Vorwurf, sie seien »vaterlandslose Gesellen«. Nicht zufällig war daher die sozialistische Bewegung in Deutschland immer in erster Linie eine autoritäre. Die staatstragende deutsche Sozialdemokratie, erst marxistisch, dann revisionistisch*, dann opportunistisch*, war und ist bis heute weltweit das leuchtende Vorbild aller Durchschnittssozialisten.

Das war kein guter Acker für die Anarchie, und so dauerte es lange, bis das importierte Saatgut aufging und libertäre Keime trieb. Ab 1874 werden erste anarchistische Gruppen bekannt, vornehmlich in den größeren Städten. Es handelt sich durchweg um sozialistische Arbeiter, für die die anarchistischen Ideen einfach die ehrlichere Form des Sozialismus sind. Sie werden immer wieder polizeilich verfolgt und haben es schwer genug, ihre bloße Existenz als Gruppe zu behaupten. Ein französischer Anarchist, *Victor Dave*, leistet dabei wichtige organisatorische Hilfestellung. Ab 1876 erscheint in Bern die vom unermüdlichen

Paul Brousse vierzehntägig herausgegebene »*Arbeiterzeitung*«, die auch in Deutschland und Österreich verbreitet wird. Sie steht unter starkem Einfluß der italienischen Föderation, die den kommunistischen Anarchismus und den revolutionären Aufstand predigt.

1878 dienen die Attentatsversuche der Nicht-Anarchisten *Hödel* und *Nobiling* auf den Kaiser zum Vorwand für das »Sozialistengesetz«, das die gesamte Linksoption verbietet. Während der Illegalität hängen die versprengten deutschen Anarchisten erneut am Tropf des Auslandes: Die seit 1879 von *Johann Most* in London herausgegebene *Freiheit*, eigentlich ein sozialdemokratisches Blatt, wird zur populärsten sozialistischen Zeitung deutscher Sprache und wendet sich zunehmend anarchistischen Positionen zu. Zum Entsetzen der nach Zürich emigrierten Parteileitung schwingt sich das respektlose Blatt aus der miesen Stimmung, die die Parteibasis in Deutschland befallen hatte, zu ungeahnter Popularität auf. Schon damals muckte das Fußvolk vernehmlich gegen den Anpassungskurs der SPD und ließ sich in gepfefferten Tiraden über Selbstherrlichkeit, Vetterwirtschaft und Professorenrüden der Parteibeamten aus. Die legendäre *Freiheit* wurde auf extradünnem Papier gedruckt und auf abenteuerlichen Wegen nach Deutschland geschmuggelt. In Österreich, wo die preußischen Gesetze nicht galten, konnte das Blatt relativ offen vertrieben werden. Hier war es Anarchisten unter dem Einfluß von *Josef Peukert* gelungen, in einigen sozialdemokratischen Hochburgen Fuß zu fassen.

1881 nehmen deutsche Vertreter am anarchistischen Kongreß in London teil, dessen Absegnung der »Propaganda der Tat« auch unter den marginalisierten deutschen Anarchisten ihr Echo findet. 1883 plant eine Gruppe um *August Reinsdorf*, bei der Einweihung des vaterländischen Niederwald-Denkmals den Kaiser mitsamt den dort versammelten deutschen Fürsten und Bischöfen in die Luft zu sprengen. Das Attentat mißlingt, Reinsdorf wird 1885 zusammen mit seinem Gesinnungsgenossen *Küchler* in Leipzig enthauptet. Im gleichen Jahr ersticht *Julius Lieske* aus Rache den Polizeikommissar *Rumpf*, der sich bei fast allen Anarchistenverfolgungen besonders hervorgetan hatte. Als 1885 auch Lieske in Kassel hingerichtet wird, geht die kurze Phase des individuellen Terrors im deutschen Anarchismus zu Ende.

Von einer *anarchistischen Bewegung* im eigentlichen Sinne aber kann noch immer keine Rede sein. Dennoch hat es in Deutschland schon vorher eine mächtige Strömung gegeben, die an-archisch war, ohne es zu ahnen. Sie steht in ihrer ganzen Widersinnigkeit für die verfahrenere politische Situation, in der sich die Spätgeburt des deutschen Anarchismus abspielte.

Johann Most, anarchoider Volkstribun der Sozialdemokratie

Der populärste Mann, den die Sozialdemokratische Partei jemals an der Basis der Arbeiterschaft hatte, hieß *Johann Most*. Mit fünfundzwanzig Jahren saß er als einer der jüngsten Parlamentarier Deutschlands im Reichstag, den er aber überhaupt nicht ernst nahm. Das »Reichskasperletheater«, wie er es despektierlich* taufte, diente ihm lediglich als Plattform, um den Parlamentarismus in einer Weise lächerlich zu machen, die wir heute »Späßguerilla« nennen würden. Nicht zuletzt deswegen war er bei den sozialdemokratischen Arbeitern überaus beliebt. Die wählten ihn – sehr zum Verdruß der Parteifürsten – immer wieder und rissen sich in verschiedenen Städten geradezu um seine Kandidatur. Seinen letzten Wahl-

kampf bestritt er aus einer Gefängniszelle in Plötzensee und schlug seinen bürgerlichen Gegenkandidaten im fernen Chemnitz mit vierzehntausend zu zehntausend Stimmen – und das, obwohl dieser das Gerücht ausgestreut hatte, Most habe sich im Gefängnis erhängt, und jeder, der ihn nicht wähle, erhalte zum Dank »Dünnbier, saure Gurken und Speck«. Der gelernte Buchbinder brachte aber nicht nur glänzende Wahlergebnisse ein, er war auch anerkannter Spezialist für Mobilisation. Wo immer er auftauchte, sorgte er für überfüllte Vortragssäle, hochschnellende Zeitungsauflagen, steigende Mitgliedszahlen und die tollsten Demonstrationen, die das Kaiserreich je erlebte. Wenn Most zum Aufmarsch rief, gab es keine öden Trauermärsche, sondern provokante Happenings, kunstvoll inszeniert, mit peinlichen Fallen für Gendarmen und Bürger. Berüchtigt war die ironische Schärfe und die anschauliche, einfache Sprache, die er in seinen Reden und Schriften pflegte. Als Redakteur der *Chemnitzer Freien Presse*, der *Berliner Freien Presse* und der *Süddeutschen Volksstimme* war er ein ebenso populärer Verbreiter subversiver Ideen wie als Verfasser kleiner Agitationsbroschüren, die so provozierende Titel trugen wie »*Die Gottespest*« oder »*Die Eigentumsbestie*«. Sie erreichten Massenauflagen, geradeso wie das im Gefängnis verfaßte Büchlein »*Kapital und Arbeit*«, in dem der ehemalige Handwerksgehilfe den Inhalt von Marxens unverdäulichem Werk »*Das Kapital*« in die Sprache der einfachen Leute übertrug.

All das geschah in den siebziger Jahren, vor dem Sozialistengesetz. Most war damals kein Anarchist, sondern Sozialdemokrat. Er war es genau deshalb, weil es in Deutschland fast überall Sozialdemokraten gab und so gut wie keine Anarchisten. Von seinem Temperament jedoch, ebenso wie von seinen Ansichten und seinem rebellischen Lebenslauf her scheint er der geborene Anarcho gewesen zu sein. Aber weder ahnte er, daß dieses passende Wort für seine Einstellung existierte, noch, daß es eine dazugehörige Bewegung gab. Über dreißig Jahre sollte es dauern, bis er diese Entdeckung machte. In seinen Memoiren erinnert er sich, daß er zwar schon 1867 im Schweizer Jura »bakunistische Arbeiter« kennenlernte, aber auch die nannten sich damals noch schlicht »Sozialisten«. Deren Ansichten allerdings gaben seinem Sozialismus die entscheidende Prägung. »Anarchisten« aber, so schreibt er, habe er damals weder in Österreich noch in Deutschland jemals getroffen. Das wirft ein bezeichnendes Licht auf den desolaten Zustand der vereinzelt libertären Grüppchen und darauf, wie fest die Sozialdemokratie den politischen Zeitgeist im Griff hatte.

Interessant an dieser ganzen Geschichte ist aber nicht sosehr das Schicksal eines verirrtten linksradikalen Agitationstalentes, sondern das enorme Echo, das ausgerechnet einer wie Most in der Sozialdemokratie fand. Wenn ein begabter Agitator wie ein Anarcho auftritt und damit zum populärsten Sozi wird, wenn jemand mit antiparlamentarischer Veralberung parlamentarische Triumphe erzielt, wenn sich Arbeiter für Aktionen begeistern, die so gar nicht ins Konzept der seriösen Arbeiterpartei passen, dann kann einiges von dem, was zu offiziellen Wahrheiten der Sozialgeschichte geworden ist, nicht recht stimmen. Zum Beispiel, daß der deutsche Arbeiter stets bieder und moderat gewesen sei, Ruhe und Ordnung liebend und für Revolutionen nicht zu haben. Mosts sagenhafte Popularität läßt da andere Schlüsse zu. Wenn unterm Strich am Ende der angepaßte Arbeitnehmer herausgekommen ist den wir alle kennen, dann ist die Sozialdemokratie für diesen Saldo verantwortlich. Sie hat sich systematisch genau die Arbeiterschaft herangezüchtet, die sie brauchte: Wählerpotential. Daß die deutschen Proletarier 1914 lammfromm in den Krieg marschierten oder 1935 nicht

gegen Hitler aufstanden, hat die »Führerin der Arbeiterklasse« nicht nur zu vertreten, sie hat es so gewollt.

Das, was Johann Most unter ›Sozialismus‹ verstand, war zu seiner Zeit in der SPD so normal wie nur irgendetwas. So wie er fühlte, sprach und handelte, so dachten damals Millionen sozialdemokratischer Arbeiter. Bis zum Sozialistengesetz war dies, bringt man die Manipulationen der Parteileitung in Anrechnung, vielleicht sogar die Mehrheitsmeinung in der SPD. Für die Partei aber war das Sozialistengesetz eine willkommene Gelegenheit, sich ihres lästigen linken Flügels zu entledigen. Nach Aufhebung des Verbots war die SPD geläutert und reif für eine staatstragende Rolle.

Als Johann Most sich um 1880 definitiv zum Anarchisten wandelte, lebte er bereits im Exil und hatte kaum noch direkten Einfluß auf die deutsche Arbeiterbewegung. Als sich die Anarchisten schließlich zu einem Standpunkt bequerten, der für Most und seine Anhänger von 1875 attraktiv gewesen wäre, war dieser bereits tot – ebenso wie die kämpferische deutsche Arbeiterschaft, in der er sich einst bewegte. So wurde er als Sozialist zu spät und als Anarchist zu früh geboren. Wäre der Anarchismus in Deutschland etwas zeitiger aus den Startlöchern gekommen, hätte jemand wie Most ihm womöglich die Popularität verschaffen können, die stets so bitter fehlte. An Sympathien in der Arbeiterschaft hätte es jedenfalls nicht gemangelt.

Gustav Landauer: tiefsinnige Konsequenzen

Als 1890 das Sozialistengesetz fiel, feierte die SPD ihre Auferstehung, hinreichend angepaßt zur sozialreformerischen Stimmviehpartei. Zwar war sie auch jetzt noch nicht von innerer Opposition befreit, denn eine neue politische Generation war herangewachsen, die mit Kritik nicht sparte. Aber diesmal war es eine Minderheit, mit der man kurzen Prozeß machen konnte. Auf dem Kongreß von Erfurt wird praktisch die gesamte linke Opposition aus der Partei entfernt. Diese Gruppe, im Parteijargon bezeichnenderweise »Die Jungen« genannt, zieht es jedoch vor, sich zu organisieren: 1891 gründen sie den »Verein unabhängiger Sozialisten«. Aus dieser Dissidentenbewegung der »Jungen« regeneriert sich der deutsche Anarchismus zu seinem zweiten Anlauf, aus dem in der Weimarer Republik dann seine erste Blüte hervorging. *Rudolf Rocker* hat hier seine politischen Wurzeln, und er gehört 1897 zu den Gründungsmitgliedern der »Freien Vereinigung Deutscher Gewerkschaften«, dem Vorläufer der FAUD. Seine Person steht für eine Fortführung der klassischen anarchistischen Position, die eng mit der Arbeiterschaft verbunden bleibt und deren Faden uns direkt zu den Dortmunder Ereignissen von 1919 führt. In diesem Umfeld entstehen noch vor der Jahrhundertwende die ersten größeren libertären Zeitungen Deutschlands, die nicht vom Ausland abhängen: *Die Einheit*, *Neues Leben*, *Der Freie Arbeiter*. Ansonsten war man überwiegend auf die Mostsche *Freiheit* angewiesen, die nun aus den USA kam, viel gelesen wurde und bis 1910 erschien. Mit einer Ausnahme, der allerdings wenig Beachtung geschenkt wurde:

Die jungen SPD-Dissidenten hatten bereits 1891, unmittelbar nach ihrem Bruch mit der Partei, ein unscheinbares Blatt namens *Der Sozialist* gegründet, dessen Schriftleitung wenig später ein zweiundzwanzigjähriger Anarchist übernimmt: *Gustav Landauer*.

Der ehemalige Philosophie- und Germanistikstudent profiliert sich als brillanter Autor und macht die kleine Zeitung zu einer vielbeachteten Tribüne sozialistischer Diskussion

und anarchistischer Erneuerung. Dabei geht er einen anderen Weg als Rocker. Landauer ist nicht der populäre Massenorganisator, sondern der sensible Denker. Ihm liegt die Gemeinschaft geistig gefestigter, selbständig handelnder Individuen näher als die kollektive Anonymität der Gewerkschaften. Ausgehend vom Versagen der Sozialdemokratie entwickelt er in den nächsten zwanzig Jahren ein eigenständiges anarchistisches Gedankengebäude, das die Grenzen der Arbeiterbewegung erkennt, die Gefahren ideologischer Vereinnahmung benennt und eine strenge Trennungslinie zwischen Gesellschaft und Staat zieht. Seine Kritik richtet sich gegen das geistlose wilhelminische Deutschland ebenso wie gegen dessen Sozialdemokraten, spart aber auch die Anarchisten nicht aus. Landauer entwickelt einen ethischen Sozialismus, an dessen Beginn das »Ich« stehen müsse, das erst »durch Absonderung zur Gemeinschaft finden« könne. Solidarisches Handeln setze eine kritische Selbstreflexion voraus, erst dann könne ein kommunitäres Miteinander angegangen werden, wobei auch kleine Veränderungen im Lebensbereich des Einzelnen ihre Wichtigkeit hätten. Einfacher ausgedrückt bedeutet das, daß Menschen, die sich selbst nicht ändern, auch keine »Revolution machen« können, und daß diese Veränderung sofort beginnen kann und muß. Es scheint fast so, als hätte Landauer die »Reifeprobleme«, die die FAUD in den zwanziger Jahren beklagen wird, genau vorausgesehen.

Landauer ist nicht nur derjenige, der aus der Schwäche des zeitgenössischen Anarchismus die weitreichendsten Konsequenzen zog, indem er ihre tieferen Ursachen analysierte; er ist wohl auch der tiefgreifendste anarchistische Philosoph, den Deutschland je hervorgebracht hat. Die Bandbreite seines Schaffens geht weit über das bei Anarchisten übliche Maß hinaus. Neben sachlich gehaltenen programmatischen Schriften wie »*Ein Weg zur Befreiung der Arbeiterklasse*«, »*Die Revolution*« oder »*Aufruf zum Sozialismus*« widmet sich Landauer auch der Belletristik, der Literaturwissenschaft und einem kritischen Mystizismus. Die Wege der Erkenntnis und Mittel der Verbreitung sind bei ihm vielfältig: er schreibt Romane, übersetzt Shakespeare, beschäftigt sich mit jüdischer und mittelalterlicher Mystik, Erkenntnistheorie und Sprachkritik. Dennoch wird er nicht zum abgehobenen Schöngest, sondern bleibt in erster Linie Praktiker, der etwas verändern will. Seinen »projektanarchistischen« Beitrag, den *Sozialistischen Bund*, haben wir bereits vorgestellt¹; in einem zweiten praktischen Experiment, dem sich der sanfte Anarchist mit aller Konsequenz verschrieb, sollte er einen tragischen Tod finden.

Die Münchner Räterepublik

Die Novemberrevolution stürzte in Bayern die Dynastie des Hauses Wittelsbach und machte das Königreich zum Freistaat. Zum Ministerpräsidenten wurde der Vorsitzende des Arbeiter- und Soldatenrates, *Kurt Eisner*, gewählt – ein aufrechter Sozialist, Kriegsgegner und Mitglied der USPD. Eisner stand libertären Ideen mit Sympathie gegenüber und war mit einigen bekannten Anarchisten befreundet. Sein politisches Programm sah ein behutsames Übergangsmodell aus Räterepublik und Parlament vor, das vor allem dem starken politischen Gefälle zwischen den großen Städten und dem flachen Land Rechnung tragen sollte. Er mißtraute dem plötzlichen Stimmungsumschwung und der vergänglichen Euphorie »revolutionärer Massen«. So versuchte er alles, um im Freistaat eine sozialistische *Entwicklung* in Gang zu setzen, die auf möglichst breiter Basis stehen sollte. Zu diesem Aufbauwerk

gelang es Eisner, einige bekannte Libertäre zu gewinnen, so den Alternativökonom *Silvio Gesell* und *Gustav Landauer*. Die recht aktive Szene der Münchner Anarchisten und Linkssozialisten hatte ohnehin aktiv am Umsturz teilgenommen und war bereits in den diversen Räten und Ausschüssen vertreten. Zu ihnen zählten neben *Erich Mühsam* auch der später unter dem Pseudonym *B. Traven* berühmt gewordene Schriftsteller *Ret Marut* sowie der Dramatiker *Ernst Toller*.

Landauer, der von dem unblutigen Verlauf der Revolution in München begeistert war, stellte sich voller Elan seiner neuen Aufgabe, die Eisner etwas blumig als »rednerische Betätigung an der Umbildung der Seelen« umschrieb. Den Umsturz in Süddeutschland hielt Landauer für tiefgreifender als anderswo und sah gute Chancen zu einer Umgestaltung im libertären Sinne. Schon 1911 hatte er in seinem Pamphlet »*Abschaffung des Krieges durch die Selbstbestimmung des Volkes*« geschrieben: »Weder Regierungen noch Partei-Bürokraten sollten für das Volk sprechen und denken. Die wahren Schlachten der Völker werden im Unsichtbaren geschlagen; nicht Haß und Gewalt schlagen sie, sondern Liebe und Arbeit.« Dies umzusetzen schien ihm nun möglich, und er nutzte die wenigen Monate, die dem revolutionären Freistaat vergönnt waren, zu emsiger Tätigkeit. Sein Hauptaugenmerk war dabei auf die Stärkung einer demokratischen Rätekultur gerichtet, die eine direkte Beteiligung möglichst vieler Menschen gewährleisten sollte. Seinem Wirkungskreis entsprechend knüpfte Landauer hierbei die Kontakte, die ihn dann in der Räterepublik zur Übernahme des Kulturressorts prädestinierten*.

Vor allem mußte die junge Bewegung versuchen, ihre soziale Basis zu erweitern. Die war außerhalb Münchens, Ingolstadts, Nürnbergs und Augsburgs sehr schwach. Selbst in der Hauptstadt konnte sie sich neben einigen bekannten Intellektuellen nur auf die radikalisierten Soldaten und die Arbeiterschaft stützen – und selbst die war gespalten. Die SPD des rechten Flügels trat zwar der Regierung bei, aber nur, um von dieser Position aus jede revolutionäre Veränderung zu hintertreiben. Wie überall im Reich agitierte sie in den Fabriken gegen die Räte und torpedierte alle Initiativen der Regierung Eisner, der sie selbst angehörte. Die Unternehmerschaft polemisierte gegen Sozialisierungsvorhaben, rechte Professoren und national gesinnte Studenten widersetzten sich der Hochschulreform, die bürgerliche Presse rief zum Widerstand. Die Reaktion begann sich zu sammeln und bereitete sich darauf vor, die Ereignisse zurückzudrehen. Im Hintergrund drehte die SPD fleißig mit. Es gärte. Stimmen wurden laut, die Revolution endlich zu vollenden und den Freistaat in eine echte Räterepublik zu verwandeln; andere plädierten dafür, die Ziele der Bewegung besser zu vermitteln und verstärkt für sie zu werben. Das ging aber kaum in wenigen Wochen, denn für den 12. Januar waren allgemeine Wahlen angesetzt. Erwartungsgemäß siegten SPD und Bürgerliche im bayerischen Landesdurchschnitt mit klarer Mehrheit.

Am 21. Februar wird Kurt Eisner auf dem Weg in den Landtag, wo er seinen Rücktritt bekanntgeben wollte, von einem rechtsnationalen Offizier ermordet. Es kommt zu Tumulten, das Parlament löst sich auf, ein provisorischer Zentralrat wird gebildet. Die Frage, die sich den revolutionären Kräften nun stellt, heißt: aufgeben oder durchstarten? In München scheint die Selbstverwaltung nach wie vor populär – in Bayern aber, das weiß man nun, sind ihre Anhänger hoffnungslos in der Minderheit. Die Räte stellen diese Frage auf einer öffent-

lichen Massenversammlung zur Entscheidung. Die Proklamation einer Räterepublik wird beschlossen, und zwar als »notwendige Bedingung zur Weiterführung der Revolution«.

Nach zähen Verhandlungen zwischen SPD, USPD, Bauernbund, der Armee, den revolutionären Körperschaften und der neugegründeten KPD um die künftige Struktur wird am 7. April die Räterepublik ausgerufen. Im Proklamationsmanifest, mit dessen Formulierung Landauer und Mühsam beauftragt wurden, heißt es unter anderem: »Baiern ist Räterepublik. Das werktätige Volk ist Herr seines Geschickes. Die revolutionäre Arbeiterschaft und Bauernschaft Baierns, durch keine Parteigegensätze mehr getrennt, sind sich einig, daß von nun an jegliche Ausbeutung und Unterdrückung ein Ende haben muß.« Angestrebt werde »die Verwirklichung eines wahrhaft sozialistischen Gemeinwesens, in dem jeder arbeitende Mensch sich am öffentlichen Leben beteiligen soll«.

Das »Ende jeglicher Unterdrückung« jedoch blieb ein frommer Wunsch. In Bamberg hatte sich bereits eine konservative Gegenregierung gebildet, die auf Eberts Unterstützung rechnen konnte. Der allzeit bereite Noske drängte auf die »Befreiung« Münchens. Die Bayerische Republik und das Reich lösten ihre diplomatischen Beziehungen.

Die wenigen Wochen, die dem Experiment noch blieben, zeugen von atemloser Betriebsamkeit – alles, was bisher versäumt wurde, sollte nun angepackt werden: Die ausländischen Kriegsgefangenen wurden befreit, die Banken besetzt, Presse und Bergbau sozialisiert, die Lebensmittelverteilung kontrolliert, die Polizei entwaffnet und eine Verteidigungsarmee aufgestellt. Man beschlagnahmte die zahlreichen Spekulationsgrundstücke zum Zwecke des Wohnungsbaus und quartierte kinderreiche Arbeiterfamilien in Industriellenvillen ein. Sogar ein »Revolutionstribunal« wurde eingerichtet. Die meisten vor ihm verhandelten Fälle endeten übrigens mit Freispruch, das härteste Urteil lautete auf zwei Jahre Gefängnis.

Silvio Gesell war nun »Volksbeauftragter für Finanzen« geworden und begann eine Wirtschaftsreform auf der Basis des Freigeldes². Das Bankgeheimnis wurde aufgehoben, Abhebungen eingeschränkt und Bestimmungen zur Sozialisierung der Geldinstitute erarbeitet. Gustav Landauer übernahm als »Volksbeauftragter für Volksaufklärung« die Arbeit des ehemaligen Kultusministeriums. Im Schulwesen, im Theater, an den Hochschulen, in der bildenden Kunst, den Bibliotheken und der Architektur brachte er Projekte auf den Weg, die nicht einfach vom Ministerium angeordnet, sondern von den Selbstverwaltungskörperschaften gestaltet werden sollten. Er wurde damit vermutlich zum Vater der ersten bayerischen Behörde mit dezentralem Arbeitsstil.

All das hört sich gewiß gut an, aber dieses sympathische Experiment stand wie auf einer schmelzenden Eisscholle. Die Wahlen hatten gezeigt, daß man dem Willen der schweigenden Mehrheit zuwiderhandelte. Deshalb hofften die Revolutionäre, durch das praktische Beispiel zu überzeugen. Aber selbst unter ihnen herrschte Uneinigkeit. Der KPD war diese »Scheinräterepublik« nicht proletarisch genug, und sie verweigerte die Mitarbeit – vermutlich, weil ihre Partei nicht die Führungsrolle spielte. Das änderte sich, als am 13. April ein blutiger Putsch der Bamberger Gegenregierung niedergeschlagen wird. Nun übernimmt die KPD die Macht, und unter *Eugen Leviné* als Zentralratsvorsitzendem beginnt die zweite und letzte Phase der Räterepublik. Ihre Losung lautet »Diktatur des Proletariats«, ihre Aktivitäten erschöpfen sich in einem Generalstreik, der Entwaffnung des Bürgertums und dem Versuch, die militärische Verteidigung zu organisieren. Aber die fünfzehntausend Münchner »Rotar-

misten« hatten gegen die fünfundvierzigtausend Reichswehr- und Freikorpsoldaten keine Chance. Am 3. Mai fällt die Landeshauptstadt. Mit der Räterepublik sterben fast tausend ihrer Anhänger. Unter ihnen befindet sich auch Gustav Landauer. Er endet am 2. Mai 1919 im Hof des Gefängnisses Stadelheim unter den Fußtritten und Kolbensschlägen der sieges-trunkenen Soldateska.

Erich Mühsam: das Ende

Mit derselben Amnestie, die den vorbestraften österreichischen Putschisten *Adolf Hitler* in Freiheit setzte, wurde 1924 auch *Erich Mühsam* aus der Festungshaft entlassen. Genau zehn Jahre später war Hitler Reichskanzler und Mühsam eine Leiche in einem »Konzentrationslager«. Ein neues Wort, das die Welt noch zu lernen hatte.

Nach der Niederschlagung der Räterepublik war Mühsam zu einer Freiheitsstrafe von fünfzehn Jahren verurteilt worden. In den wenigen Jahren, die er noch zu leben hatte, wurde dieser rothaarige Wuschelkopf zum bekanntesten und beliebtesten Anarchisten der Weimarer Republik. Zu seiner Popularität trugen neben der Standhaftigkeit, mit der er zu seiner Überzeugung stand, vor allem seine einprägsamen Couplets, Gedichte und Gassenhauer bei. Der vielseitige Apothekersohn, den man getrost als Bohémien, Revolutionär, Organisator, Verleger, Redakteur, Theoretiker, Zeichner, Komponist, Satiriker oder Agitationsredner bezeichnen durfte, war nämlich vor allem anderer Dichter.

1903 kommt der anarchisierend umherschweifende Mühsam in Berlin mit Gustav Landauer zusammen, der den Kaffeehaussozialisten zum überzeugten Anarchisten macht. Zuvor hatte er die Wochenschrift *Der arme Teufel* herausgegeben, nun schreibt er mit zunehmend spitzer Feder und satirischem Zungenschlag in größeren Publikumszeitschriften: *Welt am Montag*, *Gesellschaft*, *Jugend* und dem *Simplicissimus*. Als er sich vor dem Ersten Weltkrieg für Landauers »Sozialistischen Bund« engagiert, hat er sich bereits einen Namen gemacht, ohne sich jedoch wie ein arrivierter Schriftsteller zu gebärden. Seine bescheidenen Honorare fließen in eine Zeitschrift von beachtlichem Niveau: den 1911 gegründeten *Kain*, avantgardistische Tribüne für Kultur und Politik mit dem bezeichnenden Untertitel »Zeitschrift für Menschlichkeit«. Unter dem Eindruck des Weltkrieges stellt er das Blatt ein, nur, um es im November 1918 sofort wieder aufleben zu lassen, als ihn die Revolution aus dem Gefängnis befreite. Dort saß der inzwischen zu konsequenter Antikriegsaktion tendierende Mühsam ein, weil er im Frühjahr einen Streik der Munitionsarbeiter unterstützt hatte. Der *Kain*, nunmehr im Großformat und mit hoher Auflage, begleitete Mühsams kurze aber prägende Rolle während der Räterepublik und vermittelte den Standpunkt der beteiligten Anarchisten.

Nach der Haftentlassung im Jahre 1924 läßt sich Mühsam in Berlin nieder und engagiert sich als Redner der »Roten Hilfe« für das Los der politischen Gefangenen. Als Folge seiner Isolation in der Festung Landsberg findet er sich zunächst nur schwer in der veränderten politischen Welt zurecht. Länger als andere Anarchisten liebäugelt er mit Rußland und der KPD. 1926 kehrt er, politisch wie publizistisch, zu seinen Wurzeln zurück und gründet die Monatsschrift *Fanal*. Sie knüpft an die Tradition des *Kain* an, wird aber zunehmend zum Sprachrohr gegen den anwachsenden Faschismus. Mühsam, der vor allem bei der libertären Jugend Anklang findet, sieht zunehmend den Untergang von Kultur und Freiheit – und damit seinen eigenen – voraus. Neben seinem literarischen Schaffen dominiert fortan die poli-

tische Analyse: Reflexionen, Appelle, Aufrufe, zunehmend warnender und verzweifelter, aber auch nie ohne Biß und Ironie. Bis zuletzt hoffte Mühsam auf eine Einheitsfront im Kampf gegen den geistlosen und gefühllosen Faschismus, der in Deutschland unter dem bigotten* Etikett »Nationalsozialismus« auftrat.

Als die Nazis 1933 den Weimarer Staat aus den Händen seiner Repräsentanten übernehmen, gehört Erich Mühsam zu denen, die mit der ersten Verhaftungswelle die neu eingerichteten Konzentrationslager füllen. Vollbärtiger, linksradikaler Jude, Intellektueller und Brillenträger, Münchner »Novemberverbrecher« – Mühsam ist die lebende Karikatur aller Feindbilder von SA und SS. Man schlägt, tritt, bespuckt und verhöhnt ihn, bricht ihm die Daumen, zertritt seine Brille. In der Nacht zum 10. Juli 1934 zerren ihn die Wachleute von seiner Pritsche, fesseln ihn und hängen ihn an einem Balken der Latrine des Konzentrationslagers Oranienburg auf.

Literatur: Ulrich Linse: *Organisierter Anarchismus im Deutschen Kaiserreich* Berlin 1969, Duncker & Humboldt, 410 S. / Horst Karasek: *Belagerungszustand! Reformisten und Radikale unter dem Sozialistengesetz* Berlin 1978, Wagenbach, 158 S., ill./ ders.: *Propaganda und Tat* Frankfurt/M. o.J., Freie Gesellschaft, 148 S. /Johann Most: *Schriften* (3 Bde., hrsg. v. Volker Szmula) Grafenau 1988-92, Trotzdern, 761 S. / Rudolf Rocker: *Johann Most: Das Leben eines Rebellen* Berlin 1984, P38, 508 S. / ders.: *Aus den Memoiren eines deutschen Anarchisten* Frankfurt/M. 1974, Suhrkamp, 401 S. / ders.: *Die Entscheidung des Abendlandes* (2 Bde.) Hamburg 1949, Hammonia, 749 S. / Peter Wienand: *Rudolf Rocker – Der ‚geborene‘ Rebell* Berlin 1981, Karin Kramer, 471 S. / Horst Stowasser: *November 1918* Wetzlar 1979, An-Archia, 71 S., ill. / ders.: *Sechs Stunden Arbeit* (29 S., zu ›Dortmund‹) in: *Leben ohne Chef und Staat*, vgl. Kap. 50! / ders.: *Der Plüschsessel* (23 S., zu Most), ebda. / Hans M. Bock: *Geschichte des ‚Linken Radikalismus‘ in Deutschland* Frankfurt/M. 1976, Suhrkamp, 370 S. / Angela Vogel: *Der deutsche Anarchosyndikalismus* Berlin 1977, Karin Kramer, 312 S. / Hartmut Rübner: *Freiheit und Brot – die FAUD* Berlin 1994, Libertad, 317 S. / Ulrich Klemm, Dieter Nelles: *Es lebt noch eine Flamme* Grafenau 1986, Trotzdern, 368 S. / Ernst Friedrich: *Vom Friedensmuseum zur Hitlerkaserne* Berlin 1978, Libertad, 237 S., ill./ ders.: *Krieg dem Kriege!* Frankfurt/M. 1980, Zweitausendeins, 252 S., ill. / Arno Maierbrugger: *Die Presse der [dt.] Anarchisten 1890 – 1933* Grafenau 1991, Trotzdern, 214 S., ill. / Gustav Landauer: *Auch die Vergangenheit ist Zukunft* (Essays, hrsg. v. Siegbert Wolf) Frankfurt/M. 1989, Luchterhand, 301 S. / Ulrich Linse: *Gustav Landauer und die Revolutionszeit* Berlin 1974, Karin Kramer, 298 S. / Günter Hillmann (Hrsg.): *Die Rätebewegung* (2 Bde.) Reinbek 1971/72, Rowohlt, 250 u. 219 S. / Michael Seligmann: *Aufstand der Räte* (2 Bde.) Grafenau 1989, Trotzdern, 711 S. / Kurt Eisner: *Die halbe Macht den Räten* Köln 1969, Hegner, 292 S. / Erich Mühsam: *Ich bin verdammt zu warten in einem Bürgergarten* (Literarische u. politische Aufsätze, Hrsg. v. Wolfgang Haug, 2 Bde.) Darmstadt 1983, Luchterhand, 197 u. 183 S. / Wolfgang Haug: *Erich Mühsam – Schriftsteller und Revolutionär* Reutlingen 1979, Trotzdern, 204 S

1) Siehe Kapitel 33!

2) Vergleiche Kapitel 14!

»Wollen wir an 1933 anschließen? Nein!
Nachahmung oder Neugestaltung, das ist das Problem.«

- Otto Reimers, 1945 -

DER ZWEITE WELTKRIEG HINTERLIESS einen unermeßlichen Trümmerhaufen. Das ist ebenso wörtlich wie bildlich zu nehmen. Der Faschismus, der Europa fast eine Generation lang geistig umnachtet und die halbe Welt mit einem mörderischen Krieg überzogen hatte, trat nicht ohne *finale furioso* von der politischen Bühne. Zerstörte Länder, verbrannte Erde, Hunger und soziale Verödung. Die umständliche Technik, mit der die Nazis 1934 den KZ-Häftling Erich Mühsam ermordet hatten, war von deutschen Technokraten industrialisiert worden. Das Wort »Auschwitz« wurde zum Synonym für das Unausprechbare, das Undenkbare.

Für viele Menschen ging 1945 eine dunkle Nacht zu Ende; für den Anarchismus sah es eher so aus, als ob auch die Zukunft düster bleiben würde. Ohne Frage gehörte die libertäre Kultur zu den Opfern der faschistischen Ära. Sie war fast überall zwischen die Mühlsteine der großen Politik geraten, pulverisiert und fortgeblasen. Nach dem Krieg waren nicht nur die meisten ihrer Strukturen zerschlagen, auch das Klima, das sie einst hervorgebracht hatte, gab es nicht mehr.

1945 zementierte sich im Osten der Spätstalinismus im Wohlgefühl seines militärischen Triumphes über Hitler. Die UdSSR war jetzt eine allseits anerkannte Großmacht, die an ihrem Westrand ein halbes Dutzend Länder geschluckt hatte. Der Marxismus-Leninismus war zu seiner übelsten Stufe pervertiert und wurde nun den slawischen Völkern und halb Deutschland aufgezwungen. Die neuen Parteidiktaturen ließen nicht den kleinsten Freiraum übrig, und selbstverständlich wurden alle libertären Organisationen zerstört, oft genug auch die Menschen, die sie trugen.

Der Westen verfiel für mehr als zwanzig Jahre dem Aufbaurausch. Wirtschaftliches Wachstum, Anpassung, Konsum und eine weitverbreitete geistige Hohlheit kennzeichnen die Mainstream-Gesellschaft der Nachkriegs-Generation. Mit dem amerikanischen Kapital kam auch der *lifestyle* Amerikas. Und der führte zu einem neuen deutsch-amerikanischen Zeitgeist aus Egoismus, Konkurrenz und dem Glauben an die unbeschränkten Möglichkeiten, die jeder im blühenden Kapitalismus habe. Man mußte smart sein, kritiklos, clever und sich unterordnen können. Der Kapitalismus blühte, und Millionen Menschen fühlten sich wohl wie die Made im Speck. In ganz Europa wurde das – verständlicherweise – nun sehr genossen. Alles wurde jetzt gut, der Wohlstand kam, die Welt wurde immer perfekter. Kein Problem schien mehr unlösbar, und es würde immer, immer so weitergehen: Fortschrittsglaube wurde bis in die sechziger Jahre zur ungebrochenen Religion des Westens. Der kalte Krieg zwischen West und Ost gab all dem noch eine besondere Platitude. Auf beiden Seiten der ideologischen Grenze, die die Welt in gut und böse teilte, wurde fortan nur noch schwarzweiß gedacht. Im

Westen bedeutete das die Diskriminierung für jede Art von kritischem Denken, das auch nur entfernt als ›links‹ einzuordnen war.

Ernüchternde Bestandsaufnahme

Der Anarchismus als Bewegung war so gut wie tot, und die neue gesellschaftliche Situation bot wenig Ansätze für einen neuen Anfang. In manchen Ländern gab es zwischen den Trümmern libertärer Kultur noch Reste, die von ehemaliger Größe zeugten. Niemand aber interessierte sich noch für irgendwelche Dinge, die vor dem Krieg geschehen waren; die Leute schauten voraus und in die Lohntüte. Ein kritischer Neuanfang und soziale Utopien waren zwar unmittelbar nach dem Krieg weit verbreitete Themen gewesen, kamen aber rasch aus der Mode und galten schon bald als verdächtig. Vor allem aber schienen im sozialen Klima der Nachkriegszeit die Themen obsolet geworden zu sein, die die Menschen der Vorkriegszeit und damit den klassischen Anarchismus bewegt hatten. Damit waren auch seine Aktionsformen und Organisationsmodelle zu Ladenhütern geworden. Selbst die klassenkämpferische Sprache der alten Zeit schien niemand mehr zu verstehen. Es war, als ob zwischen 1933 und 1945 ein Jahrhundert läge.

In vielen Ländern kam hinzu, daß die Bewegung regelrecht vernichtet worden war. Verfolgung, Vertreibung, Deportation, Gefängnis, Hinrichtungen und die hohen Opfer im Widerstand hatten die Zahl aktiver Anarchisten dahinschmelzen lassen. Viele der Überlebenden hatten einfach resigniert. In Deutschland besaßen in dieser trostlosen Zeit vielleicht noch ein paar hundert überlebende Libertäre den Mut und die Kraft, an ihren alten Idealen festzuhalten und einen Neuanfang zu versuchen.

Man kann ohne Übertreibung sagen, daß es dreiundzwanzig Nachkriegsjahre lang eine anarchistische Agonie* gab. Sie war gekennzeichnet von der Unmöglichkeit, sich in neuen sozialen Wirkungsfeldern zu verankern und der Unfähigkeit, zu einer geistigen Erneuerung zu finden. Zum ersten Mal in seiner Geschichte war der Anarchismus rückwärtsgerichtet. Da in der Gegenwart Ratlosigkeit herrschte und die Zukunft düster aussah, verlegte sich das Gros der Libertären weltweit auf Nostalgie. Die Publikationen jener Zeit sind voll von Klassikern und Erinnerungen an die diversen anarchistischen Revolutionen. Einer solchen ›Bewegung‹ ging natürlich der Nachwuchs aus. Die Restinseln libertärer Gruppen, Organisationen und Freundeskreise begannen zu vergreisen, ja, sie drohten ganz auszusterben.

Im Grunde gab es nur eine Perspektive, und die lautete: durchhalten, überleben, die Ideen hinüberretten in bessere Zeiten.

Dies ist ein düsteres Bild und hat nur Gültigkeit für die allgemeine Tendenz jener Jahrzehnte. Insofern ist es ein grobes Bild, eine Vereinfachung. In der Bilanz aber stimmt diese Skizze, und die Rechnung ging auf: Als 1968 eine Welle des antiautoritären Protests um die Welt ging, gab es jene libertären Inseln noch, auf denen der Anarchismus überwintert hatte. Es kam zu einer gegenseitigen Befruchtung, aus der eine neue Bewegung entstand. Deshalb lohnt ein Blick in jene Nischen, in denen eine längst totgeglaubte Idee überleben konnte.

Inseln der Hoffnung

Eines der vitalsten Nester saß in *Südwestfrankreich*. Dorthin hatten sich einige Zehntausend Überlebende der Spanischen Revolution gerettet, die zunächst in Konzentrationslagern

interniert worden waren. Nicht zuletzt wegen ihrer hervorragenden Rolle in der *Résistance* gegen die deutschen Besatzer hatten sie sich in Frankreich ein Bleiberecht erkämpft. Auch im Exil blieb die CNT nach ihren alten Gewerkschaftsstrukturen organisiert und übte jahrzehntelang einen starken Einfluß auf die arg geschwächte französische Bewegung aus. Von hier starteten unmittelbar nach dem Krieg erste Versuche einer internationalen Reorganisation, zu denen auch verschiedene syndikalistische Kongresse gehörten. Obwohl dabei nicht viel mehr als der Niedergang der Bewegung konstatiert werden konnte, hielt die Mehrheit an einer Fortführung der alten Strategie fest. Zu Streit und Spaltungen kam es immer wieder bei der Frage, wie die Franco-Diktatur zu bekämpfen sei. 1945 waren nämlich nicht alle Faschistenregime gefallen – in Portugal und Spanien blieben die dienstältesten Klerikalfaschos, Salazar und Franco, noch jahrzehntelang unbehelligt im Amt. Es gehört zu den beeindruckendsten Leistungen der Exil-CNT, daß sie fast vierzig Jahre lang in Spanien ein Untergrundnetz unterhielt, Widerstands- und Sabotageaktionen durchführte, Streiks unterstützte und unverzagt Propaganda trieb. In den sechziger Jahren begann die jüngere Generation mit empfindlichen Aktionen gegen den Tourismus, unterhielt eine rege Stadtguerilla und versuchte einige erfolglose Attentate auf den Diktator. Als der greise Generalissimus 1976 starb, zählte die unermüdliche spanische Exil-CNT noch immer knapp dreißigtausend Mitglieder.

Viele spanische Anarchosyndikalisten hatten sich 1936 nach *Nordafrika* abgesetzt, wo sie ebenfalls kleine Anarchoenklaven unterhielten, die aber nur in Ausnahmefällen ihre kulturelle Isolation durchbrechen konnten. Ähnlich erging es den zahllosen Spaniern, die sich nach *Australien* retten konnten. Besser hatten es da schon die CNTler, die in *Lateinamerika* Asyl fanden. In Mexiko, Kuba, Venezuela, Argentinien und Uruguay faßten sie schnell Fuß und integrierten sich mühelos in eine Kultur, die ihnen politisch und sprachlich geläufig war. In diesen Ländern aber war – vielleicht mit Ausnahme Kubas – der Anarchismus ebenfalls in vollem Niedergang begriffen. Selbst dort, wo die Libertären nicht, wie in Argentinien, von den Militärs mit Gewalt ausgeschaltet wurden, kam bei der kritischen Jugend und der kämpferischen Arbeiterschaft zunehmend der Kommunismus in Mode, der seit den fünfziger Jahren enorme Geldmittel in die Infiltration* der Dritten Welt fließen ließ.

Das einzige Land, in dem der Syndikalismus – allerdings in einer etwas zahmeren Variante – relativ unbeschadet überlebt hatte, war *Schweden*. Hier saß die 1910 gegründete *Sveriges Arbeters Centralorganisation* mit etwa dreißigtausend Mitgliedern in einigen Wirtschaftsbereichen fest im Sattel, ihre zwei Tageszeitungen konnten ungestört libertäres Gedankengut verbreiten. Schweden war während der faschistischen Ära in vielerlei Hinsicht eine wichtige Drehscheibe gewesen. 1936 organisierte die SAC den Import von Produkten aus den spanischen Kollektiven und unterstützte die Revolution nach Kräften, während des Krieges bot das Land vielen Nazigegnern Asyl und diente als Stützpunkt im Widerstand. Nun organisierten die schwedischen Syndikalisten die Hilfe für ihre notleidenden Genossen. Von Lebensmittelpaketen bis hin zum Drucken von Propaganda taten sie, was in ihren Kräften stand. 1951 verlegte die immer noch existierende IAA ihren Sitz nach Stockholm. Aus den spezifischen Erfahrungen in Schweden gingen auch einige der wenigen Innovationsvorschläge der Nachkriegszeit hervor, die dem Syndikalismus einen neu definierten Platz in den modernen Wohlfahrtsstaaten weisen wollten. An ihnen waren auch deutsche Anarchosyndikalisten wie

Helmut Rüdiger beteiligt. Seine Schriften wurden auch in Deutschland gedruckt, fanden aber im traditionellen Anarchismus wenig Echo.

In *Italien* hatten die Anarchisten den Faschismus Mussolinis vergleichsweise besser überlebt als ihre Genossen in Deutschland die rigorosere Verfolgung durch die Nazis. Durch ihre exponierte Stellung im Partisanenkampf genossen sie nach der Befreiung in manchen Regionen ein gewisses Prestige. Dennoch blieb die Bewegung isoliert und unbedeutend – sie kehrte rasch zu den Fraktionierungen des Vorkrieges zurück und versuchte erfolglos, die seit über 20 Jahren verbotenen Organisationen wiederzubeleben. Besonders krass zeigte sich in diesem Land, wie sich das Kräfteverhältnis in der Linken verschoben hatte. Ähnlich wie in Lateinamerika wurde der Kommunismus zur beherrschenden Kraft im linken Spektrum. Entscheidend kam hinzu, daß sich im Zeitalter des kalten Krieges mit seinen großangelegten Medienkampagnen marginale Gruppen kaum Gehör verschaffen konnten. In den Materialschlachten weltanschaulicher Propaganda, die die Nachkriegszeit prägten, hatten nur die Bewegungen eine Chance, hinter denen Geldgeber standen. Dem Anarchismus leistete kein Land finanzielle und logistische Hilfe; hinter den kommunistischen Parteien aber standen die Sowjetunion und Dutzende anderer Staaten des sogenannten »sozialistischen Lagers«. Das schien im Westen »den Kommunismus« zur einzig real existierenden Alternative zu machen, der viele kritische Leute in seinen Bann zu schlagen vermochte. Dies erklärt zu einem großen Teil die Schwäche der libertären Position, besonders in Italien und Frankreich.

Deutschland

Das war auch in Deutschland ähnlich, wenngleich die Kommunistische Partei in der Westzone nie eine vergleichbare Stärke erreichte. Besonders nachdem sich der wahre Charakter des Ostzonenregimes offenbarte, ließ auch der zeitweilige Zulauf zur West-KPD schlagartig nach. Im sowjetisch besetzten Teil Deutschlands hatte sich nämlich eine perfekte Schauinszenierung stalinistischer Staatskunst vollzogen: die angebliche Vereinigung von SPD und KPD zur *Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands*, die später die Deutsche Demokratische Republik aus der Taufe heben sollte. Alle diese Konstrukte waren schöner Schein. Hinter ihr stand der phantasielose, verknöcherte und unterwürfige Rest der Vorkriegskader der KPD, die als Jäger das Exil in Moskau überlebt hatten. Was nun als Stalins Werkzeug zurückkehrte, waren wohl die schleimigsten Büromenschen, die die deutsche Linke jemals hervorgebracht hat. Von Sozialismus war in deren Köpfen außer schematischen Formeln nichts übriggeblieben, ihr Leben hatten sie den Parteidirektiven geweiht. Es gehört zu den traurigsten Fehlleistungen der deutschen Nachkriegsgeschichte, wie diese Riege tumber, grauer »Apparatschiks« in weniger als zehn Jahren all das vergeigte, was in der deutschen Bevölkerung nach 1945 an Bereitschaft zu radikaler Erneuerung steckte.

Die allgemeine Skizze des geistigen Nachkriegsklimas vom Anfang des Kapitels stimmt nämlich auf die ersten Jahre bezogen nur bedingt. Zunächst nämlich herrschte nach dem Krieg überall Aufbruchstimmung. Der Hunger nach Neuem stand dem nach Speck und Kartoffeln auch in Deutschland in nichts nach. Die Jahre nach 1945 brachten einen wahren Ansturm auf Kultur und Bildung, die tiefgreifende Verunsicherung begünstigte eine breite Diskussion über die Zukunft. Im Westen endete diese Phase erst mit der Währungsreform in der Buttercremeära der Adenauerzeit. Vorher waren weite Kreise offen für einen Neuanfang:

ohne Armee und Machtspielchen, bereit zu tiefgreifenden Veränderungen. Der gefühlsmäßige Trend zu einer ›sozialistischen‹ Alternative war so stark, daß selbst die CDU in ihr erstes Programm die Sozialisierung der Schlüsselindustrien und des Großkapitals aufnahm – Forderungen für deren Wiederholung sie zehn Jahre später Menschen verfolgen ließ.

Dieser allgemeine Wunsch nach sozialer Gerechtigkeit war nach zwölf Jahren Diktatur für die meisten Menschen allerdings mit einem ebenso allgemeinen Wunsch nach ›Freiheit‹ verbunden. Diesem doppelten Bedürfnis konnten die klassischen Parteien mit ihren aufgewärmten und hastig umgebauten Ideologien in West und Ost nicht gerecht werden. Die West-SPD verabschiedete sich endgültig von jeglicher Vision und wandelte sich mit aller Kraft zum sozialen Gewissen des Kapitalismus; die Ost-KPD blieb auch als SED so stockautoritär wie eh und je. Dabei hätte sie theoretisch jede Chance gehabt, einen einigermaßen menschengerechten Sozialismus zu verwirklichen, denn Millionen waren in den ersten Jahren aufrichtig bereit, mit Begeisterung und Elan ihr Opfer für einen Neubeginn zu bringen. Aber der Wunsch zu einer freiheitlichen Entwicklung war weder in Moskau noch in Pankow vorhanden. Der DDR-Sozialismus glich schon bald einem Kasernenregime, das den Menschen nicht das Mindeste zutraute. So wurde die schöpferische Kraft der frühen Jahre verspielt; sie endete in Resignation und der Hervorbringung eines neuen SED-Untertanemmenschen. Das Gros der Bevölkerung aber wandte sich ab. Der sogenannte »Arbeiter- und Bauernstaat« erhielt am 17. Juni 1953 von seinen Arbeitern und Bauern hierfür eine erste Quittung: Generalstreik, Schmähung der Partei, Ruf nach Freiheit. Als Antwort schickten die Betonsozialisten ihre Panzer.

Die Anarchisten versuchten trotz ihrer Schwäche, die kleinen Chancen zu nutzen, die im Nachkriegs-Neubeginn lagen. Sie bauten kleine Gruppen auf, gaben unter großen Entbehrungen schon 1945 wieder kleine Zeitschriften heraus, versuchten auch, untereinander den Kontakt zu organisieren. In der DDR allerdings war das schon bald nicht mehr möglich: Viele Libertäre verschwanden in denselben Haftanstalten und Lagern, in denen sie schon unter den Nazis gesessen hatten. Bei aller Verfolgung mangelte es aber in erster Linie an neuen Ideen und einer aktuellen Strategie. Nur zu oft erschöpften sich die Anarchisten in den alten Argumenten und dem Hinweis, daß sie – wie immer – mit ihrer Kritik Recht behalten hätten. Viele von ihnen waren mittlerweile auch in linke Parteien oder Verbände eingetreten – teils aus Resignation, teils aus gewandelter Überzeugung. Nur wenige Libertäre betrieben eine Neuorientierung wie der Hamburger *Otto Reimers*, der ein breiteres linkes Bündnis suchte oder *Rudolf Rocker* und *Augustin Souchy*, die vom Ausland her für ein Engagement der Anarchisten auf der Ebene kommunaler Vernetzung plädierten. Statt der Gründung eigener Organisationen empfahlen sie den Eintritt in Gewerkschaften und Genossenschaften. Anarchisten sollten durch ihr Beispiel wirken und sich ansonsten eher kulturell profilieren. Manche Initiativen führten kurzfristig auch zu einer Bündelung der Kräfte, die in den fünfziger Jahren die *Föderation Freiheitlicher Sozialisten* hervorbrachte, die einzige libertäre Organisation im Nachkriegsdeutschland, die ein gewisses Echo hervorrief. Ihre Zeitschrift *Die freie Gesellschaft* und ihr reger Buchverlag erzielten einige Achtungserfolge, und obwohl Aktivisten wie *Gretel Leinau*, *Anni* und *Georg Hepp* oder *Hans Spaltenstein* noch dreißig Jahre und länger durchhielten, mangelte es der kleinen Bewegung insgesamt an Durchschlagskraft. Daran konnte auch das unermüdliche Engagement des vielsprachigen und weltläu-

figen Altanarchisten Souchy nichts ändern, der ebenfalls bis ins hohe Alter unermüdlich Vorträge in überfüllten Sälen hielt und für den deutschen Nachkriegsanarchismus so etwas wie eine personifizierte Überlebenshilfe war. Sein altersweiser und moderater Anarchismus fand zudem nicht überall Zustimmung. Inzwischen lebten auch alte Streitigkeiten zwischen Fraktionen und Fraktiönchen aus Weimarer Tagen wieder auf, als wäre nichts geschehen.

In dieser schwierigen Zeit fiel jenen Ländern, die vorher eher zu den anarchistischen Mauerbäumchen gehört hatten, eine wichtige Rolle zu. In Großbritannien, den Niederlanden, der Schweiz, den USA und, wie wir gesehen haben, in Schweden, waren die Libertären relativ unbehelligt geblieben. Obgleich sie dort in der Regel schwach waren, erfüllten sie nun eine nicht zu unterschätzende Entwicklungs- und Aufbauhilfe für den deutschen Anarchismus. Das galt vor allem für den Druck von Propagandamaterial, aber auch für direkte materielle Hilfe und die Kontinuität der internationalen libertären Diskussion. Viele deutsche Anarchoblätter jener Jahre, als die Besatzungskommandanten die begehrten Drucklizenzen vergaben, tragen im Impressum einen ausländischen Erscheinungsort.

Klimaverbesserungen

Während der klassische Anarchismus sich so auf dem absteigenden Weg von der Bewegung zur Sekte befand, erfuhr die libertäre Idee einige Klimaverbesserungen, die sich in jener Durststrecke des Überlebens einer freiheitlichen Weltanschauung vielleicht als lebensretend erwiesen.

Allem voran ist hier der Triumph eines pazifistischen Libertären zu nennen, dessen vielbelächelter gewaltfreier Widerstand schließlich eine Weltmacht niederrang: *Mahatma Gandhi*, Symbolfigur des *indischen Unabhängigkeitskampfes*. Er hatte es fertiggebracht, in mehr als vierzig Jahren konsequent pazifistischer Aktionen eine Massenbewegung aufzubauen, die mit passiver Verweigerung und zivilem Ungehorsam die englische Kolonialmacht dazu brachte, ihre wertvollste Kolonie aufzugeben und sich aus Indien zurückzuziehen. Das riesige Land wird am 15. August 1947 eine eigene Nation.

Gandhi, Sohn eines indischen Getreidehändlers, kommt schon als junger Student in London mit Kriegsdienstverweigerern, Atheisten, Theosophen und Anarchisten zusammen, die wie er im Vegetarier-Club verkehren. Besonders beeindruckten ihn die Ideen von *Leo Tolstoi*, *Henry David Thoreau*, *John Ruskin* und *Peter Kropotkin*. In Südafrika, wo er als frischgebackener Rechtsanwalt zum Wortführer und Organisator seiner unterdrückten indischen Landsleute wird, erprobt er zum Schrecken des britischen Gouverneurs eine neue und ganz ungewöhnliche Taktik: protestieren, boykottieren, nicht kooperieren und dabei immer freundlich und korrekt bleiben. Als er 1914 nach Indien zurückkehrt, wird er zum Inspirator einer gewaltlosen Volksbewegung, die durch eine endlose Kette von Streiks, direkten Aktionen und massenhaften Gesetzesübertretungen die Obrigkeit langsam zermürbt und das Selbstbewußtsein des indischen Volkes stärkt. Obwohl Gandhi sich gelegentlich auch als »Anarchist« bezeichnete, ist seine spezifisch indische Variante einer libertären Ethik deutlich weiter gefaßt als der europäisch geprägte Mainstream-Anarchismus. In ihr fließen spirituelle, sozialistische, religiöse, anarchistische und intuitive Elemente zusammen, die weit mehr in der indischen Kultur als in der europäischen Arbeiterbewegung verwurzelt sind. Gandhi verachtet den Staat ebenso wie die Gewalt, sein Gesellschaftsideal beruht auf

Toleranz, Gleichheit und Harmonie. In der dezentralen Föderation autarker dörflicher Gemeinden sieht er das Rückgrat einer freien Gesellschaft.

Als er im Januar 1948 von einem radikalen Hindu ermordet wird, avanciert der bereits zu Lebzeiten ungemein populäre sanfte Rebell weltweit zum Idol einer ganzen Generation. Noch heute sind viele Anarchisten der Meinung, Gandhi sei der erfolgreichste libertäre Revolutionär der Geschichte gewesen und seine Weltanschauung der konsequenteste Ausdruck anarchistischer Philosophie. Gandhis Triumph des gewaltfreien Umsturzes wurde leider nicht von seiner Vision einer libertären Gesellschaft gekrönt. Indien wurde ein Staat, in dem er selbst kein Regierungsamt übernehmen mochte. »Das unabhängige Indien«, schrieb Bertrand Russell, »hat Gandhi zu einem Heiligen gemacht und alle seine Lehren ignoriert.« Die Nation, die er hinterließ, wurde eine von sozialem Elend und ethnischen Unruhen geschüttelte Großmacht, die mit ihren inneren Konflikten ebenso autoritär verfuhr wie jeder beliebige Staat. Gandhis Beispiel aber sollte Schule machen und zum klassischen Vorbild für die Bürgerrechtsbewegungen und sozialen Kämpfe der westlichen Nationen werden.

Ganz anderer Art war ein Experiment, das ab 1950 in Jugoslawien begann. Hier hatte eine Partisanenarmee unter *Josip Broz Tito* die deutsche Wehrmacht bekämpft und nach deren Niederlage eine sozialistische Regierung installiert, die aber schon 1949 mit Stalin brach und einen eigenständigen Kurs steuerte. Die jugoslawischen Kommunisten waren undogmatischer als ihre moskauhörigen Genossen, und Tito brüstete sich, den wahren Kommunismus getreu den Schriften von Karl Marx zu verwirklichen. Aber auch hier gelang die Quadratur des Kreises nicht: Die Partei überzog das Land mit einer lähmenden Bürokratie, der Elan der Menschen versiegte, die wirtschaftliche Lage war bedrückend. In dieser Situation schlug ein enger Kampfgefährte Titos, *Milovan Djilas*, als Gegengift die »freie Assoziation der Produzenten« vor, mit anderen Worten: die Selbstverwaltung der Industrie durch die Arbeiter selbst. So wurde das »jugoslawische Selbstverwaltungsmodell« geboren: per staatlichem Dekret als Bundesgesetz.

Djilas selbst, der ebenso von Marx wie von Proudhon beeinflusst war, schwebte sicher etwas anderes vor als das, was fortan in dem Balkanstaat praktiziert wurde. Es entstand so etwas wie ein erweitertes Mitbestimmungsmodell. Zwar hatten die Gemeinden und die Arbeiter ein erhöhtes Mitspracherecht, nach wie vor aber blieben staatliche Direktoren und bürokratische Planung. Auch gingen die Fabriken nicht in den Besitz der Belegschaften über. Auf die generelle Wirtschaftspolitik des Landes konnten sie ebensowenig Einfluß nehmen wie es ihnen erlaubt war, in freie Handels- und Tauschbeziehungen zu anderen Gemeinden zu treten. Für die Partei schien diese wohltdosierte Selbstverwaltung nichts weiter als eine vorübergehende Medizin zu sein, um Menschen zu motivieren, Bürokratie einzusparen und die Wirtschaft anzukurbeln. All das ist in gewissem Maße auch eingetreten. Für die Libertären aber war es ein eindrucksvolles Beispiel dafür, daß Freiheit nicht von oben verordnet werden kann. Selbstverwaltung allein als eine bessere Form des Industriemanagements taugt nicht dazu, aus einem autoritären Staat ein libertäres Gemeinwesen zu machen – eine Erfahrung, die sich wenig später auch im Selbstverwaltungsexperiment der jungen Nation *Algerien* wiederholen sollte.

Djilas, einst Minister und Vizepräsident, versuchte vergebens, die halbherzige Reform in eine authentische Selbstverwaltung zu verwandeln. Wegen seiner wiederholten Kritiken fiel er schließlich in Ungnade und verbrachte lange Jahre im Gefängnis.

Besonders hilfreich erwies sich schließlich der Einfluß einiger prominenter Intellektueller, die einen Beitrag zur Kontinuität libertären Denkens jener Jahre leisteten, als libertäres Handeln nicht auf der Tagesordnung stand.

George Orwell, der schon im Spanischen Bürgerkrieg auf Tuchfühlung zu den Anarchisten gegangen war, lieferte mit seiner beißenden Parabel »*Farm der Tiere*« und dem zum Kultbuch gewordenen Roman »*1984*« eine zeitlose Kritik am staatlichen Totalitarismus moderner Massengesellschaften. Seine Bücher, in denen die Absurdität ideologischer Rechtfertigungsmuster ebenso thematisiert werden wie der elektronische Überwachungsstaat und die Macht der Massenmedien, gehörten jahrzehntelang zur Standardlektüre kritischer Menschen. Zu den libertär gestrickten Geistern jener Jahre zählte auch der hochangesehene britische Philosoph und Nobelpreisträger *Bertrand Russell*, ein überzeugter Pazifist und nimmermüder Organisator des zivilen Ungehorsams. Sein Engagement für Abrüstung und Menschenrechte machte ihn zum Vorläufer der neuen sozialen Bewegungen, und er gilt den Ostermarschierern ebenso als geistiger Vater wie der Friedensbewegung oder Amnesty International. In gewisser Weise verkörperte Russell in Europa das Vermächtnis Gandhis, dem er sehr nahe stand. Ähnlich dachte auch *Albert Einstein*, was bei einem führenden Mitarbeiter des amerikanischen Atombombenprojekts paradox erscheinen mag. Die inneren Konflikte eines überzeugten Pazifisten freiheitlich-jüdischer Gesinnung, sich dem Bau einer Atombombe zu verschreiben, um damit Hitler zuvorzukommen, dürften sich auf der Höhe einer griechischen Tragödie bewegt haben. Einstein, der stark von Gandhi, Russell und Rocker beeindruckt war und kaum politische Literatur verfaßte, wirkte vor allem durch Interviews und provokante Lebensart. Die breite Sympathie, die sein antiautoritär-respektloses Verhalten allseits erregte, ist ebenso ein Indiz für den latent vorhandenen libertären Geist jener Zeit, wie die fast epidemische Anhängerschaft, die ein junger Amerikaner namens *Garry Davis* fand. Der ehemalige US-Soldat kam 1948 auf die provozierende Idee, sich als »Weltbürger« zu fühlen und die Staatsgrenzen einfach zu ignorieren. In Paris verbrannte er öffentlich seinen Paß und spielte jahrelang mit den Behörden Katz und Maus. Die »Weltbürgerbewegung« schwoll in kürzester Zeit auf hunderttausende Anhänger an, die überall die staatliche Autorität ins Lächerliche zogen und in spektakulären direkten Aktionen die Aufhebung aller Grenzen forderten. Einer ihrer Anhänger war *Albert Camus*, der Literaturnobelpreisträger des Jahres 1957. Der im Widerstand gegen die Deutschen politisierte Schriftsteller, der in seinen Romanen zur gewaltfreien Revolte gegen den gesamten Irrsinn der modernen Staatlichkeitskultur aufrief, faszinierte die kritische Jugend der frühen sechziger Jahre nicht nur in Europa. Von allen sogenannten »existentialistischen« Autoren stand er den Anarchisten am nächsten.

Mit den französischen »Existentialisten*«, die einen nachhaltigen Einfluß auf Philosophie, Politik, Kunst und jugendliche Subkultur der sechziger Jahre ausübten, beginnt das Ende der selbstzufriedenen, satten Nachkriegsära. Eine neue Generation ist herangewachsen, die angesichts der staatlichen Heuchelei einen zunehmenden Gesellschaftsekel empfindet und

artikuliert*. Die gängigen Ideologien werden zunehmend in Frage gestellt, und politischer Widerstand beginnt sich zu formieren. »Entkolonialisierung« wird hierbei zum zentralen Thema. In Algerien und Indochina toben blutige Kriege, im Nahen Osten, Lateinamerika und Schwarzafrika geraten alte Werte ins Wanken, kolonialisierte Völker erwachen und Alternativen scheinen sich anzubieten. Ein neues Thema beginnt, die alte Ausrichtung der europäischen Linken am Klassenkampf zu verdrängen: die »Dritte Welt«.

Literatur: Günther Bartsch: *Anarchismus in Deutschland*, Bd. I 1945-1965 Hannover 1971, Fackelträger, 314 S., ill. / Rudolf Rocker: *Die Möglichkeit einer anarchistischen und syndikalistischen Bewegung – eine Einschätzung der Lage in Deutschland* Frankfurt 1978 (1947), Freie Gesellschaft, 36 S. / ders.: *Gefahren der Revolution* (3. Aufl.) Hannover 1980 (1952), Die Freie Gesellschaft, 34 S. / Carl Langer: *Föderalismus und Freier Sozialismus* London, New York, Paris 1948, 16 S. / Willy Huppenz: *Kapitalismus oder Gemeinschaft freier Menschen* Köln o.J., 19 S. / Thomas Schmidt: *Anarchistische Versuche einer politischen Neuordnung nach dem 2. Weltkrieg und in den 50er Jahren in Westdeutschland* Gießen 1987, unveröffl. Magisterarbeit, 110 S. / Horst Stowasser: *Eine unbedeutende Sache* (22 S., zu Anni und Georg Hepp) in: Horst Scharnagl (Hrsg.): *Das hört nie auf* Frankfurt 1983, AZ, 1918., ill. / Helmut Rüdiger: *Sozialismus in Freiheit* vgl. Kap. 32! / George Woodcock: *Leben und Wirken Mahatma Gandhis* Kassel 1980, Weber, Zucht & Co, 123 S. / Gandhi Informationszentrum (Hrsg.): *Das Leben und Wirken von M. K. Gandhi* Kassel 1988, Weber, Zucht & Co, 304 S., ill. / Augustin Souchy: *Jugoslawiens revisionistischer Kommunismus* in: *Vorsicht Anarchist!* vgl. Kap. 33! / Hans Jürgen Degen: *Wir wollen keine Sklaven sein! Der Aufstand des 17. Juni 1953* Berlin 1988, Libertad, 46 S. / Garry Davis: *Die obige Einschränkung ist hiermit aufgehoben* Basel 1977, Lenos, 266 S.

»Unter dem Pflaster liegt der Strand!«

– Straßenparole, anonym –

IM SPÄTSOMMER 1968 ROCH ES IM QUARTIER LATIN stark nach Teer. Die Stadtverwaltung ließ in vielen Straßen des alten Studentenviertels das Kopfsteinpflaster mit Asphalt überziehen. Diese Maßnahme diente nicht der Verkehrsberuhigung, sondern der Vermeidung künftigen Aufruhrs. Erst wenige Wochen zuvor, am 10. Mai, waren die Pflastersteine zu Barrikaden emporgewachsen oder in die Reihen der vorrückenden Bereitschaftspolizei geschleudert worden. Drei Tage später, am 13. Mai, ziehen eine Million Menschen – Studenten, Arbeiter, Schüler – demonstrierend durch Paris. Der Generalstreik wird ausgerufen. Ab dem folgenden Tag beginnt eine Serie von Fabrikbesetzungen. Die Arbeiter handeln jetzt auf eigene Faust, sie fordern die *autogestion*: Selbstverwaltung ...

Ganz Frankreich befindet sich im Aufruhr, und die Hauptstadt durchlebt einen Taumel revolutionärer Begeisterung. Während die Studenten auf den Straßen Schlachten schlagen und Feste feiern, steht die Regierung am Rande des Abgrunds. Ratlos muß sie feststellen, daß die Studenten keine Universitätsreform und die Arbeiter keine Lohnerhöhung fordern, sondern *la révolution*. Was soll man dazu sagen? Seit 1871 ruhten die Pflastersteine fest im Boden. Nun hat die junge Generation sie erneut herausgerissen und festgestellt, daß unter dem Pflaster der Strand liegt. Ein symbolischer Satz, der zum geflügelten Wort jener Tage wurde und um die ganze Welt ging.

Die Revolte der Studenten

Berkeley, Berlin, Paris, Tokio, Madrid, Warschau, Rom, Prag, Buenos Aires, London, Chicago und kein Ende ... Die Medien können gar nicht so schnell nachkommen, wie die Revolte der Studenten um sich greift. Sie erfaßt die gesamte westliche Welt und schwappt über deren Rand hinaus. Sie verläßt den Campus der Universitäten und ergreift Lehrlinge und Schüler, Arbeiter und Intellektuelle. Frauen treten selbstbewußt aus ihrem sozialen Schattendasein heraus, und sogar Kinder benehmen sich frech und frei. Wie konnte das in einer selbstzufriedenen Wohlstandswelt passieren?

Es war nicht allzuweit her mit Wohlstand und Zufriedenheit. Unter der ruhigen Oberfläche brodelte es seit geraumer Zeit. Besonders die Jugend fühlte sich nicht wohl im belanglosen Zeitgeist der Wirtschaftswunderjahre und hatte seit langem ihre eigenen Protestformen entwickelt: Rockmusik, Motorradgangs, Haartracht, Kleidung und provozierendes Benehmen prägte die unangepaßte proletarische Jugend der Industriestädte. Aus den USA kam die sanftere Variante der »Hippies« hinzu: Mit Blumen, Liebe, weichen Drogen und wallendem Haar gaben sie ihrer Suche nach kommunitärer Geborgenheit und menschlicher Wärme Ausdruck. An den Universitäten verband sich »existentialistische Philosophie« mit »antikolonialer Solidarität« zu einem brisanten Tatendrang, der aus der traditionell eher konservativen Studentenschaft die Speerspitze einer Bewegung machte, die bereit war, auf Anpassung und Karriere zu pfeifen. Stattdessen gingen nun junge Akademiker auf die Straße, um für die

Befreiung der Lohnarbeiter oder gegen den Krieg in Vietnam zu demonstrieren, wobei sie fast lustvoll in Kauf nahmen, dafür fürchterlich verprügelt zu werden.

All das war die logische Konsequenz jener geist- und prinzipienlosen Nachkriegsära und insofern natürlich auch ein Protest der Jugend gegen die angepaßte Generation der Eltern. Das gesellschaftliche Pendel schwang in die andere Richtung zurück, eine Richtung in der die entgegengesetzten Werte vermutet wurden: Gemeinschaft statt Isolation, Solidarität statt Egoismus, Gerechtigkeit statt Zynismus. Eine kollektive Sinnsuche hatte eingesetzt, und ihre Protagonisten waren zum Erstaunen aller Soziologen nicht die verelendeten Proletarier, sondern die privilegierten Studenten.

Die Eskalation* lief stets nach dem gleichen Muster ab. Relativ kleine Proteste aus oft nichtigem Anlaß werden von der Obrigkeit mit einer Mischung aus ungeschickter Hektik und brutaler Gewalt beantwortet. Die Demonstranten erleben das direkte Zusammenspiel staatlicher, wirtschaftlicher, medienpolitischer und ideologischer Macht und erfahren auf diese Weise hautnah politische Realitäten, die sie bisher nur aus Lehrbüchern kannten. Sie solidarisieren, politisieren und radikalisieren sich. In Frankreich geben sie sich den Namen *enragés* – die Wütenden.

Diese Wut steckte das ganze Land an und zeigte, wie zerbrechlich das soziale und politische Gleichgewicht war. Aber auch die Unzufriedenheit der Arbeiter war größer als es das Gerede von Wohlstand und Sozialpartnerschaft vermuten ließ. Als sich das alles für kurze Zeit verband, glaubten viele, die Revolution in einer der mächtigsten und modernsten Industrienationen sei zum Greifen nahe.

In der Tat wankte die Regierung des General *de Gaulle*. Der Präsident verließ den Elysée-Palast, um sich in Deutschland mit hohen französischen Offizieren zu beraten, aber am Ende schaffte er es, daß alles bei einer Staatskrise blieb. Die linken Parteien und Gewerkschaften zaudern, verhandeln, schlagen ein paar Verbesserungen heraus und stellen sich hinter die Staatsmacht. Sie rufen ihre Mitglieder zur Ordnung, verurteilen die Fabrikbesetzungen und dulden, daß die Polizei in die Betriebe einrückt, um die Ordnung wiederherzustellen. Die verkalkten Altlinken hatten diese Erhebung nicht verstanden und sie – mit gutem Grund – intuitiv gefürchtet. Die *enragés* paßten nicht in ihre Schubladen; sie waren weder zu zähmen noch zu beherrschen. Also waren sie eine Bedrohung. Im Grunde dachten die linken Funktionäre genau wie de Gaulle, der gesagt hatte: »Reformen ja, Mummenschanz nein«. Dieser »Mummenschanz« zielte in der Tat mit naiver Frische und anarchistischer Direktheit auf das gesamte System. Er war spontan, radikal, antiautoritär und schöpferisch.

Anarchistische Renaissance

Es war kein Zufall, daß in dieser Revolte die schwarze Fahne, das alte Symbol anarchistischer Protests, wieder auftauchte, denn es war ein libertärer Geist, der da durch die Köpfe pfiß und nun die Straßen und Plätze erfüllte. Die Bewegung war im übrigen nicht ganz so vom Himmel gefallen, wie es den Anschein hatte. Eine ihrer Wurzeln führte nach Straßburg, wo die anarchophile Studentengruppe *Internationale Situationiste* im Jahr zuvor mit radikalen Thesen und direkten Aktionen für einigen Wirbel gesorgt hatte, der noch lange durch die Universitäten echote. In jüngster Zeit hatten auch im anarchistischen Milieu Frankreichs endlich Debatten begonnen, die auf einem hohen Niveau nach Wegen der Erneuerung such-

ten. Zeitungen wie *Noir et Rouge*, *Socialisme ou Barbarie* und *Recherches Libertaires* waren zu Wegbereitern des Mai '68 geworden. Aus dieser Ecke stammten auch die Brüder *Gabriel* und *Daniel Cohn-Bendit*, die zu einer Art Sprecher- und Propagandistenteam der Mairevolte wurden. Besonders der »rote Dany«, wie die Zeitungen den jüngeren der beiden nannten, wurde von den Medien zu einem Star der *enragés* aufgebaut. Sein plötzlich entdecktes Talent für Improvisation und Mobilisation und seine verblüffend neue Art, so einfach zu reden, daß ihn mindestens die halbe Nation sympathisch fand, machte ihn zu einem gefährlichen Mann. De Gaulle schob den deutschstämmigen Halbjuden deshalb bei erster Gelegenheit als »unerwünschten Ausländer« nach Deutschland ab. In Frankfurt nahmen ihn die, aus denen bald die »Spontis« werden sollten, als willkommene Verstärkung mit offenen Armen auf. Die Zeitung, deren Herausgeber er später wurde, trug den beziehungsreichen Namen *Pflasterstrand*.

Auch nachdem an der Seine der Asphalt getrocknet und der gefährliche Agitator außer Landes war, kehrte noch keine Ruhe ein. Die Regierung wurde nicht gestürzt, und noch viel weniger war »die Revolution ausgebrochen«. Aber eine neue Zeit hatte begonnen. Die Menschen stellten jetzt vieles in Frage, und man war nicht mehr angepaßt. Autoritär war *out*, Veränderung war *in*. Gewiß war bei alledem auch Mode im Spiel, aber seit der Vorkriegszeit hatten es noch nie so viele Menschen so ernst gemeint, wenn sie das Wort »Revolution« in den Mund nahmen. Und das taten jetzt immer mehr. Der Mai '68 war eine antiautoritäre Revolte, die Millionen Menschen erreichte, und er war ein Medienereignis. Das konnte nicht ohne Auswirkungen auf den Anarchismus bleiben.

Im Gefolge des Pariser Mai kam es zu einer regelrechten anarchistischen Renaissance. Es schien, als wäre er von einer wilden Fee mal eben wachgeküßt worden. Schwarze Fahnen und anarchische Plakate gehören nun zum Straßenbild, libertäre Slogans und Symbole werden populär, anarchistische Zeitungen, Bücher, Gruppen sprießen allenthalben. Auch die klassischen anarchistischen Organisationen, die die Studentenrevolte eher mißtrauisch beäugt hatten, spüren den Aufwind. Die bärtigen Klassiker Proudhon, Kropotkin und Bakunin, in den kleinen anarchistischen Buchläden längst zu Ladenhütern geworden, finden plötzlich eine interessierte Lesergemeinde und erleben in den großen Verlagen als Taschenbücher hohe Auflagen. Berühmte Leitartikler schreiben in gewählten Worten weise Kolumnen über den schöpferischen Geist der Anarchie. Nicht nur Frankreich erlebt diesen Boom, er erfaßt auch Länder, in denen der Anarchismus schon im Dämmerzustand darniederlag. Mal sofort, mal langsam diffundierend, geht diese Wiedergeburt in den folgenden Jahren einmal rund um den Globus.

Ab 1968 gibt es wieder eine wachsende libertäre Bewegung. Sie ist aber auch eine *neue* Bewegung, in vielem kaum noch mit der alten zu vergleichen. In manchem mußte sie völlig von vorne beginnen. Das war schwer, aber darin lag auch eine große Chance.

APO und Establishment

In Deutschland war die Wiederentdeckung anarchistischer Traditionen zunächst kein Thema. Viele von denen, die 1968 in Osnabrück oder Lüdenscheid mit einer schwarzen Fahne auf eine Studentendemo gingen, hatten das den Illustrierten abgesehen und dachten, sie trügen eine Trauerfahne. Bei deutschen Demonstranten war zunächst noch Rot angesagt,

Disziplin und die korrekte soziologische Analyse. Der kritische deutsche Student hatte seinen SDS, und der war ordentlich sozialistisch.

Dieses Bild sollte sich aber bald ändern. Der akkurate Kurzhaarstudent des *Sozialistischen Deutschen Studentenbundes* mit Kassenbrille und Nyltesthemd macht binnen Monaten eine Wandlung durch, die die Medien entzückte. Er paart sich – bildlich gesprochen – mit der deutschen Variante des Großstadthippies, dem sogenannten »Gammler«. Und er sucht die Nähe zum Proletariat. Ein im Kastendenken der Adenauer-Ära unerhörter Kontakt findet statt: Der kritische Jungarbeiter und der progressive Akademiker begegnen einander mit bewunderndem Staunen. Heraus kommt ein philosophierender Alltagsaktivist, der leben will und die Welt verändern. Er verschwistert und verbrüdet sich mit Schülern und Lehrlingen beiderlei Geschlechts zu kleinen, virulenten Zellen: »Rote Zelle Germanistik« etwa oder »Schulungsgruppe materialistische Geschichtsphilosophie«, aber auch »Zentralrat der umherschweifenden Haschrebellen« oder schlicht »Kommune I«, gefolgt von Nummer 2 und 5. Man liest, diskutiert und missioniert. Man agiert, agitiert, experimentiert munter drauflos. Alles ist hier und sofort zu verändern. Wer irgend kann, lebt jetzt in einer »Kommune«. In der Phantasie der Bild-Zeitung sind dies die Tatorte von wildem »Gruppensex« und »Haschorgien«. In Wahrheit würden wir sie heute eher als schlichte Wohngemeinschaften einstufen. Nur ganz wenige widmen sich dem Extremexperiment einer radikalen Vergesellschaftung der Gegenstände, Gefühle und Aktionen und werden so berühmt wie die Berliner »K 1«. Die meisten hingegen bleiben bescheidene Inseln kreativer Selbstverwirklichung, in die sich langhaarige Jugendliche vor dem allgemeinen Mief retten. In den moralinsauren und prüden Sechzigern aber war schon das Teilen von Wohnung, Brot und Auto für die öffentliche Meinung ein ungeheurer Akt der Subversion; für die Beteiligten jedoch oft ein realer Akt alltäglicher Befreiung. Genauso wie das nächtelange Diskutieren bei Lambrusco aus dem »Konsum«, die Tramptour nach Griechenland und immer wieder die Demonstrationen ... Gegen den Vietnamkrieg und für freie Liebe in den Schulen, gegen die Notstandsgesetze und für den Prager Frühling, gegen den Schah von Persien und für *Ché Guevara*.

All das nannte sich nicht zufällig die *Außerparlamentarische Opposition*. Das Kürzel »APO« wurde zum Markenzeichen, und es war kein schlechtes: Man war gegen diese Gesellschaft, man wollte eine andere, und man mißtraute der bürgerlichen Politik.

Die APO kreierte nicht nur einen neuen Lebensstil, sondern auch neue Aktionsformen und eigene Strukturen, was wiederum einen neuen Jargon hervorbrachte. In einem Mischprozeß entstanden aus Soziologenchinesisch, Proletarierdeutsch, Scene-Slang und vielen Anglizismen* für neue Phänomene neue Wörter, die damals jeder kennen mußte, insbesondere die Zeitungs- und Fernsehkommentatoren. Besetzungen wurden zu *go-ins*, Sitzblockaden zu *sit-ins*, Propagandaveranstaltungen zu *teach-ins*. Als schlimmstes Schimpfwort galt »autoritär«, denn die APO versuchte, mit Hirn und Herz »antiautoritär« zu sein. Daß die systemimmanenten Widersprüche des Spätkapitalismus nur in emanzipatorisch-negativer Dialektik entlarvt werden konnten, war 1969 jedem Studenten, der es mit der K(ritik) d(er) b(ürgerlichen) W(issenschaft) ernst nahm, nicht nur geläufig – es kam ihm auch ohne Holpern über die Lippen. Solche Dinge wie die KdbW wurden dann meist auf der VV ausdiskutiert – worunter eine Vollversammlung zu verstehen war. Beliebter aber waren die *happenings* – phantasievolle Aktionen von meist symbolischem Wert mit einem kräftigen Schuß

direkter Aktion. Die anarchischen Provokationsspäße der K1-Mitglieder *Rainer Langhans* und *Fritz Teufel*, die mit Mut, Witz und entlarvender Groteske die staatliche Autorität bloßstellten, zogen seinerzeit in Deutschland Millionen von Lachern vom Millowitsch-Theater zur Tagesschau ab. Beides, Millowitsch und Tagesschau, gehörte übrigens eindeutig zum *Establishment*, der damaligen Lieblingsvokabel, für die es in der Tat kein passendes deutsches Wort gibt. Gemeint war die verkrustete, selbstzufriedene etablierte Gesellschaft mit all ihren Institutionen direkter und indirekter Herrschaft.

Genau das war der Gegner der APO. Die antiautoritäre Revolte zielte nicht mehr gegen einzelne Mißstände, sondern gegen das ganze »verlogene System«.

Breitenwirkung

Was aus dem zeitlichem Abstand heraus so sehr zur leicht ironischen Schilderung verlockt, war in Wirklichkeit eine tiefgreifende soziale Umorientierung. Für die Protagonisten, die »Generation der Achtundsechziger«, handelte es sich um eine ernste Angelegenheit, die tief in ihr Leben einschchnitt. Und diese Generation, Hunderttausende, wirkte auf den Rest der Deutschen, die angepaßten Millionen. Die wilden Jahre verloren mit der Zeit natürlich an Wildheit. Was damals entstand, wandelte sich, wurde zu Trends, Bewegungen, Experimenten; vieles schief auch wieder ein. Aber die Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland trat in einen Wandlungsprozeß, aus dem nach einigen Jahren ein anderes Land hervorging.

Diese *Breitenwirkung* ist vermutlich das, was an der APO am meisten verkannt wird. Legionen von Sozialwissenschaftlern haben sich der Spurenverfolgung sozialer Bewegungen und politischer Theorien verschrieben, aber die augenfälligste Bresche, die die Achtundsechziger hinterlassen haben, wird kaum wahrgenommen. Dabei kann sich ein deutscher Mensch, der nach 1970 geboren wurde, kaum vorstellen, wie das Leben in der Bundesrepublik vor 1968 aussah. Strammstehen vor dem Lehrer, tiefe Diener und braver Knicks waren normales »gutes Benehmen«. An Gymnasien waren »Nietenhosen«* und Parkas* per Erlaß verboten, und in einer sauberen Gegend gingen Buben und Mädels selbstverständlich in getrennte »Oberschulen«. Über Sexualität zu sprechen, war unanständig, Küssen unter freiem Himmel ein Skandal. Frauen, die in der Öffentlichkeit rauchten oder alleine eine Gaststätte aufsuchten, wurden als Huren betrachtet. Anständige Frauen gehörten in die Wohnung, bekamen vom Mann das abgezählte Haushaltsgeld und zogen ihm abends die Pantoffeln an. Ein geschirrspülender Mann gab sich der Lächerlichkeit preis, und wenn eine Frau irgendwo hinging, ohne in Begleitung ihres Ehemannes zu sein, dann »stimmte mit der Ehe irgendwas nicht«. Im Betrieb war der Meister ein Vorgesetzter und der Chef eine gottähnliche Respektsperson. In einer Zeit, als der Verzehr einer Pizza ein exotischer Genuß und die Fahrt im VW-Käfer an den Gardasee ein prickelndes Fernabenteuer war, galt ein Einwohner Mailands den meisten Deutschen noch als »dreckiger Makkaronifresser«. Kinder in der Schule oder auf der Straße zu verprügeln, wurde als gute Erziehung angesehen, und Amtspersonen hatten mit »Oberamtmann« angesprochen zu werden, auch wenn es sich um eine Frau handeln sollte, was aber wiederum sehr selten der Fall war. Selbst die Bundespolitiker, die nicht mehr Respekt verdienten als die heutigen, rangierten im Bewußtsein der meisten Deutschen als unnahbare Respektspersonen, göttergleich und klug.

Gewiß, all das kommt in anderer Form auch heute noch vor. Kindesmißhandlung, Sexismus und Fremdenfeindlichkeit sind ja beileibe nicht ausgestorben. Bis 1968 aber bestimmte all das den *Normalzustand* der Mainstream-Gesellschaft. Es wurde weder hinterfragt noch kritisiert noch geändert. Nach 1968 aber hatte sich der Blickwinkel verschoben. Auch bei den Millionen Menschen, die von der APO nichts hielten und sie belächelten oder beschimpften. Autorität war plötzlich etwas Negatives geworden, zumindest etwas Suspektes. Kritik war nicht nur erlaubt, sie wurde zur Normalität. Die folgenden Jahrzehnte erleben den Zweifel am Wirtschaftswunder, an Amerika, am Krieg, an der Überlegenheit des Mannes, der Unfehlbarkeit der Politiker, der Genialität der Atomkraft und der Unendlichkeit des Wachstums. Fortschrittsglaube, Arbeiterklasse und kalter Krieg stehen zur Disposition, Prügelpädagogik, Ehesklaverei und Gottesfurcht kommen aus der Mode. Menschen trauen sich nicht nur, Autoritäten zu widersprechen, sondern auch, gegen sie zu *handeln*. Dritte Welt, Ökologie, Frieden und Selbstverwirklichung werden zu Themen, die die breite Masse zu interessieren beginnen.

All das ist nicht etwa das Produkt sozialliberaler Reformen unter der Kanzlerschaft *Willy Brandts*, es sind die Spätfolgen jener Breitenwirkung, die die vielbelächelten Achtundsechziger erzielten. Das Kabinett Brandt konnte auf diesen neuen Zeitgeist nur reagieren.

Politik, Aktion und Leben

Das zu erreichen, war natürlich nicht Ziel der APO. Die machte ›Politik‹, wollte ›die Revolution‹ und hätte all das wahrscheinlich als ›reaktionär‹ verworfen. Fraglos waren diese Änderungen weder einschneidend noch führten sie zu einer libertären Umwälzung der Gesellschaft. Sie läuteten eher eine *Trendwende* ein, die zwanzig Jahre lang vorhielt. Erst in den Neunzigern begann das gesellschaftliche Pendel wieder spürbar nach ›rechts‹ zurückzuschwingen. Kohls Konservatismus, geklont mit der Yuppie-Attitüde der Haargelgeneration kennzeichnen dieses neue Ellenbogenzeitalter, passend ergänzt von den durch nazistischen Urschlamml trampelnden Springerstiefelträgern.

Eine solche Vorausschau aber war den Akteuren der APO, die 1968 auf die Straße gingen, nicht vergönnt.

Die antiautoritäre Revolte war auch in Deutschland in erster Linie eine *Studentenbewegung*. Entsprechend kurzlebig war auch das konkrete Phänomen APO, denn Student ist man nur für kurze Zeit. Sie hat im Ganzen kaum drei Jahre existiert, der SDS büßte seine Motorfunktion schon viel früher ein. Der Ausstieg aus der Aktion, den man schon bald fand, entsprach dann auch den Bedürfnissen angehender Führungskräfte: »Der lange Marsch durch die Institutionen« wurde proklamiert, was nichts anders bedeutete, als daß möglichst viele Linke sich in Führungspositionen schmuggeln sollten, um dort revolutionär zu wirken. Er geriet – trotz klug formuliertem »theoretischen Überbau« – den meisten eher zu einem raschen Galopp in Anpassung und Karriere.

Zunächst aber war die APO im klassischen Sinne politisch. Universitätsreform und Protest gegen den Imperialismus waren ihre Themen, Besetzungen und Demonstrationen ihre Formen. Schon bald aber sprengt die Bewegung diesen Rahmen. Veranstaltungen wie der »Vietnam-Kongreß« geraten zu Massenhearings, auf denen auch der Umsturz in Deutschland zum Thema wird, ständig begleitet von den Haßtiraden der Zeitungen aus dem Hause

Springer. Die Erschießung des Demonstranten *Benno Ohnesorg* durch die Polizei zeigt, daß das »Establishment« ernst macht und der Staat ein gewaltbereiter Gegner ist. Das Attentat auf *Rudi Dutschke*, Wortführer des SDS und Lieblingsfeind der Bildzeitung, führt zur der Erkenntnis, daß das System komplex ist und viele Gesichter hat: Der Protest wird zur direkten Aktion, der Springer-Verlag zum verhaßten Ziel. Die ersten westdeutschen Linken radikalisierten und bewaffnen sich. Es kommt zu Debatten, Richtungskämpfen, Fraktionierungen und immer neuen Theorien. Studenten gründen Parteien, Sekten und Zirkel, die sich in den siebziger Jahren zu einer kräftigen linken Scheinblüte entfalten, um sich dann in Nichts aufzulösen. Es war gewiß nicht dieser Heißluftballon, der das sozio-kulturelle Leben unseres Landes in der geschilderten Weise veränderte.

Parallel zu Politik und Aktion war nämlich ein dritter Sektor entstanden, zwar eng mit beidem verknüpft und nicht genau zu trennen, aber doch mit einem klar anderen Ansatz. Während die »ernsthafte Revolutionäre« zuerst auf die Revolution warten wollten, die je nach Fraktionszugehörigkeit, von der Reife der Arbeiterklasse oder der Anzahl der Gewehre abhängen sollte, fingen andere einfach an, das Leben zu verändern. Menschen, die von den paradiesischen Aussichten, die die Theoretiker versprochen, schon jetzt etwas haben wollten, die wohl auch jenen Theoretikern, die nicht einmal ihr eigenes Leben zu verändern begannen, mißtrauten: Empörte Frauen schubsen die Chefgockel des SDS vom Rednerpult und organisieren sich in »Weiberräten« und Frauengruppen. In sogenannten »Kinderläden« versuchen sich die APO-Eltern in der antiautoritären Aufzucht ihres Nachwuchses. In Bürgerinitiativen, bei Streiks oder in den Ghettos der Gastarbeiter kommt es zu spannenden Begegnungen mit der Alltagswelt der »Normalos«, was in vielfältige praktische Projekte mündet. Die ersten Leute gründen »Kollektivbetriebe«: Unternehmen ohne Chef, häufig auch ohne Geld und Fachwissen, aber mit umso mehr Elan. Kneipen und Buchläden zumeist, aber auch schon Handwerk und vereinzelt Landwirtschaft. Jugendzentren, Wohngemeinschaften und Freizeitgruppen runden das Panorama ab.

So entstehen schon in den Sechzigern erste Aktionen und Projekte, aus denen sich in den Siebzigern die neuen sozialen Bewegungen und die sogenannte »Alternativszene« entwickeln werden. Diese bunte *Alltagskultur* wurde für die Wiedergeburt des Anarchismus in Deutschland zu einer Quelle, die wohl genauso wichtig war wie die Wiederentdeckung anarchistischer *Theorien*, die im Gefolge des antiautoritären Phänomens der APO praktisch unvermeidlich war.

Neuer Anfang

Die wenigen alten Anarchisten, die 1968 in Deutschland noch das schwarze Banner hochhielten, bestaunten das Phänomen der Studentenrevolte mit einer Mischung aus Freude und Mißtrauen. Vielen waren die Ideen nicht eindeutig genug anarchistisch und Studenten sowieso suspekt; andere sahen voller Begeisterung riesenhafte Chancen. Der alte Anarchoprolet *Willy Huppertz*, der dreißig Jahre lang in Mühlheim an der Ruhr als einsamer Rufer das Agitationsblatt *Befreiung* herausgegeben hatte, blieb skeptisch, der frankophile Physiker *Rudolf Krell* jedoch öffnete sein Herz für die jungen Langhaarigen und war geneigt, in Daniel Cohn-Bendit den Bakunin des 20. Jahrhunderts zu erblicken. Auf dem internationalen Anarchistenkongreß in Cararra mußte er 1968 aber erleben, wie die spanische Anarchoveteranin

Federica Montseny nur mit Mühe davon abgehalten werden konnte, dem roten Dany wegen flegelhaften Benehmens eine Ohrfeige zu verpassen.

Die jungen deutschen Antiautoritären hatten inzwischen mit Erstaunen die Entdeckung gemacht, daß es eine Philosophie und Bewegung mit dem Namen »Anarchismus« gab – entsprechend begeistert stürzten sie sich auf die »Altgenossen«. Wenn auch die gegenseitige Euphorie hier und da bald erkaltete und sich Generationskonflikte auftraten, so kam es doch auch zu ergiebiger Zusammenarbeit. Die »Befreiung« etwa avancierte in den Händen junger Kölner Anarchos bald zum führenden Blatt der Szene, und in Frankfurt wurden die siechen Reste des Verlags der »Freien Gesellschaft« mit frischen Kräften reanimiert. Die jungen deutschen Anarchos aber fühlten sich, als hätten sie eine neue Welt entdeckt. Und diese Anarchowelt lag voll im Trend der APO. So etwas wie ein »Kronstadt-Kongreß« würde heute vielleicht ein knappes Dutzend Historiker auf ein Symposium locken – 1971 konnte das Audimax der Freien Universität Berlin die Zuhörer kaum fassen. Selbst die tonangebenden APO-Linken paßten ins Bild: Der aufrechte Marxist Dutschke etwa hatte die Lektüre anarchistischer Klassiker empfohlen, und von den großen Theoretikern der APO – *Adorno*, *Horkheimer*, *Habermas* und *Krahl* – gehörte keiner zur Sorte der tumben Marxologen. Eher schon standen sie, wie insbesondere *Herbert Marcuse*, einer Synthese aus marxistischer Ökonomie und libertärer Ethik nahe. Eine staunende Neugier war geweckt.

Die ersten Jahre des neuen Anarchismus standen – wann immer die pausenlosen Aktionen der APO Zeit übrig ließen – unter der Überschrift »Nachholbedarf«. Überall rotierten die Walzen der billigen Kleinoffsetmaschinen und spuckten schlecht lesbare Anarchozeitungen aus. Raubdrucke anarchistischer Klassiker gingen weg wie warme Semmeln, bis Rowohlt, Suhrkamp und Ullstein diesen lukrativen Markt besetzten.

Mit dem Pariser Mai, der eine ganz eigene Ästhetik von Graffiti, Plakaten und Spontangrafik hervorgebracht hatte, setzten sich auch zwei neue, aus den USA eingesickerte Agit-Medien durch, die nun das Erscheinungsbild der Straßen, Jacken und Autos eroberten: Aufkleber und *Buttons**. Auf ihnen tauchte nun immer häufiger ein aus Italien stammendes Symbol auf, das bald zum meistgedruckten und -gesprayten Politsymbol der Welt werden sollte: das A im Kreis.

Literatur: J. Sauvageot, A. Geismar, D. Cohn-Bendit: *Aufstand in Paris* Reinbek 1968, Rowohlt, 108 S. / N.N.: *La Chienlit – Dokumente zur französischen Mai-Revolution* Darmstadt 1969, Melzer, 470 S. / Henri Lefebvre: *Aufstand in Frankreich* Berlin 1969, Ed. Voltaire, 144 S. / Situationistische Internationale: *Über das Elend im Studentenmilieu* Hamburg 1977, Nautilus, 66 S. / Gabriel und Daniel Cohn-Bendit: *Linksradikalismus – Gewaltkur gegen die Alterskrankheit des Kommunismus* Reinbek 1968, Rowohlt, 278 S. / Daniel Cohn-Bendit: *Der große Basar* München 1975, Trikont, 174 S. / Rudi Dutschke: *Bibliographie des revolutionären Sozialismus* Hannover 1969, Druck- u. Verlagskooperative, 49 S. / Rolf R. Bigler: *Enteignet Deutschland!* Wien, München, Zürich 1968, Molden, 227 S. / Günther Bansch: *Anarchismus in Deutschland*, Bd. II 196; -if7j 423 S., vgl. Kap. 36! / Wolfgang Dreßen: *Antiautoritäres Lager und Anarchismus* Berlin 1971, Wagenbach, 153 S. / Gert Holzapfel: *Vom schönen Traum der Anarchie – Zur Wiederaneignung und Neuformulierung des Anarchismus in der Neuen Linken* Berlin 1984, Argument, 389 S. / Heinrich Böll, Rudi Dutschke, Erich Fried u.a.: *Die Ermordung des Georg von Rauch* Berlin 1976, Wagenbach, 152 S. / Rainer Langhans, Fritz Teufel: *Klau mich* München o.J., Trikont, 212 S., ill. / »Bommi« Baumann: *Wie alles anfang* München 1975, Trikont, 141 S.

Anarchismus heute: Von der Organisation zum Wurzelwerk

»Anarchie ist machbar, Herr Nachbar«

- Slogan, anonym -

ES GAB VIELE FEUCHTE AUGEN in jener kalten Dezemberwoche 1979, als sich in Madrid über 800 Delegierte zum fünften Kongreß der CNT einfanden. Sie vertraten 267 Syndikate mit nahezu 500.000 Mitgliedern und hatten sich versammelt, um den neuen Kurs der Gewerkschaft festzulegen. Aber das war nicht der Anlaß für die Tränen. Die flossen aus zweierlei Gründen.

Viele der alten Kämpfer waren ganz einfach den Emotionen nicht gewachsen. Nach vierzig Jahren Exil, Illegalität und Verfolgung traf man sich nun in der Heimat wieder.

Anarchisten, die als junge Menschen geflohen waren und nun als Greise erhobenen Hauptes zurückkehrten, fielen einander in die Arme. Ihre Ideen, so schien es, waren lebendig wie eh und je. Kaum drei Jahre, daß der Diktator gestorben war und nur einige Monate, seit die Gewerkschaften wieder frei agieren konnten, und schon stand ihre gute alte CNT wieder voll im Saft. War es nicht erhebend, wie die Arbeiter zu Zehntausenden in die Syndikate strömten? Hatten nicht erst vor kurzem eine Viertelmillion Menschen auf einem Meeting im Stadtpark von Barcelona der alten Federica Montseny zugejubelt? War das nicht ein Beweis für die zeitlose Richtigkeit der syndikalistischen Theorie? Als alle vereint unter dem schwarzroten Banner die alte Anarchohymne *Hijos del pueblo* sangen, hatte es ganz den Anschein. Dabei war es zweiundvierzig Jahre her, seit diese Theorie zuletzt aktualisiert worden war ...

In den letzten Tagen des Kongresses gab es wieder Tränen. Sie standen in den Augen vieler Delegierter aus den großen Industriebetrieben, und es waren Tränen der Wut und Enttäuschung. Wut darüber, daß es auf diesem Kongreß nicht zu einer wirklich freien Debatte kam und so die Gelegenheit zu einer aktuellen Neufassung des Anarchosyndikalismus verpaßt wurde. Enttäuschung darüber, daß damit die historische Chance verspielt schien, in der selbstbewußten, jungen Arbeiterschaft Fuß zu fassen und eine Rolle im modernen Spanien zu spielen. Stattdessen geriet der Kongreß zu einem Ort mißtrauischer Fraktionskämpfe und verbissener Abwehrschlachten zur Rettung der traditionellen Doktrin. Er endete in einem Fiasko und zog die Spaltung der CNT nach sich. Die »Traditionalisten« behielten den historischen Namen samt der historischen Strategie, die »Erneuerer« suchten inzwischen unter dem Kürzel CGT nach pragmatischeren Wegen. Die einen beschimpften die anderen als Verräter an den anarchistischen Idealen, die anderen werfen jenen ihr antiquiertes Sektierertum vor. Mittlerweile sind beide Organisationen wieder in relative Bedeutungslosigkeit zurückgefallen.

Wenn der Streit auch vordergründig an der Frage entbrannte, ob sich Anarchosyndikalistinnen an Betriebsratswahlen beteiligen dürfen oder nicht, stand doch dahinter der Zusammenprall zweier Denkwelten, in die sich die anarchistische Bewegung inzwischen zerlegt hatte: Prinzipientreue oder Experiment.

Szenenwechsel: Venedig, Herbst 1984. Eine Mischung aus Volksfest und Versammlung liegt in der Luft, offen und herzlich. Lachende, redende, gestikulierende Menschen, Neugier. Anarchisten von überallher sind in die Stadt gekommen. Aus allen Erdteilen reisten sie an, zwischen drei- und fünftausend schätzt die Presse, niemand hat sie gezählt. Die Stadtverwaltung überließ ihnen zwei Plätze und die halbe Universität für Spaß, Politik, und Kultur. Die milde Sonne, italienisches Essen und guter Wein (eine Spezialabfüllung!) ließ eine täglich wachsende Zahl von Touristen dazukommen, die nach kurzer Zeit ebenso neugierig wurden, mitaßen, diskutierten und tanzten.

Es ging um nichts weniger als die theoretische und praktische Standortbestimmung eines modernen Anarchismus.

Ein lange vernachlässigtes Thema, das mehr und mehr Anarchisten in aller Welt unter den Nägeln brannte. Das Gefühl, ständig mit Konzepten von gestern die strategischen Sackgasen von morgen zu produzieren, hatte sich zu einem allgemein spürbaren Unwohlsein verdichtet. Daher hatten einige italienische Gruppen um die Zeitschrift *Rivista A* das »*Convegno Anarchico*« organisiert und dafür mit Bedacht das »Orwell-Jahr« 1984 ausgesucht.

Diese Suche nach neuen Analysen der Gesellschaft von heute und der Identität des Anarchismus in ihr war bewußt nicht als Kongreß konzipiert. Niemand vertrat hier irgendwen, es waren keine Organisationen, sondern Menschen die sprachen, und jeder sprach mit seiner Stimme. Es gab ein riesiges Programm: Ausstellungen, Vorträge, Theater, Diskussionsrunden, Musik, Podien und Kreise, Filme, Happenings, Streitgespräche, Spiele. Es gab ein Forum, simultane Übersetzung und viel bedrucktes Papier. Aber es gab keine Tagesordnung mit Arbeitszielen, kein Gerangel um Verfahrensfragen, keine Abstimmungen und Fraktionsintrigen. Jeder durfte kommen.

In Venedig wurden keine neuen Organisationen gegründet und keine alten bestätigt, und am Ende stand keine neue »Prinzipienerklärung«. Trotzdem wurde das *Convegno* zu einem der erfolgreichsten anarchistischen Treffen der Nachkriegszeit, denn die vielen neuen Ideen und Erfahrungen führten zu einem intensiven Austausch. Heraus kamen Kontakte zwischen Menschen und mehrere Bände voll mit Anregungen. Genug Stoff für die nächsten Jahre – Impulse, aus denen eine Menge entstand.

Strukturwandel

Die beiden beschriebenen Treffen können als Beispiele gelten für den Strukturwandel, den die libertäre Bewegung seit ihrer achtundsechziger Renaissance durchlebt. Dieser Wandel entspricht verschiedenen Trends und mündet unterm Strich in der Erkenntnis, daß der Anarchismus von heute sich nicht mehr so sehr als Rammbock versteht, der den staatlichen Bunker zermalmen will, sondern eher als ein Wurzelgeflecht, das in den Beton eindringt, um ihn zu zerbröseln.

Der alten Rammbockfunktion entsprach die Idee des direkten Frontalangriffs. In ihren besten Zeiten brachte die Bewegung hierfür große, spezifische Organisationen hervor. Ihre Kraft bezogen sie aus der Arbeiterbewegung, ihren Schwung aus Klassenkämpfen. Die spanische CNT ist die letzte große Vertreterin dieser Generation; die CGT versucht heute eine Synthese aus solch klassischer Organisation und dem, was den Wurzelwerk-Anarchismus stattdessen auszeichnet: *soziale Präsenz*. Anwesend sein in sozialen Bewegungen und

Kämpfen, katalysatorisch wirken, zur Selbstorganisation anregen, Gegenmodelle schaffen. Unterwanderung statt Frontalangriff – Landauer statt Bakunin. Dazu gehört der Aufbau einer konkreten Gegengesellschaft durch konkrete Gegenprojekte und eine Rückeroberung des Alltags. Dabei sind starre Mitgliedsorganisationen eher hinderlich.

Dieser Strukturwandel hat nichts mit der Frage zu tun, ob der Anarchismus sich revolutionär oder reformerisch gibt, militant oder friedlich auftritt, klug oder dumm agiert. Es geht im Grunde um den Einsatz der Kräfte, und wie diese am besten zur Wirkung gebracht werden können. Organisation bedeutet ihre Bündelung zur Konfrontation, Wurzelwerk ihre *Diffusion** zur *Infiltration*.

Die Entwicklung der libertären Bewegung seit 1968 geht eindeutig in Richtung dieses subversiven Einsickerns: Libertäre Aktivisten organisieren sich nicht mehr nur unter ihresgleichen, sondern verstehen sich zunehmend als wirkender Teil einer sozialen Gruppe oder Bewegung; sie *diffundieren*. Hinter diesem Trend steht allerdings noch immer eher die allgemeine Ratlosigkeit als ein schlüssiges Konzept. Zwar ist in den letzten dreißig Jahren zweifellos ein Wurzelwerk entstanden, aber die meisten Wurzeln wachsen richtungslos vor sich hin. Sie knacken mal hier ein Steinchen, treiben mal dort eine Blüte, am Fundament des Bunkers sind sie jedoch noch nicht angelangt. So wird Diffusion leicht zur folgenlosen Beliebigkeit und der Anarchismus zu einem willkommenen Korrektiv in einer Gesellschaft, die kritische Ansätze nur zu gerne vereinnahmt.

In diesem Spannungsfeld zwischen Organisation und Wurzelwerk, zwischen traditioneller Lehre und innovativem* Experiment spielt sich die Entfaltung des jüngeren Anarchismus ab. Diese Spannung ist Ausdruck eines tiefen Umbruchs, der nach dem Niedergang der dreißiger Jahre und dem völligen Neubeginn der sechziger nicht erstaunen kann. Nach drei Jahrzehnten Leerlauf kann man nicht einfach so weitermachen wie bisher. Eine Neuorientierung aber kann durchaus auch als Chance gesehen werden.

Der neue Anarchismus ist reich an Initiativen, Kämpfen, Projekten, Experimenten und arm an großen Ereignissen. Seit über fünfzig Jahren keine glorreichen Schlachten, gestürzten Regierungen, befreiten Länder mehr, stattdessen besetzte Häuser, selbstverwaltete Freiräume, *renitente** Verweigerung. Ein Anarchismus der kleinen Schritte. Nicht, weil die Libertären plötzlich dem Reformismus verfallen wären, sondern weil ihnen die großen Konzepte fehlen, um diese kleinen Schritte zu einer subversiven Kraft zu bündeln. Dennoch eine reiche Bewegung, die in vielen Ländern ein brauchbares Fundament geschaffen hat, auf dem neue Konzepte reifen und greifen könnten.

Trends

Verlässliche Angaben über diese Bewegung zu machen, ist schwierig. Es liegt im Wesen von Wurzelgeflechten, daß es im Gegensatz zu Organisationen kaum Statistiken oder gar Angaben zur Mitgliedsstärke gibt, weil die meisten Basisbewegungen einen Mitgliedsstatus nicht kennen. Dennoch ist allgemein ein stetiges Wachstum der libertären Bewegung leicht nachzuweisen. Das bezieht sich auf die Anzahl der in ihr agierenden Menschen wie auf die Stärke des Engagements. In manchen Ländern kam es zu Einbußen, rückläufigen Tendenzen oder starken Schwankungen, der allgemeine Trend jedoch zeigt seit zweieinhalb Jahrzehnten jenseits aller Modeerscheinungen ein langsames, solides Wachstum an. Das sagt nichts über

die Qualität aus und auch nichts über die Fluktuation, die in libertären Gruppen erschreckend hoch ist. Bezeichnenderweise ist der Anarchismus offenbar überwiegend für junge Menschen attraktiv. Idee und Aktion üben eine Zeit lang eine gewisse Faszination aus, aber das Fehlen einer umfassenden libertären Alltagskultur jenseits der politischen Aktion führt nach einigen Jahren oft zu einem Gefühl sozialer Heimatlosigkeit. Elternschaft, Berufstätigkeit oder Studienabschluß sind klassische Bruchstellen. Die Menschen verlassen dann oftmals »die Bewegung«, obwohl sie deren Ideen nach wie vor teilen. So stellen sich viele anarchistische Gruppierungen als wahre Durchgangsschleusen dar, die in eine Leere führen, wo eigentlich libertäres Leben blühen sollte. Daß dennoch die Zahl der Libertären zugenommen hat, zeigt nur, wie groß das Potential ist und wie schlecht es genutzt wird.

Trotz solcher Schwächen ist der Anarchismus heute, mit Ausnahme Chinas und Kubas, wieder weltweit dort präsent, wo er auch in der Vorkriegszeit vertreten war. Nach dem Zusammenbruch des Sowjetimperiums schossen auch in Osteuropa zahlreiche anarchistische Gruppen aus dem Boden, die jedoch im Vergleich zur westlichen Bewegung überwiegend in sehr traditionellen Organisationsvorstellungen verfangen sind und einem recht starren, historischen Politikbegriff anhängen.

Der Hang zum Historisieren ist aber keineswegs ein Privileg des Ostens, dem immerhin eine jahrzehntelange Isolation in einer politisch eindimensionalen Welt zugutegehalten werden muß. Auch im Westen hat es nach 1968 zahlreiche Wiederbelebungsversuche alter Organisationen gegeben, die auf dem Papier fast alle erfolgreich waren, in der sozialen Realität jedoch kaum spürbar sind. Die Organisationsproblematik des »offiziellen« Anarchismus unserer Tage mit seinem Hang zur geistigen Starre und seiner Tendenz zum Traditionsverein haben wir bereits kennengelernt.¹ Seine meist plakative Propaganda stößt in der Gesellschaft auf wenig Echo, und selbst bei politischen Kampagnen erreichen informelle libertäre Gruppen meist einen höheren Grad an Mobilisierung. All das dokumentiert nur den schwierigen Prozeß einer Abnabelung vom Anarchismus vergangener Zeiten. Die interessanteren Erfahrungen wurden denn auch eher anderswo gemacht.

Frühe Beispiele

Zu den frühen Vertretern libertärer Diffusion gehört das britische *Committee of 100*, das in den sechziger Jahren die großen Ostermärsche der Abrüstungs- und Friedensbewegung sehr erfolgreich ergänzte durch dezentrales Handeln in kleinen, lokal verankerten Gruppen. Einzelne Anarchisten brachten hierbei bewußt die Idee gewaltfrei-libertären Alltagsverhaltens und beispielhafter direkter Aktionen in eine Bewegung ein, in der sie selbst aktiv waren. Erst als sich die *Formen* bewährten, wurden auch libertäre *Ideen* interessant und ihre Muster weitgehend angenommen. Unschwer erkennen wir hier einen Vorläufer für das Wirken heutiger Gruppen wie etwa die »Gewaltfreie Aktion« in der deutschen Friedensbewegung.

Die libertäre Szene unserer Tage schöpft aber ebensowohl aus dem reichen Reservoir an Erfahrungen, das in der nordamerikanischen Bürgerrechts-, Anti-Vietnamkriegs- und Kommunebewegung entstand. Ein sehr breites Spektrum, das von gospelsingenden Evangelisten über Alternativlandwirte bis zu den ultraschrillen *Yippies* reicht, einer radikalen Jugendbewegung, die in den Siebzigern mit militanter Provokation das saubere, weiße Amerika aufmischte. In all diesen Bereichen reagierten die Betroffenen selbst, brachten sich

unmittelbar ein und agierten direkt. Sie vermieden Zentralisation, praktizierten eine direkte Basisdemokratie und packten die Ursachen meist sehr radikal bei der Wurzel, wobei sie sich früher oder später unausweichlich auch mit der Rolle des Staates auseinandersetzen mußten. Nicht selten entstanden aus dem Protest selbstorganisierte Alternativen jenseits staatlicher Strukturen. Auch hier gab es direkte Verbindungen zu libertären Gruppen, Persönlichkeiten und Traditionen, die bis zur IWW der Zwischenkriegszeit zurückreichten.

Bei den *Kabouters* im Amsterdam der sechziger Jahre läßt sich der Rückgriff auf den Anarchismus – insbesondere auf Kropotkin – ebenfalls leicht aufdecken. Diese frühe Stadtteil- und Ökobewegung, die mit ihren weißen Fahrrädern angetreten war, um die Innenstadt autofrei zu kriegen, besetzte die ersten Häuser, organisierte sozial Schwache und wurde, obwohl sie sich ständig mit der Polizei Straßenschlachten lieferte, auf Anhieb in den Stadtrat gewählt. An ihr inspirierten sich später die Hausbesetzer ebenso wie Bürgerinitiativen, grüne Kommunalpolitiker, Ökoaktivisten, Stadtindianer oder Murray Bookchins *libertarian municipalism*.

Diese drei frühen Beispiele, allesamt vor und unabhängig von der Studentenrevolte entstanden, mögen genügen, um die Ursprünge jenes Wurzelwerk-Trends zu illustrieren, der für die neuere libertäre Bewegung typisch ist. Es handelt sich dabei nicht um eine neue inhaltliche Richtung, sondern um eine andere Struktur. Deshalb gab und gibt es in dieser Bewegung auch durchaus Unterschiede, sich widersprechende Konzepte, verschiedene Vorgehensweisen und Auseinandersetzungen um richtige und falsche Wege. Militant, gewaltfrei, propagandistisch, projektorientiert. Widerstand leistend oder aufbauend – alles ist in den Wurzelgeflechten libertärer Aktivisten zu finden. Allen gemeinsam ist der Ansatz, *beispielgebend* zu wirken und eine Bewegung nicht durch ein politisches Etikett zu vereinnahmen.

Eine Ökologiebewegung als organisatorisches Anhängsel einer anarchistischen Föderation wäre auch wohl eine etwas lächerliche Vorstellung.

In den siebziger Jahren kommt es zu einer solchen Vervielfachung von Initiativen, Bewegungen und Projekten, daß wir sie unmöglich abhandeln können. Es sind nicht nur zu viele, jede einzelne stellt sich auch als ebenso interessant wie komplex dar. Und alles ist irgendwie anders als früher:

Als in Besançon die Arbeiterschaft der Uhrenfabrik LIP ihren Betrieb besetzt und in Selbstverwaltung weiterführt, tut sie das nicht namens einer Gewerkschaft oder Organisation, sondern aus eigener Initiative – ebenso wie ihre Kollegen in Norditalien, die während wilder Streiks die Fließbänder bei FIAT demolieren. In den USA konstituieren sich die Yippies als ›Partei‹ und nehmen an den Wahlen teil. Nach ihrer Niederlage töten sie ihren Präsidentschaftsbewerber und essen ihn auf: Sie hatten nämlich ein lebendes Schwein nominiert – mit dem Slogan »Wählt, was ihr wollt. Ihr wählt immer unseren Kandidaten«.

Wurde früher die politische Botschaft auf proletarischen Massenversammlungen in kämpferischen Reden verbreitet, so kommt die *Message* jetzt mit vielfach größerer Besucherzahl auf Open-Air-Konzerten rüber, wie etwa im legendären Woodstock-Festival. War es noch vor zwei Generationen eine anarchistische Todsünde, sich an Wahlen zu beteiligen oder unternehmerisch tätig zu sein, so beteiligen sich die libertären Bookchin-Anhänger

heute ganz bewußt an kommunalen Vertretungsmodellen, und überall in der Welt besetzen selbstverwaltete Betriebe ökonomische Nischen.

Beschränken wir uns angesichts dieses verwirrenden Kaleidoskops auf das überschaubarere Beispiel Deutschland. Nicht nur, weil es uns bekannter sein dürfte – es ist auch von allem etwas dabei.

Deutschland

Nachdem die demonstrierende studentische Jugend wieder zu einer studierenden studentischen Jugend geworden war, hatte sie eine Erbmasse hinterlassen, aus der Mannigfaltiges entsproß. Das Gros der stramm linken Studenten entdeckte die ehernen Prinzipien proletarischer Organisation und folgte Marx', Lenins, Trotzki's, Stalins oder Maos Anweisungen. Da alle darauf hinausliefen, die Partei des Proletariats aufzubauen, gründete jede Fraktion im Laufe der Zeit ihre eigene »Partei«, zwar ohne Proletariat, dafür aber eine jede mit der anerkannt richtigen Linie. Diese sogenannten »K-Gruppen«, die alle mit dem Adjektiv »kommunistisch« begannen, beherrschten eine Zeit lang das linke Spektrum und das Medieninteresse, bevor sie sich recht unspektakulär im Sande verließen. Interessant dabei war, daß sie zwar alle strikt die Konzepte straffer Massenorganisation vertraten, in Wirklichkeit jedoch versuchten, in den aufkommenden sozialen Bewegungen Fuß zu fassen. Im Gegensatz aber zu den »katalysierenden« Libertären, die als Teil jener *Bewegungen* mit dem Beispiel wirkten, versuchten die »agitierenden« Kommunisten in der Regel, die ideologische Führung zu erobern. Aber wer läßt sich schon gern von kommunistischen Studenten belehren?

Was das libertäre Spektrum angeht, so hat es diese Phase recht gut überstanden. Zwar gab es unter dem Eindruck des marxistischen Übergewichts für einige Jahre die Tendenz, eine Synthese zwischen Anarchismus und Marxismus herbeizuführen, aber da es sich überwiegend um ein theoretisches Thema handelte, blieb es praktisch ohne Auswirkung. Begonnen als Suche nach den libertären Spuren bei Marx und im Marxismus, geriet es teilweise zum peinlichen Versuch mancher Libertärer, nachzuweisen, daß Anarchisten eigentlich die besseren Marxisten seien.

Neben diesen »Anarchomarxisten«, die Karl Korsch, die holländischen Rätekommunisten und Rosa Luxemburg schätzten, gab es auf dem »proletarischen Flügel« der Libertären etliche Gruppen, die sich auf die »autonomen Klassenkämpfe« in Italien und Frankreich beriefen und Betriebs-, Stadtteil- und Emigrantearbeit betrieben. Eine von ihnen hieß »Wir Wollen Alles!«. Ihr Weg führte über die ersten »Häuserkämpfe« Deutschlands zu den »Spontis«, die mit ihren – wie schon der Name sagt – »spontaneistischen« Aktionen und Lebenskulturen die späten siebziger Jahre prägten. Parallel dazu entwickelten sich die »subkulturellen« Anarchos. Bei ihnen stand der Joint* höher im Kurs als alle Theorie, und ihre Devise lautete: »Leb' jetzt!« Mit dieser Lebenseinstellung infizierten sie auf Jahre hinaus die Jugendzentren zwischen Garmisch und Schleswig; man träumte meist von der Kommune auf dem Lande, von denen damals eine Menge entstanden.

Ganz anders drauf war die »Stadtguerillafraktion«. Ihre Anhänger kamen meist aus den Großstädten und hingen den Befreiungsbewegungen der Dritten Welt an, deren Strategien darauf hinausliefen, den »Krieg in die Metropolen zu tragen«, um »die Bestie im Herzen zu treffen«. Ab 1972 kam es zu ersten Aktionen. Die als Baader-Meinhof-Bande titulierte »Rote

Armee Fraktion« sorgte mit ihren Banküberfällen und Bombenanschlägen für Schlagzeilen. Zwar ging aus ihren in schauderhaftem Linksjargon verfaßten Traktaten eindeutig hervor, daß sie den Anarchismus verabscheuten und sich als »revolutionäre Marxisten-Leninisten« verstanden, aber dennoch waren sie für Medien und Staatsanwaltschaft fortan »Anarchistische Gewalttäter«. Auf Jahre hinaus war die Gleichsetzung Anarchismus = RAF ein Totschlagargument, das den Libertären das Leben sauer machte und viele von ihnen der Verfolgung aussetzte. Die »Gewaltdebatte« beherrschte nun die Linke und bald die ganze Gesellschaft. Auch unter den Anarchos fand die Guerilla Befürworter. Die »Bewegung 2. Juni« etwa unternahm den Versuch, militante Aktionen und Basisbewegung zu verbinden, um so eine Stadtguerilla zu kreieren, die nicht so menschenverachtend und abgehoben sein sollte wie die RAF. Das durchaus komplexe Scheitern dieser Politik der Gewalt brachte die gescheiterten Köpfe zurück zu den Wurzeln. Sie trugen ihre Bereitschaft, sich zur Wehr zu setzen, lieber in die Widerstandsaktionen von Gorleben, Wackersdorf und der Frankfurter Flughafenerweiterung. Statt Zeitbomben zu deponieren, wurde jetzt an Strommasten gesägt. Die Parole jener Säger in jenen Tagen: »Legal? Illegal? Scheißegal!«

Die meisten Anarchos der Nach-APO-Zeit aber agierten in kleinen, meist informellen Gruppen und engagierten sich in allem, was ihnen über den Weg lief. Anfang der Siebziger schätzte man ein- bis zweitausend Libertäre, was etwa einem Hundertstel der Stärke der Vorkriegszeit entsprach, während die Aktionsfelder, in denen diese Handvoll Menschen drinsteckten, um ein Zehnfaches höher lag. 1971 betrug nach einer zwar nicht sehr zuverlässigen aber im Trend wohl richtigen Selbstauskunft das Durchschnittsalter 21 Jahre. 28 Prozent der befragten Libertären waren Schüler, 24 % Studenten, 22 % Lehrlinge, 19 % Arbeiter und 7 % Angestellte, Freiberufler und Sonstiges. Bei aller Tagesaktivität leistete diese kleine Bewegung auch noch eine ungemein rege, wenngleich meist sehr seichte Propagandatätigkeit. Ab 1968 begann mit hunderten kleiner anarchistischer Zeitungen eine allgemeine Verbreitung libertärer Ideen und Standpunkte, die im Laufe der Jahre zu einem papiernen Wasserkopf zweifelhafter Qualität anwuchs. Die meist plakative Propaganda richtete sich überwiegend an die linke Jugend. Von 500 untersuchten Anarchoblättern haben ganze drei jemals bewußt versucht, die »Normalbevölkerung« anzusprechen. Die einzelnen Gruppen gehörten keiner Organisation an und standen – wenn überhaupt – nur in einer lockeren Koordinierung zueinander. Es liegt auf der Hand, daß diese überaus schwache und unglaublich vielseitige Bewegung ihre Wirkung nur entfalten konnte, indem sie sich als Katalysator in die sozialen Bewegungen ihrer Zeit einbrachte.

Anfang der achtziger Jahre lagen die Schätzungen der aktiven Libertären schon bei zehn- bis zwanzigtausend.

Dennoch entsprach die politische Kultur der linken Szene weitgehend der eines politischen Ghettos, und die libertären Kreise bildeten hierbei keine Ausnahme. Auftreten, Sprache, Habitus und Zielrichtung von Aktionen und Projekten waren meist auf geschlossene soziale Gruppen ausgerichtet. Sie signalisierten Abgrenzung. Provozierende Attitüde stand höher im Kurs als gesellschaftliche Wirkung. Jeder, der nicht dazugehörte, war Teil der »bürgerlichen Schweinewelt«. Eine hermetische Bewegung ohne Zugänge und bar jeder Attraktivität.

Daran begann sich erst gegen Ende der Siebziger etwas zu ändern, als die Bundesrepublik von breiten politischen Diskussionen erfaßt wurde. Es begann mit dem Atomprogramm der

Regierung, das Deutschland in eine Art Nuklearkamp verewandeln sollte. Die ökologische, technologische und wirtschaftliche Blindheit, die hinter diesem Plan steckte, stieß in breiten Schichten der Bevölkerung auf Angst und Ablehnung. Der Fortschrittsglaube der fünfziger und sechziger Jahre war einer zunehmenden Kritikfähigkeit gewichen, und die Menschen verfügten seit der achtundsechziger Wende über Erfahrungen und Instrumentarien, diese Kritik auch umzusetzen. Die Aktionen gegen die verschiedenen Atomprojekte mobilisierten Hunderttausende und wurden von Millionen unterstützt. Wyhl, Brokdorf, Kalkar, Gorleben und Wackersdorf waren Stationen eines Widerstandes, der mit sehr unterschiedlichen Mitteln geführt wurde. Gewaltfreier Widerstand, öffentlicher Druck, militante Demonstrationen, direkte Einzelaktionen und immer wieder Platzbesetzungen. »Widerstandsdörfer« auf Bauplätzen wurden zu einer neuen und sehr wirksamen Form des Protests. Am Kaiserstuhl, im Wendland oder in Oberfranken wurden ganze Regionen rebellisch und brachten eine örtliche Widerstandskultur mit zahlreichen Projekten hervor. In Kalkar verhinderte der Protest den Einstieg in die Technologie des »Schnellen Brütlers«, in Wackersdorf wurden die Aufbereitungspläne durchkreuzt, Österreich mußte sogar ganz auf sein Atomprogramm verzichten. Von einem Sieg der Bewegung konnte dennoch nicht gesprochen werden, denn die Atomkraft wurde nicht gestoppt, nur reduziert. Ein Umdenken war jedoch in Gang gekommen: Viele Menschen hatten ihre Erfahrungen mit der staatlichen Gewalt gemacht und einiges über die Mechanismen der Macht gelernt. Auch hatten sie die Kraft des solidarischen Handelns gespürt. Dieses Handeln entsprang einer Basisbewegung, die in wesentlichen Punkten zunehmend libertären Handlungsmustern folgte. Solche Muster wurden oft von kleinen, katalysatorisch wirkenden Gruppen eingebracht und vorgelebt. Vor allem aber begann in den Menschen ein kritisches, ökologisches Bewußtsein zu dämmern, das zunehmend auch die globalen Wechselwirkungen erfaßte. Der Zusammenhang zwischen Umweltzerstörung, Wirtschaft und Staat wurde in der Bundesrepublik zum Thema.

Das blieb nicht auf die Atomkraft beschränkt und hatte weitreichende Folgen. Aus einer Protestbewegung von Bürgerinitiativen entstanden die »neuen sozialen Bewegungen« mit einem breiten Themenspektrum, die aber untereinander eng verwoben waren. An ihrer Basis waren zum Beispiel Friedensbewegung, Antiatombewegung, Antimilitarismus, Frauenbewegung, Ostermärsche und Ökologiebewegung kaum zu trennen. In einzelnen Aktionen oder Projekten wie dem Widerstand gegen die Frankfurter Startbahn West, den Haus- und Instandbesetzungen, Frauenzentren, Infoläden, Kulturinitiativen, Stadtteilprojekten und Wohngemeinschaften entstand eine neue Alltags-, Lebens- und Widerstandskultur – bis hin zum Bioladen um die Ecke. Sie ließ sich nicht mehr auf ein einzelnes Thema beschränken, sondern stand für den Wunsch nach umfassender gesellschaftlicher Veränderung. Ihr Motto war, Rechte nicht nur zu *fordern*, sondern sie zu *nehmen*. Dies geschah freilich auf sehr verschiedene Weise und erzeugte recht unterschiedliche Bewegungen, die sich zum Teil vehement zerstritten.

Grüne, Autonome, Graswurzler

Schon bald propagierten gemäßigte Kreise die Idee einer ökologischen Partei. Sie sollte angeblich ein getreues Abbild der radikalen Basisbewegungen sein und nichts weiter, als deren verlängerter Arm im Parlament. Nur dort könne wirklich etwas Dauerhaftes erreicht

werden. Die Skepsis eben jener Basis aber war groß: Man fürchtete, daß eine Verlagerung des Widerstandes ins Parlament der Bewegung nicht nur ihre Schlagkraft nehmen würde, sondern sich dort auch leicht vereinnahmen ließe. Aus dem direkten Widerstand würde ein indirekter, der in den bürokratischen Mühlen des Parlamentarismus mit Leichtigkeit beschäftigt, neutralisiert und kaltgestellt werden könnte. Vor allem aber fürchtete man, daß von den ökologischen Zielen im Gekungel von Regierungen und Koalitionen nichts weiter übrig bliebe als halbherzige Kosmetik, die andere Parteien ebensogut fertigbrächten. Wenn aber das Leben auf unserem Planeten gerettet werden solle, könne man nicht »ein bißchen Ökologie« betreiben. Als sich schließlich mit großem Bauchweh 1980 die Partei der *Grünen* gründete und sich zunächst etwas oberhalb der Fünfprozentmarke einpendelte, bewahrheiteten sich diese Bedenken. Die einen feierten den Einzug ins Parlament als großen Sieg, die anderen stellten nach drei, vier Jahren fest, daß von der Idee eines »verlängerten Armes im Parlament« nicht viel mehr übriggeblieben war als eine koalitionsfähige Parlamentspartei, die sich nebenbei ein Standbein auf der Straße hielt. Bis hinunter in den kleinsten Ortsverband waren nun die wenigen verbliebenen Aktiven mit dem Studium von Akten und Sitzungsprotokollen bestens ausgelastet. Die radikaleren Geister schlugen sich seither in endlosen Fraktionskämpfen innerhalb und außerhalb der Partei wacker um die Bewahrung eines libertär-radikalen Erbes der Grünen, das längst verloren ist. Stattdessen erweitert die Partei geschickt und zielstrebig ihren Marktwert als Koalitionspartner, der inzwischen auf annähernd zehn Prozent geklettert ist. Eine beachtliche Leistung vom Standpunkt eines Parteistrategen, eine eher bedenkliche Entwicklung vom ökologischen Standpunkt aus gesehen – vom Anliegen einer libertären Umgestaltung einmal ganz abgesehen.

Auf dem anderen Extrem bildete sich aus den Bewegungen der Siebziger ein merkwürdiges Phänomen, das unter dem etwas unpassenden Namen *Autonome* auftritt. Deren Wurzeln sind vielfältig. Die bieder-theoretische Zeitschrift *Autonomie*, die der Bewegung ihren Namen gab, verschwand schon vor über einem Jahrzehnt und ist vergessen. Militante Anarchos aus dem »Schwarzen Block« der Startbahn West verquirlten sich mit den dogmatischen Resten der maoistischen K-Gruppen der Siebziger, den Anarchopunks der Hausbesetzerszene, radikalisierten Kämpfern der Antiatombewegung und Anhängern der RAF zu einem Phänomen, das besonders durch die Uniformität seiner Kleidung und ein provozierendes Auftreten zu einem Liebling der Medien wurde. Die punktuelle Gewaltbereitschaft der Autonomen wirkte hierbei als leistungsfähiger Verstärker. Schwarzvermummte Stoßtrupps aus der Hamburger Hafestraße oder der Autonomen-Hochburg Berlin Kreuzberg lieferten über Jahre hinweg die schaurig-schönen Bilder, die den Bürgern das Gruseln lehrten. Abgesehen von der autonomen Folklore, die im Grunde nichts weiter ist als der Ausdruck eines besonders extremen sozialen Ghettos, scheint der Blick durch den Sehschlitz der »Haßmütze« auch den politischen Horizont einzuengen. Inhaltlich vertritt die autonome Bewegung ein recht starres Gemisch aus altkommunistischem Avantgarde-Anspruch und einem anarcho-spontaneistischen Kult der direkten Aktion. Angereichert wird das Ganze durch einen umgemodelten Klassenstandpunkt, der auf die Kraft eines neuen Subproletariats baut, das sich aus Arbeitslosen und Sozialhilfeempfängern rekrutiert. Von der Stoßrichtung her handelt es sich um eine Bewegung des *Widerstandes*, von ihrer Struktur her um relativ hermetische Gruppen, in denen es zwar keine institutionelle, aber eine sehr starke praktische Hierarchie

gibt. Der Kult der Militanz, der bis zu bizarren Formen eines neuen, kämpferischen Heldentums führt, spielt hierbei eine große Rolle, ebenso wie das »korrekte« szenespezifische Verhalten. Für eine tatsächliche »Autonomie« der Menschen bleibt da natürlich wenig Platz. Die Entwicklung der Autonomen zeigt einen deutlichen Trend weg von den Basisbewegungen, hin zu einer geschlossenen Elite kämpfender Kader. Insofern stehen sie für eine lupenreine »Rammbock-Strategie«. Ihre Aktivitäten konzentrieren sich derzeit auf den Kampf gegen den Neofaschismus. »Faschos« und »Antifas« prallen hierbei auf der Ebene einer Gewalt aufeinander, deren Unterschiede kaum mehr auszumachen sind. Was die Herausbildung einer eigenen, sozialen Kultur und die Fähigkeit zur konstruktiven Alternative der Autonomen angeht, so ist ihre Geschichte – etwa im Bereich der Hausbesetzerszene – eine Geschichte verpaßter Chancen.

Die Gruppierung, die die Herausbildung eines Wurzelwerks am konsequentesten vorangeht und zugleich der anarchistischen Ethik am nächsten kommt, ist die »Gewaltfreie Aktion«. Nicht zufällig trägt ihre recht verbreitete Zeitung den Namen *Graswurzel-Revolution*. Überhaupt tauchen im Anarchismus der achtziger und neunziger Jahre vermehrt Namen wie *Rhizom**, *Wurzelwerk*, *Netzwerk* oder *Grassroot** auf und dokumentieren dadurch indirekt den Prozeß des Umdenkens in Sachen Struktur und Organisationsform.

Die »Graswurzler«, die eine lose *Föderation Gewaltfreier Aktionsgruppen* bilden, sind sämtlich mit den Bewegungen, in denen sie agieren, großgeworden. Ihr Entstehen Anfang der siebziger Jahre läßt sich ziemlich leicht auf die antimilitaristische Bewegung in England und den USA zurückverfolgen, wo Gandhis Instrumentarium im Kampf gegen die Atombombe oder für die Bürgerrechte eine stetige Weiterentwicklung erfahren hatte. Die FÖGA stellt sich heute als ein breites Sammelbecken dar, in dem antimilitaristische, ökologische, anarchafeministische und projektorientierte Ansätze gleichwertig vertreten sind. Historisch bezieht sie sich auf eine eindrucksvolle Ahnengalerie, in der so unterschiedliche Köpfe wie *Mahatma Gandhi*, *Erich Mühsam*, *Emma Goldman*, *Martin Luther King*, *Ernst Friederich*, *Clara Wichmann*, *Rudolf Rocker*, *Leo Tolstoi* oder *Louis Lecoïn* zu finden sind. Gemeinsamer Nenner dieser Vielfalt, in der sich auch viele Nicht-Anarchisten wohl fühlen, ist das Bekenntnis zur Gewaltfreiheit. Das schließt empfindliche direkte Aktionsformen wie Besetzungen, Blockaden, Hungerstreiks und Boykotts durchaus mit ein. Die spezifischen Aktionsfelder reichen vom Kampf gegen Krieg, Waffenhandel und Armee über Antiatombewegung bis hin zu alternativen Projekten und der Totalverweigerung von Kriegs- und Ersatzdienst, der als Teil der militärischen Gesamtstrategie verstanden und abgelehnt wird. Dieser einzigen in Deutschland funktionierenden libertären Föderation scheint eine gelungene Synthese aus spezifischer *Organisation* und langsamer *Diffusion* innerhalb sozialer Bewegungen gelungen zu sein. Libertäre Handlungsmuster wurden so in weiten Bereichen der Basisbewegungen zu einem selbstverständlichen Instrumentarium. Eine solche Struktur dürfte auch in der konservativen Ära Kohl in der Lage sein, den allgemeinen Rückgang sozialen Engagements zu überleben.

Anarchismus in der Ära Kohl

Der kalte neonationale Wind der achtziger und neunziger Jahre brachte der Bundesrepublik ein verschärftes soziales Klima, in dem Massenarbeitslosigkeit, Neonazismus und

patriotische Großmannssucht der Regierenden das Gespenst eines neuen Faschismus heraufbeschwören. Der bürgerliche Staat versucht, diesen Trend durch einen Rechtsruck aufzufangen, der sich – quer durch alle Parteien – zu einem Rechtskurs stabilisiert hat. Das wirkt sich auf das gesamte Leben aus und damit auch auf die gesellschaftlichen Kämpfe. Die Menschen bangen um Wohlstand und Sicherheit, das Interesse an sozialen Themen erlahmt, die entsprechenden Bewegungen schrumpfen auf Restgrößen zusammen, die sich nur noch gelegentlich aktivieren. In gewisser Weise ist es dem Staat gelungen, das politische Aufbruchklima, das die Achtundsechziger losgetreten hatten und das die Republik bis in die Mitte der achtziger Jahre bewegte, zurückzurollen. Diese Zeit eines unwirtschaftlichen politischen Winters blieb nicht ohne Auswirkungen auf die anarchistische Bewegung.

Der Wust an Aktionsfeldern, in die sich die Anarchisten der Nach-APO-Zeit gestürzt hatten, ist zugunsten einer kontinuierlicheren Arbeit zusammengeschmolzen. Das begünstigte die Herausbildung einiger vergleichsweise stabiler Projekte, die sich innerhalb der spezifisch anarchistischen Bewegung einrichten konnten. Das hektische Panorama der libertären Presse hat sich auf ein halbes Dutzend stabiler Zeitschriften eingependelt, flankiert von einer Anzahl kleiner Blätter, die sich Lokalem, Aktuellem oder besonderen Themen widmen. Die in den siebziger und achtziger Jahren epidemisch entstandenen Lokal- und Stadtzeitungen mit ihrem Anspruch einer regionalen »Gegeninformation« konnten sich in der Regel nicht halten. Sie sind zum Teil zu professionellen Stadtmagazinen mutiert, in denen Gesellschaftskritik nur noch am Rande vorkommt. Die so entstandene Lücke eines kritischen Lokaljournalismus wird ansatzweise von den sogenannten »Fanzines« ausgefüllt, kleinen fotokopierten Info-Collagen, die die Aufgabe einer Gegeninformation aber nur sehr mangelhaft erfüllen können – schon deshalb, weil sie sich, wie schon ihr Name verrät, ausschließlich an ihre eigene *Fan*-Gemeinde wenden. Neben der »Graswurzel-Revolution« konnten sich die eher theoretischen Magazine *Schwarzer Faden* und *Trafik* etablieren, die stark libertär gefärbte Zeitung *Contraste* widmet sich dem Thema Selbstverwaltung und die *Direkte Aktion* versteht sich als anarchosyndikalistisches Organ. Sie ist das Sprachrohr der *Freien ArbeiterInnen Union*, der deutschen Sektion der syndikalistischen IAA. Die *FAU* ist indes nicht, wie zu vermuten wäre, eine Gewerkschaft, sondern muß sich mangels Basis in den Betrieben mit der Rolle eines Propagandaverbandes begnügen, der die Idee des Anarchosyndikalismus vertritt. Die *FAU*-Gruppen und ihre lebendig-kämpferische Zeitung ersetzen in gewisser Weise eine Anarchistische Föderation, die es in Deutschland ebensowenig gibt wie eine anarchistische Publikumszeitschrift. Allen Libertären gleichermaßen zu Diensten ist das knappe Dutzend anarchistisch orientierter Verlage. Dem unermüdlichen Publikationseifer der Altachtundsechziger *Karin* und *Bernd Kramer* kommt dabei wohl das größte Verdienst um die Verbreitung libertärer Ideen zu. Abgerundet wird dieses Panorama durch einige mehr oder weniger kontinuierliche Projekte wie Mediengruppen, Archive, Taschenkalender, Arbeitskreise, Kongresse und dergleichen.

Kritik

Diese spezifisch anarchistischen Strukturen sind nicht viel mehr als das Röntgenbild einer kleinen, weltanschaulich geprägten Gemeinde. Ohne die geschilderte Diffusion in soziale Bewegungen und ihre Wurzelwerk-Funktion könnte man das auch getrost als das Diagramm

einer Sekte abtun. Aus dieser Perspektive stellt sich der deutsche *Mainstream*-Anarchismus unserer Tage in der Tat als eine etwas skurrile Glaubensgemeinschaft dar. Er ist in seinem eigenen sozialen Ghetto verfangen, an dessen Grenzbefestigungen vielerorts munter weiter gemauert wird. Oft genügt sich dieser Insiderkreis als eigene Zielgruppe und betreibt einen geistigen Inzest, für den das Fehlen einer Publikumszeitschrift bei gleichzeitiger Existenz von mehreren Theorieblättern nur ein bezeichnendes Indiz ist. Sprache, Habitus und szenespezifische Dauerthemen signalisieren eine Abgrenzung, die für jeden ›normalen‹ Menschen körperlich erlebbar ist, und das Überschreiten der Schwelle eines autonomen Infoladens erfolgreich verhindert. Das Eindringen etwa in die Kneipe eines besetzten Hauses wird selbst für einen Anarchisten im falschen *outfit* zu einem exotischen Abenteuer. Blicke, Körpersprache und Verhalten signalisieren deutlich: »Verpiß dich, das ist *unser* Ghetto!« Dieses Einigeln in hermetischen Nischen gilt für Anarchopunks geradeso wie für ›Müslis‹ oder politische Theoriesilos. In manchen Kreisen herrscht unausgesprochen die Ansicht vor, daß alle Menschen außerhalb der eigenen Szene Gegner seien, zumindest aber dumme Spießler mit dem falschen Bewußtsein. Selbst wenn das zuträfe, könnte man den einschlägigen *Scenes* den Vorwurf nicht ersparen, daß sie es größtenteils aufgegeben haben, dieses Bewußtsein zu ändern. Mit ihrer eigenen, wasserdicht abgeschotteten Anti-Kultur geben sie auch nicht gerade ein überzeugendes Gegenbeispiel ab. So machen viele aus der Not eine Tugend und ziehen sich trotzig in den Schmolllwinkel zurück, wo sie sich nicht selten bequem und auf Dauer einzurichten verstehen.

Der harte Kern der anarchistischen Großfamilie, ständig verwickelt in ideologisch begründete Dauerstreits, gefällt sich vor allem in der Rolle eines Suchers nach endgültigen Wahrheiten und richtiger Erkenntnis. Es wird gedacht und analysiert, in die Kreuz und in die Quer. Anarchisten haben stets die Antwort parat, die korrekte Analyse ausgearbeitet und sowieso schon immer alles vorher und besser gewußt. Das widerspruchsfreie, konsequente Verhalten eines jeden anarchistischen Menschen in jeder Frage und zu jedem Zeitpunkt steht höher im Kurs als die Suche nach Modellen zur Umsetzung libertärer Ziele in der Gesellschaft. Natürlich kann über das richtige Verhalten niemals Einigkeit erzielt werden, ebensowenig wie irgendjemand in der Lage wäre, wirklich konsequent zu leben. Ein einheitliches, allgemeinverbindliches und makellofes Verhalten – die sogenannte *political correctness* – entspräche im übrigen auch kaum der Ethik eines libertären Gesellschaftsbildes. Großangelegte Diskussionsveranstaltungen wie die Frankfurter *Libertären Tage* zeigen deutlich, wie sehr sich die meisten deutschen Anarchisten als *Standpunktesucher* verstehen. Hier finden Elfenbeinturm, Schmolllwinkel, modische Attitüde und linke Scholastik zueinander. Eine politische Strömung aber, die ihre Energie auf eine ebenso endlose wie folgenlose Suche nach dem richtigen Standpunkt konzentriert, mag ja ein antiseptisches* Weltbild hervorbringen, bleibt aber folgerichtig auch gesellschaftlich steril. Dann wäre sie in der Tat einer Sekte näher als einer Bewegung.

Die Sterilität des deutschen Anarchismus hat aber noch eine weitere Ursache, und die gilt zum größten Teil auch für diejenigen Bereiche, die sich erfolgreich mit sozialen Bewegungen verwoben haben. Die Rede ist vom Übergewicht der *Anti-Haltung*. Wohlverständener Anarchismus erschöpft sich nicht in der Denunziation des Schlechten, sondern steht für die Utopie des Besseren. Der größte Teil aller sozialen Kämpfe und Bewegungen der Bundesre-

publik aber bestand aus *Widerstand*. Das bedeutet nichts anderes als *re-agieren* statt *agieren*. Das mag jenen paradox erscheinen, die glauben, je mehr »Äktschn«, desto revolutionärer, desto schöpferischer. Eine ungeschönte Analyse aber wirkt ernüchternd: Kämpfe werden geführt, damit nicht *noch mehr* Atomkraftwerke gebaut, *noch mehr* Natur zerstört, *noch mehr* Freiheiten weggenommen werden: ein ständiges Hinterherlaufen hinter Ereignissen, deren Inhalt, Rhythmus und Qualität stets der Gegner diktiert. Es läuft immer auf dasselbe hinaus: Attacken werden pariert und schlimme Zustände repariert. Das ist, bei aller zur Schau gestellten Militanz, keineswegs radikal. Alle diese Kämpfe, so unumgänglich sie auch sein mögen, bleiben in ihrer Struktur defensiv und in ihrer Qualität beschränkt. Das politische Endziel ist allenfalls das fünfte Rad am Wagen. Für viele liegt bei Kämpfen, die tendenziell nicht auf eine neue Gesellschaft zielen, sondern darauf, daß die alte Gesellschaft nicht noch schlimmer wird. Diese Feststellung gilt für alle *Anti-Bewegungen*, gleichgültig, wie schrill oder mit wieviel Militanz sie daherkommen: Letztendlich bringen sie nichts Neues hervor, sondern verteidigen das bißchen Gute im Alten.

Gewiß *will* auch ein Anti-Atom-Aktivist eine ökologische Gesellschaft und hat dazu vielleicht auch eine Vision parat, aber die bleibt in seinem Kopf, solange nur der Bauzaun bestürmt und nicht konkret damit begonnen wird, jene Gesellschaft auch praktisch aufzubauen. Kein Zweifel: Auch der militante Hausbesetzer *träumt* von einer anderen Welt des lustvollen Handelns und solidarischen Lebens. Wenn aber der Zauber der Vision in dem Moment verfliegt, wo die *Äktschn* vorbei ist und sich die Reizgasschwaden verflüchtigt haben, wenn die Utopie dann schlappmacht, wo es daran geht, neue Lebensformen zum Alltag und damit öffentlich erfahrbar zu machen, dann kommt bei alledem nichts weiter heraus als revolutionäres Straßentheater zur Erbauung der Medien. Bestenfalls die Verhinderung schlimmer Exzesse. Und das ist, mit Verlaub, Reformismus pur.

So bewegt sich dieser Gegenwartsanarchismus seit über zwanzig Jahren im Wesentlichen zwischen Schreibtisch und Straßenschlacht. Diese Einsicht bedeutet nach Meinung der Kritiker nicht, daß Widerstand per se falsch, sinnlos oder überflüssig wäre. Im Gegenteil: man *müsse* sich selbstverständlich wehren. Protest sei überlebenswichtig und genauso unentbehrlich wie die theoretische Standortsuche oder die Verbreitung libertärer Ideen. Aber eine banale Erkenntnis müsse man aus der langen Geschichte des Anarchismus und seines Scheiterns zwingend ziehen: daß diese Dinge allein nicht reichten. Anarchie könne nur dann gedeihen, wenn sie auch konstruktiv begonnen, entwickelt und aufgebaut werde.

Anarchisten stimmen darin überein, daß positive Anarchie in der gegenwärtigen Gesellschaft nicht *erreicht* werden kann. Als pseudoradikalen Unsinn jedoch betrachten immer mehr Libertäre die These, daß deshalb auch nicht hier und heute damit *begonnen* werden dürfe. Und dieses *Beginnen* müsse entgegen landläufiger Anarchomeinung auch keineswegs angepaßt und reformistisch sein.

Projektanarchismus, die Zweite

Seit Anfang der achtziger Jahre zeichnet sich weltweit eine Tendenz im Anarchismus ab, der wir mit Gustav Landauer schon im dreiunddreißigsten Kapitel begegnet sind: der »Projektanarchismus«. Dieser Ansatz ist in der Bewegung seit seinen Anfängen her mit einem eigenen

Entwicklungsstrang vertreten, der zeitweise als Bestandteil des anarcho-syndikalistischen Konzepts auftrat. Seit der Studentenrevolte erlebte er eine bemerkenswerte Renaissance mit einer Unzahl praktischer Experimente.

Motivation und Zielrichtung waren fast immer gleich: der Dauerfrust üblicher ›politischer‹ Aktivitäten, deren notwendige Begrenztheit auf nur einen Sektor des Lebens und ihre offensichtliche Fruchtlosigkeit. Alle schönen anarchistischen Weisheiten, all die Flugblätter, Plattformen, Kritiken, Analysen und Manifeste, so spürten die Anarchos der neuen Generation, würden so lange Makulatur bleiben, wie es ihnen selbst nicht gelänge, ihre Utopien im realen Alltag vorzuleben und zugänglich zu machen. Dem sollte mit einem Konzept begegnet werden, das endlich wieder die Chance zu einer breiten Gesellschaftsveränderung enthielte. Ähnlich wie beim Syndikalismus der Jahrhundertwende war eine Lösung gefragt, die den Alltag mit der Utopie verbinden und einen gangbaren Weg aus der Isolation zeigen könnte. Es ist daher kein Zufall, daß der moderne Projektanarchismus in seiner *Struktur* dem Syndikalismus gleicht. Er baut zwar nicht auf Gewerkschaften und Klassenkampf auf, aber er versucht, den wirtschaftlichen Bereich mit dem der Politik und der alltäglichen Lebenskultur zu einem Instrument *praktischer* Umsetzung zu verbinden, das auf Dauer subversiv wirken könnte – bis hin zu einer gesellschaftlichen Revolutionierung. Insofern entspricht die Theorie dieses neuen Trends einer Synthese aus der syndikalistischen Denkstruktur und der Aktionsform des Wurzelwerks. Die *Diffusion* der einzelnen Projekte ist allerdings nicht mehr nur auf eine einzelne soziale Bewegung zugeschnitten, sondern direkt inmitten des ganz normalen, alltäglichen gesellschaftlichen Lebens angesiedelt.

Was das praktisch bedeuten könnte, wird vielleicht am Beispiel eines deutschen Vertreters dieser Denkrichtung deutlich, dem *Projekt A*:

Auch hier geht es um den Aufbau funktionierender sozialer Gebilde im Alltag, die nach libertären Grundsätzen funktionieren sollen. Das können Läden, Kindergärten, Werkstätten, Wohngemeinschaften, Kulturprojekte, Kneipen, Bildungseinrichtungen, Manufakturen, Bibliotheken, Kommunen, Bauernhöfe, Verlage, Freizeitinitiativen, politische Gruppen, Dienstleistungsunternehmen, Aktionskomitees, Gesundheitseinrichtungen, Kooperativen, Freundeskreise, Altenprojekte, Nachbarschaftshilfen sein und vieles mehr. Ein jedes soll von einer gemeinschaftlich arbeitenden Gruppe getragen werden, die sich selbstbestimmt in freier Vereinbarung organisiert und sich darum bemüht, hierarchische oder entfremdete Strukturen abzubauen. Getreu dem Credo des Projekts A wursteln solche »selbstverwalteten Kollektive« nicht einzeln vor sich hin, sondern vernetzen sich miteinander im Sinne gegenseitiger Hilfe. Diese Vernetzung geschähe an einem Ort oder in einer überschaubar kleinen Region, wobei darauf geachtet werden müsse, daß die einzelnen Projekte über das gesamte Stadtgebiet oder die Region verteilt sind. Zum Teil käme es dabei zu personellen Überschneidungen oder zu Zusammenschlüssen in Doppel- und Mehrfachprojekten, bei denen die wirtschaftlich stärkeren die schwächeren subventionierten. So könne etwa ein florierendes Ladengeschäft zum Sponsor einer politischen Initiative werden, beide getragen von denselben Menschen. Die Gesamtheit solcher Kleinkollektive bildeten eine Verflechtung, die nach innen als »Netz«, nach außen als »Wurzelwerk« wirkten. Sie wären – neben den zahllosen Kontakten des sozialen Alltags – durch ein System von Versammlungen, Ausschüssen und

Gremien in einer räteähnlichen Struktur miteinander verbunden. Eine gemeinsame Kasse, die sich aus Überschüssen speist, soll neue Projekte fördern oder den bestehenden in Krisenzeiten helfen. Ab einer gewissen Größe könnten alternative Wirtschaftsbeziehungen experimentiert werden, um Geldwirtschaft durch Tausch und später durch andere Modelle zu verdrängen.

In einem solchen Projekt, so die Initiatoren, müßten die drei Bereiche ›Ökonomie‹, ›Leben‹ und ›Politik‹ nicht mehr, wie bisher, zeitlich, räumlich und personell voneinander getrennt sein. Sie wären als gleichberechtigt anerkannt und jede Motivation, sich einem solchen Projekt anzuschließen, sei deshalb gleich legitim: Ob nun jemand seinen persönlichen Schwerpunkt auf selbstbestimmtes Arbeiten lege, auf politische Außenwirkung oder auf lustvolleres Leben sei relativ unwichtig, solange diese verschiedenen Initiativen miteinander verquickt blieben und als Ganzes in der Gesellschaft wirkten. Das bedeutete zum einen, daß in einem solchen Verbund alles ›politisch‹ sei, oder, was auf dasselbe herauskäme, daß explizite ›Politik‹ zunehmend überflüssig würde. Zum anderen befriedigte ein solches Projekt nicht nur irgendwelche Ambitionen, sondern böte für alle Bedürfnisse des Lebens eine Lösung an. Auf diese Art entstünde eine gemeinsame Wirklichkeit, in der sich die künstlichen Trennungen zwischen ›Politik‹, ›Geldverdienen‹ und ›Spaß‹ allmählich verwischten: Eine soziale Heimat zum *Leben*. Grundsätzliche *Freiwilligkeit* soll garantieren, daß diese Mini-Gesellschaft nicht in Zwangsbeglückung ausartet. Es bliebe immer bei *Angeboten*, und jeder Mensch könne selbst entscheiden, wie weit er sich einlassen will oder ob er etwa wieder aussteigen mag. Verbindliche Verpflichtungen sollen in der Regel nur im Einzelkollektiv eingegangen werden, und jedes Einzelkollektiv bliebe in seinen eigenen Entscheidungen autonom. Die Regeln des Zusammenwirkens wären demnach nicht starr, unterlägen keinem Dogma und blieben so Gegenstand eines ständigen Lern- und Entwicklungsprozesses.

Der Projekt-A-Idee zufolge sichert all dies eine *Vielfalt* an Lebens-, Arbeits- und Kommunikationsformen – unabdingbare Voraussetzung für eine libertäre Gesellschaft. Jeder Mensch lebte gemäß seinen Wünschen und seinem Geschmack und täte das, sofern er mag, auch mit anderen gemeinsam. Demnach wäre ein solches soziales Gebilde das Abbild einer libertären Mini-Gesellschaft, ein ›soziales Laboratorium‹. Die anarchistischen *Essentials* würden dabei nicht blind übernommen, sondern kritisch ausprobiert. Sie stünden sozusagen jeden Tag auf dem Prüfstand. Haben sie im Leben keinen Bestand, können sie Änderungen erfahren. In einem solchen Klima würden die ›libertären Grundtugenden‹ praktisch *eingeeübt* und mit der Zeit zu neuen sozialen Verhaltensnormen führen. Das sei umso wichtiger, da entgegen weitverbreiteter Meinung eine freiheitliche Ethik nicht einfach so vom revolutionären Himmel falle. Ihr Erlernen, so die Projektanhänger, sei ein langer Prozeß, der schwierig und auch schmerzhaft sein könne. Lust und Frust lägen in solchen Projekten dicht beisammen – geradeso, wie im ›richtigen Leben‹ ...

Es liegt auf der Hand, daß in einem solchen Projekt anarchistische Dogmatiker fehl am Platze sind. Ebenso wie Syndikalismus ist Projektanarchismus etwas für Praktiker und nichts für Puristen. Bei einem solchen Experiment dürfen politische Überzeugungen nicht zur Voraussetzung gemacht werden – sie können *Ergebnis* sein. Ein soziales Gebilde vom Projekt-A-Typ wäre demnach auch keine anarchistische Gruppe, sondern ein Zusammenhang von Menschen, die nach libertären Strukturen zu leben versuchten. Ihr Antrieb wäre

nicht eine gemeinsame weltanschauliche Überzeugung, sondern das freiheitliche Leben als Experiment. Das bedeutet natürlich, daß nicht nach Glaubensbekenntnissen gefragt wird, sondern danach, ob jemand *so* leben, arbeiten und agieren möchte. Ein Modell also, das auch für ›unpolitische‹ Menschen offen wäre und durchaus attraktiv sein könnte.

Was aber ist daran politisch oder gar subversiv? Handelt es sich nicht eher um einen Rückzug in die private Glückseligkeit?

Die politische Brisanz solcher Projekte ist, wie bei allen sozialen Strategien, spekulativ. Ihre Stärke könnte aber gerade darin liegen, daß das ›private Glück‹ eben nicht mehr als etwas Verwerfliches angesehen wird. Nebenbei bemerkt und um Illusionen vorzubeugen: Der selbstverwaltet-libertäre Alltag in solchen Projekten ist weder ein Paradies noch die zucker süße Harmonie, sondern allenfalls eine andere, menschlichere Art mit Problemen umzugehen, als in hierarchischen Gesellschaften üblich. Trotzdem bleibt der Anspruch bestehen, daß es legitim sei, hier und heute selbst schon etwas von den schönen Utopien des Übermorgen haben zu wollen. Alle Vertröstungsideologien, die den selbstlosen, asketischen Revolutionär zum Vorbild haben, werden im Grunde als verlogen empfunden. Das hat natürlich zur Folge, daß man nach außen offen, erlebbar, und attraktiv auftreten kann. Es bestünde demnach die Chance, im sozialen Alltag Tausende von ›normalen‹ Menschen zu erreichen und ihnen ganz simple Zugänge zum Verständnis an-archischen Lebens zu schaffen. Die Menschen am Ort könnten hautnah erleben, daß eine Firma ohne Chef, ein Zusammenleben ohne Unterdrückung, eine Kultur ohne Staat möglich sind. Eine Überwindung des ›Ghettos‹ ist bei solchen Projekten also schon gleich mit eingebaut, wobei ihre Betreiber natürlich auf den Einsatz klassischer Informationsmedien keinesfalls verzichten müssen. Da Beispiele aber meist überzeugender sind als Papier, würde das Leben hier zur denkbar besten Form von ›Propaganda‹.

Tatsächlich könnte ein solches Modell in einer Zeit, in der die staatliche Gesellschaft in jeder Hinsicht immer weniger zu bieten hat, durchaus sinngebend wirken, und zwar sozial, menschlich, wirtschaftlich, kreativ und emotional. Das dürfte sie für viele Menschen attraktiv machen – vorausgesetzt, sie funktioniert. Als mittelfristiges Ziel peilt die Projekt-A-Strategie eine Vernetzung vieler solcher Orte und Regionen an – über Ländergrenzen hinaus zu einer immer stabiler werdenden, virulenten *Gegengesellschaft*. Diese könnte zunehmend auch zu einem politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Faktor werden: zu einem langsam zusammenwachsenden ›Archipel libertärer Inseln‹ in einer autoritären Welt, der langsam aus seinen gesellschaftlichen Nischen ausbricht. Dort entstünden zugleich die konkreten Urformen einer neuen Gesellschaft. Mit zunehmender Kraft könnte sich ein solches Projekt auch zunehmend aktiv und kämpferisch in die sozialen Konflikte der ›alten‹ Gesellschaft einmischen. Solche Gedanken stehen ganz in der Tradition von Landauers Revolutionskonzept.

Gestandene Projekt-A-Strategen sehen am Ende sogar ein Szenario für eine weltweite und ziemlich friedfertige Umwälzung: In den Projekten wüchse eine neue Generation heran, die mit einer libertären Handlungsroutine groß würde. Eine solche Generation ›selbstverständlicher Libertärer‹ könnte über entsprechende Kenntnisse und das nötige Instrumentarium zur Transformation der Gesellschaft verfügen und sich diese Aufgabe auch zutrauen. Gleichzeitig wäre für die Menschen außerhalb des ›Archipels‹ die libertäre Alternative nichts Exoti-

ches und Angsteinflößendes mehr, sondern ein ganz ›normaler‹ Bereich ihres Erfahrungshorizonts. Eine Einstellung *positiver Toleranz* könne so entstehen, ein soziales Klima, das die Chance böte, in einer Krisensituation diesen Teil der Bevölkerung für die breite Umsetzung einer libertären Alternative zu gewinnen.

Für ein solches Konzept spricht die historische Erfahrung daß Revolutionen nicht von Revolutionären gewonnen werden, sondern von erdrutschartigen Verschiebungen der öffentlichen Meinung, ausgelöst durch die Masse sympathisierender Mitläufer. Eine solche Sympathisantenschicht hat der Anarchismus seit 1936 nicht mehr gekannt.

Allerdings ist der Einwand nicht von der Hand zu weisen, daß der Staat diesem Treiben nicht tatenlos zusehen dürfte und das ganze Archipel unter Wasser setzen könnte. Diese Gefahr aber müssen ausnahmslos *alle* sozialen Strategien gewärtigen. Dabei ist der Projektanarchismus noch vergleichsweise im Vorteil, da seine Struktur schwieriger zu kriminalisieren ist als eine politische Gruppe, Organisation oder Gewerkschaft. Im Grunde handelt es sich um ein Wettrennen, denn nach der inneren Logik solcher Projekte steht ihr Wachstum in direktem Verhältnis zur Schwächung des Staates, da die Ausbreitung des ›Archipels‹ zugleich den Staat im Bewußtsein der Bevölkerung zersetze. Er verliere so an Bedeutung, Prestige, Vertrauen, Glanz und Macht und schließlich auch die Fähigkeit, die Menschen in seinem Bann zu halten. Tatsächlich bestätigt auch Gandhis Beispiel, daß ab einem bestimmten Moment dieses Verhältnis kippt – und zwar lange vor einem tatsächlichen Gleichgewicht der Kräfte. Genau dann, wenn die ›Mitläufer‹ Zünglein an der Waage werden. Wenn aber administrative Schikanen und juristische Verfolgung nicht mehr verfangen, ist es meist auch für die brutale Tour zu spät. Die gigantischen Militär- und Polizeiapparate des Deutschen Kaisers, des sowjetischen Imperiums oder der DDR fielen urplötzlich in sich zusammen, als das Prestige der Machthaber auf Null stand, das Volk verzweifelt war und die Soldaten nicht mehr gehorchen wollten. Dabei hatte hinter keinem dieser Umstürze eine *konstruktiv*-subversive Bewegung gestanden, als deren Katalysator sich der Projektanarchismus heute versteht.

Es leuchtet ein, daß eine Revolution solchen Typs wahrscheinlich diejenige wäre, die am wenigsten Blutvergießen verursachen würde. Gandhi könnte sein leises Lächeln aufsetzen, und selbst ein Durruti dürfte befriedigt grinsen.

Wie gesagt, all das ist bisher nur eine Idee.

Tatsache hingegen ist, daß projektanarchistische Ansätze seit den achtziger Jahren zu den innovativen *Trendsettern* der anarchistischen Theorie und Praxis zählen. Die internationalen Treffen von Venedig, Melbourne, Chicago, Seoul oder Barcelona zeigen dies ebenso wie Literatur und Presse oder die hochkarätigen Seminare, die etwa in Mailand, Madrid oder Lausanne veranstaltet werden. Vor allem aber spiegelt sich diese Entwicklung in realen Projekten, die recht unspektakulär begonnen haben und seit Jahren in vielen Ländern gedeihen. Sie alle eint noch keineswegs ein gemeinsamer Konsens, ja nicht einmal das Bewußtsein einer gemeinsamen Strategie – insofern handelt es sich noch eher um eine Tendenz als um eine Bewegung. Trotzdem wurde hier in den letzten Jahrzehnten eine beachtliche Aufbauarbeit vollbracht, die eines Tages eine wertvolle Basis abgeben könnte.

Selbst Deutschland kann hierbei auf eine kurze aber interessante Entwicklung zurückblicken. Noch während der APO-Zeit entstanden, zum Beispiel mit den Kölner *Heinzelmenschen*, erste projektanarchistische Ansätze, die intuitiv die Richtung anpeilten, die heute in

der Diskussion ist. Die meisten von ihnen gingen in jener diffusen, undogmatischen linken Szene auf, die sich ab Mitte der siebziger Jahre herausbildete. Die war zwar in ihrem Alltag unentwirrbar mit allen aktuellen Politikämpfen verwoben, aber konkrete Projekte haben ihre eigene Dynamik, ganz besonders die wirtschaftlichen. So entstand in Deutschland relativ früh und relativ stark eine *Selbstverwaltungsbewegung*, die trotz aller Krisen und Rückschläge zu einer festen Größe geworden ist. Heute gibt es einige zigtausend Arbeitsplätze in selbstverwalteten Initiativen und Betrieben mit unterschiedlichstem weltanschaulichen Hintergrund. Ein großer Teil steht in einer libertären Tradition, die wiederum in dem verwurzelt ist, was vor fünfzehn Jahren etwas spöttisch als »die Alternativen« bezeichnet wurde. Das war jene Zeit, als unheimlich bewußte Frauen und Männer irgendwie unheimlich betroffen waren, sich mit Vorliebe in Latzhosen kleideten und den Friseur mieden. Trotz aller Süffisanz, die diesen Leuten vor allem in den Medien widerfuhr, war dieser Trend so lachhaft nicht, wie sein heutiges Image vermuten läßt. Es waren zehn bewegte Jahre intensiver Erfahrungen und schwierigen Lernens. Aus idealistischen Schwärmern wurden kritische Realisten, aus Dilettanten Profis, und vielen ging ihre Utopie dabei nicht verloren.

Aus diesem Reservoir schöpfte die neue projektanarchistische Richtung, die seit Mitte der achtziger Jahre von sich reden macht, auf diesen Erfahrungen konnte sie aufbauen. Mittlerweile sind erste Projekte entstanden und aus dem Mauerblümchendasein herausgetreten. Sie bringen, bildlich gesprochen, hier und da einen grünen Trieb hervor. Das »grün« darf dabei übrigens insofern wörtlich genommen werden, als in den konkreten Projekten Ökologie ganz groß geschrieben wird. Ein selbstverwalteter Arbeitsplatz bietet ja nicht nur die Möglichkeit, Entfremdung und Hierarchie abzubauen, sondern auch, Produkte und Arbeitsweisen selbst zu bestimmen. Deshalb sind gerade diese kleinen Betriebe heute oft die Pioniere ökologischer Innovation und umweltkritischen Bewußtseins.

Der Alltag solcher Projekte sieht indes weniger rosig aus, als die schöne Idee suggeriert. Bisher allerdings haben sich die meisten Projekte weder durch wirtschaftliche Schwierigkeiten noch durch internen Streit von ihrem Ziel abbringen lassen – auch nicht von der ungeheuren Menge Arbeit, die ein solches Unternehmen in der Startphase seinen Mitmachern abverlangt. Eines von ihnen, das vor wenigen Jahren in einer deutschen Provinzstadt begann, hat der Bevölkerung die Eckwerte seiner Alltagsphilosophie mit drei knappen Worten vorgestellt: »selbstverwaltet, ökologisch, libertär«.

Fazit

Nüchtern betrachtet stellt sich der weltanschauliche Anarchismus heute als ein Zwitter dar, der sich zwischen Sekte und Bewegung nicht recht entscheiden kann. Als Sekte wäre er, individuell gesehen, vielleicht die kuschelige Heimat für einige radikale Nonkonformisten und sozial gesehen eine bedeutungslose Randnotiz in den Annalen einer Menschheit in Agonie. Als Bewegung hätte er – vielleicht – die Chance, die Agonie abzuwenden. Aber das ist eine reine Vermutung.

Tatsache ist hingegen, daß die anarchistische Bewegung von heute folgende Funktionen erfüllt: Sie ist Bewahrerin einer libertären Tradition und Ideengeschichte. Sie ist eine gescheite aber sterile Kritikerin der Gesellschaft mit einem Hang zu rechthaberischem Schmollen. Sie propagiert ihre Ideen mit großer Vitalität, entfaltet in begrenztem Rahmen eigene Initiativen

und steht gelegentlich mit sozialen Bewegungen in wechselseitiger Beziehung. Sie ist nur in Ausnahmefällen sozial verankert, entwickelt jedoch pragmatische Projekte, die konstruktiv und subversiv zugleich sind. Sie verfügt derzeit über keine zeitgemäße, innovative Strategie, die allgemein akzeptiert wäre.

Das ist wirklich nicht sehr viel. Das ist, etwas bissig ausgedrückt, die Feststellung, daß der Anarchismus unserer Tage eine im Dissens gefestigte Glaubensgemeinschaft ist, die sich um ihren Bestand im Augenblick keine Sorgen zu machen braucht. Die eigentlich wichtige Frage aber ist, ob sich *anarchistische Bewegung* und *libertäre Tendenzen in der Gesellschaft* zueinander oder auseinander entwickeln. Vielleicht ist ja eine weltanschauliche Bewegung wie der »Anarchismus« gar nicht der Weisheit letzter Schluß oder schlicht unzeitgemäß geworden? Andererseits wäre ihr reicher Fundus an Erfahrungen, wie wir ihn bis hier kennengelernt haben, zu schade für den Müllschlucker.

Es hängt nicht zuletzt von Phantasie und Weisheit der Anarchas und Anarchos ab, wie diese Frage beantwortet wird. Und die waren schon immer für Überraschungen gut.

Wenn die Menschheit eine Zukunft hat, dann wohl nur in einer anderen Art von Gesellschaft. Bei der Suche nach dieser Gesellschaft darf man von der anarchistischen *Idee* und ihren *Strukturen* einiges erwarten. Ob dazu die anarchistische *Bewegung* einen Beitrag leisten kann, ist fraglich. Falls sie sich darauf besinnt, in diesem Prozeß eine Rolle zu spielen, muß sie sich wandeln und Modelle entwickeln, die im kommenden Jahrtausend taugen. Dann bestünde eine reelle Chance, die anarchistischen Essentials in der grundlegenden Grammatik des sozialen Lebens zu verankern. Das, und nichts anderes, müßte zum Ziel der anarchistischen Bewegung werden, wenn sie nicht als Sekte verkümmern will.

Literatur: Hans-Jürgen Degen (Hrsg.): *Anarchismus heute – Positionen* Berlin 1991, Schwarzer Nachtschatten, 182 S. / Hans-Jürgen Degen, Jochen Schmück u.a.: *Denk' ich an Deutschland – Beiträge zu einer libertären Positionsbestimmung* Berlin 1990, Guhl, 59 S. / Ralf G. Landmesser: *Wat Nu? Libertäre Perspektiven 2000* Berlin 1993, Schwarzrotbuch, 22 S. / Holger Jenrich: *Anarchistische Presse in Deutschland* Grafenau 1988, 273 S., ill. / Yerry Rubin: *We are everywhere* Wetzlar 1978, Büchse der Pandora, 316 S., ill. / N.N.: *Der Blues – Gesammelte Texte der Bewegung 2. Juni* 2 Bde., Berlin o.J., 926 S. / Horst Stowasser: *Das Projekt A* Wetzlar 1985, An-Archia, 97 S. / ders.: *Wege aus dem Ghetto* Neustadt/W. 1990, An-Archia, 26 S. / ders.: *Das Projekt A, vorwärts und rückwärts* Neustadt/W. 1992, 16 S.

1) *Vergleiche Kapitel 16!*

Kapitel 40

Ist der Anarchismus noch zu retten?

»Ihr Fickschweine!!! ☹«
 »Leistet Widerstand! ☹«
 »Deutschland verecke! ☹«
 »Fachos an die Wand! ☹«

– Anarchosprayereien, Ende des XX. Jh. –

UNSER LANGER MARSCH DURCH DIE NIEDERUNGEN anarchistischer Aktion und die Höhen libertären Sinnierens dürfte gewisse Leser zu Tränen gerührt haben. Ganz im Ernst: Gerade im Umfeld der hartgesottensten Anarcho-Fans steht die romantische Geste des heroischen Scheiterns ungebrochen in hohem Ansehen. Recht gehabt zu haben und auf verlorenem Posten unterzugehen, scheint für viele *die* typische anarchistische Tugend zu sein. Der standhafte, von romantischer Tragik umwehte ›lachende Verlierer‹ bietet Stoff für Legenden und jede Menge schwarzofter Mythen. Das rührt den stärksten Genossen an und sorgt für feuchte Augen. In diesem verklärten Winkel der Nostalgie haben sich viele Anarchos unserer Tage gemütlich und auf Dauer eingerichtet.

Andere Leser werden die Lektüre ganz anderes erlebt haben: »Seitenweise Klassenkampfgesülze und Verzweiflungstaten irgendwelcher Desperados! Ein paar Leute, die glaubten, das Ruder der Menschheit herumreißen zu können ... Zeitungen in Zehntausender-Auflage, angetreten gegen die Verführungen elektronischer Massenmedien?! Generalstreik, Alternativprojekte, Solidarität, Tyrannenmord und die Eroberung des Brotes – das ist doch alles Schnee von gestern, kaum mehr als das Psychogramm einer romantischen Sekte.«

Abschied vom Schmollwinkel

Nun, die Menschen, denen wir auf unserer Vergangenheitsreise begegnet sind, hatten mit Romantik nichts am Hut. Keine Revolte der Geschichte wurde je mit der Absicht begonnen, auf der Bühne sozialer Dramen tragisch zu scheitern. Nostalgische Verklärung stellt sich erst durch die zeitliche Distanz her, und so manche Anarchoaktion unserer Tage, die heute selbst ihren Urhebern trivial* erscheinen mag, dürfte schon übermorgen den Stoff für neue Mythen liefern. Je älter eine Banalität ist, desto leichter wird sie zur Legende.

Die handelnden Menschen jedoch waren sich der Begrenztheit ihres Tuns meist sehr wohl bewußt. Dennoch haben sie gehandelt, und oft haben sie – trotz ihres objektiven Scheiterns – etwas bewegt. Auch die Summe kleiner, unspektakulärer Schritte wirkt auf die Gesellschaft und ihren Zeitgeist. Angesichts der eigenen Schwäche nicht zu resignieren und trotzdem gehandelt zu haben – darin liegen Wirkung und Größe der anarchistischen Aktion. Die *Handelnden* waren aufgestanden, weil sie das Dasein unerträglich, öde oder verlogen fanden

und so nicht weiterleben mochten. Ihr Ziel war dabei nicht die »schöne Geste«, sondern tatsächlich eine andere Gesellschaft.

Das alles aber heißt für eine politische *Bewegung*, die diesen Namen verdient und sich selbst ernst nimmt, nichts anderes als den Abschied von rückwärtsgewandter Revolutionsromantik. Im Schmollwinkel liegt keine Zukunft. Wer eine andere, eine freie und solidarische Gesellschaft wirklich *erreichen* will, darf sich nicht darauf beschränken, ein Leben lang Emma Goldman, Durruti oder Gandhi zu verehren. Auch sie waren keine Götter, sondern simple Menschen, die in ihrer Zeit ihr Möglichstes taten, indem sie *begannen*. Sie waren ebensooft unsicher, einsam und verzweifelt wie jeder x-beliebige Anarchomensch unserer Tage. Sie alle dürften das beklemmende Gefühl gekannt haben, kein Land mehr zu sehen, und den Zweifel, ob der Kampf der Schwachen gegen die mächtige Macht der Starken überhaupt einen *Sinn* hätte.

Irgendwelchen Vorbildern nachzueifern, macht nur dann einen Sinn, wenn die Strukturen ihres Handelns verstanden und auf unsere Zeit angewendet werden. Die wirklich interessanten Beispiele der anarchistischen Sozialgeschichte aber waren diejenigen, die den Schritt ins Praktische wagten.

Politische Verwirklichung beginnt dort, wo soziale Ideen Millionen von Menschen bewegen, nicht ein paar Tausend. Die meisten libertären Experimente sind nichts weiter als – Experimente: Versuche im Kleinen, Lerngruppen, Revolutionsetüden, bestenfalls kleine Inseln für die beteiligten Menschen. Das aber ist noch lange nicht die Verwirklichung einer libertären *Gesellschaft*. Zu gesellschaftlich relevanter Wirklichkeit wird ein Experiment erst, wenn es beginnt, die Vorstellungskraft der Menschen außerhalb dieser Inseln zu beflügeln und sich zu Handlung verdichtet. Alle libertären Ansätze, die dieses Bindeglied zwischen dem kleinen Häuflein Aufrechter und dem Alltag der Millionen nicht finden, sind dazu verurteilt, fruchtlose Sekte zu bleiben. Sie werden der langen Geschichte anarchistischen Scheiterns ein paar neue Anekdoten hinzufügen. Bewegungen ohne offene Zugänge zur Außenwelt können nur in ihrer Innenwelt verkümmern und verblöden. Darum ist das nächtliche Sprayen trotziger Slogans eher ein Zeichen für die politische Schwäche einer Bewegung als für ihre Lebendigkeit.

Die anarchistische Bewegung war in ihrer Geschichte selten auf der Höhe der Zeit. Zwei-, dreimal haben ihre Ideen es vermocht, im Gleichtakt mit dem Puls der Menschen zu schlagen und Millionen zu erfassen. Das waren die wenigen Momente, in denen die Chance zur Verwirklichung der libertären Utopie im realen Leben gegeben war. Ein einziges Mal ist diese Verwirklichung so weit gediehen, daß ihr dauerhafter Erfolg nur sehr knapp verfehlt wurde, und das ist über fünfzig Jahre her.

Eine düstere Bilanz. Ist also der Anarchismus noch zu retten?

Wenn er das Ziel einer libertären Gesellschaft nicht aufgegeben hat, so muß er nach neuen Wegen suchen, solche Chancen wieder herzustellen. Dazu hat er aus seiner Geschichte ein paar nüchterne Lehren zu ziehen. Das geht nicht, ohne sich von einigen lieb gewordenen Anarchomythen zu verabschieden.

Der Traum vom perfekten Menschen

Zu den besonders hartnäckigen Mythen gehört die Vorstellung, die libertäre Gesellschaft müsse eine Gemeinschaft Gleichgesinnter sein, quasi ein Zusammenschluß von Überzeugungstätern. Nur wenn Menschen ein hohes Niveau gemeinsamer libertärer Standpunkte erreicht hätten, könnten sie auch mit libertären Strukturen zurechtkommen.

Dieser Auffassung liegt eine sehr primitive Vision des Anarchismus zugrunde, nämlich die, daß es nur *eine* große, umfassende Gesellschaft gäbe, mit einer für alle gleichen Ethik und Struktur. Demnach müßten sich alle Menschen auf eine verbindliche Norm einigen und diesen Standard kollektiv erreichen. Mit anderen Worten: Sie müßten sich gleichmachen. Diese Ansicht unterscheidet sich *strukturell* in nichts von der staatlichen Doktrin, die in einem geographischen Raum nur einen Gesellschaftstyp zuläßt. Sie müßte enorme moralische Anforderungen an die Mitglieder einer solchen Gesellschaft stellen, setzt sie doch faktisch einen neuen, einen ›besseren‹ Menschen voraus. Jeder Gesellschaftstyp aber, der nicht für den Menschen taugt, so wie er ist, und zu seinem Funktionieren erst eine Neuschöpfung des Homo sapiens* braucht, bleibt ein reines Gedankenspiel und ist daher praktisch untauglich. Es sei denn, der Mensch wird zwangsweise umerzogen. Das haben die kommunistischen Systeme einige Generationen lang versucht und sind daran gescheitert – ein Scheitern, dessen tiefere Lehren von vielen Anarchisten bis heute nicht verstanden worden sind.

Selbstverständlich dürfen Menschen in einer an-archischen Gesellschaft aneinander hohe Ansprüche, Erwartungen und Forderungen stellen, sie sollen es sogar. Moderner anarchistischer Organisationstheorie zufolge aber ist das Erreichen solcher Ansprüche Lernziel und nicht *Voraussetzung* gesellschaftlichen Lebens. Sie betreffen zudem nur die Mitglieder eines jener kleinen sozial-vernetzten Gebilde, denen man sich anschließen kann oder auch nicht. In verschiedenen sozialen Gebilden können sie verschieden aussehen. Wenn sie in irgendeiner sozialen Gruppe zur Voraussetzung gemacht würden, dann nur aufgrund der freien Vereinbarung der beteiligten Menschen und nur für diese gültig.

Wer Anarchie daher als eine ethische Glaubensgemeinschaft versteht, verwechselt ganz einfach die Mosaiksteinchen, aus denen sich eine an-archische Gesellschaft zusammensetzt, mit dem Gesamtmosaik. In jedem ›Steinchen‹ schließen sich Menschen nach ihren Neigungen und Bedürfnissen zusammen. Dabei dürfen sie so anspruchsvoll oder anspruchslos sein, wie ihnen beliebt: die soft- und kraftlose Zweckgruppe oder die hochmotivierte Glaubensgemeinschaft nichtrauchender, friedensbewegter, antipatriarchaler und sitzpinkelnder VeganerInnen* – alles ist denkbar. Die Interaktion* zwischen den Mosaiksteinchen geschieht durch Beispiel, Erfahrung und Überzeugungskraft, nicht durch Zwang. Sobald aber rauchende und nichtrauchende, stehpinkelnde und sitzpinkelnde, fleisshessende und pflanzenessende, schrille und fade, aggressive und pazifistische, rationale und esoterische, laute und leise, epikuräische und asketische, individualistische und kollektivistische Menschen gegenseitig voneinander verlangen, so und nicht anders zu leben, weil es so und nicht anders ›richtig‹ sei, kann eine an-archische Gesellschaft nicht funktionieren. Solche Menschen haben das Wesen der Anarchie nicht begriffen, und selbstverständlich brauchten sie überhaupt keine libertäre Struktur. Zur Durchsetzung einer kollektiven Ethik sind Philosophie und Struktur des Staates viel besser geeignet.

Anarchie als *Gesellschaftsstruktur* besteht im Grunde nur darin, dem Zusammenleben eine andere Grammatik zu geben. Das setzt nicht voraus, daß die Menschen in ihr ›Anarchisten‹ sind! Das setzt nur voraus, daß die geänderten Spielregeln allgemein akzeptiert werden. Der Grundkonsens einer libertären Gesellschaft besteht also nicht in Überzeugung, Anschauung, Lebensentwurf, persönlicher Konsequenz oder Ideologie, sondern in libertären *Essentials*. Und die sagen nichts weiter aus, als daß die Menschen selbst entscheiden, sich horizontal vernetzen und dezentral organisieren. Eine an-archische Gesellschaft existiert von dem Moment an, wo Menschen beginnen, das soziale Leben in großem Maßstab *so* zu organisieren.

Es ist erschreckend, wie wenig verbreitet der moderne Anarchismusbegriff in der modernen anarchistischen Bewegung ist. Dort scheint noch immer die Meinung vorzuherrschen, Anarchie sei nur mit ›anarchistischen Menschen‹ und einer perfekten *Weltanschauung* machbar. Das ist ein Grund dafür, weshalb sich diese Bewegung so schwer tut, Aktionsmodelle zu finden, in denen auch der unperfekte Menschentyp des *Mitläufers* einen Platz fände. Stattdessen entwickelt sie eine beharrliche Tendenz zum Edelghetto, in dem man auf der Suche nach seiner eigenen Veredelung leicht sein ganzes Leben verbringen kann. Der Mensch ist aber weder edel noch heilig, und wenn Anarchie ein Ding nach menschlichem Maß sein soll, sollte sie die Vervollkommnung des Menschen zwar fördern, sich aber davor hüten, Vollkommenheit zur Voraussetzung zu machen.

Worauf es bei der praktischen *Verwirklichung* ankommt, ist letztlich die Frage, ob es sich in einer libertären Struktur gut leben läßt. Das ist aber keine Frage eines Glaubensbekenntnisses. Wir leben heute in der Struktur der parlamentarischen Demokratie. Milliarden Menschen tun das, aber nur wenige verstehen sich als überzeugte Demokraten oder engagieren sich gar in demokratischen Strukturen. Zweifellos aber ist hier die Beteiligung der Menschen größer als noch im Absolutismus, und es ist gut möglich, daß sie in der Anarchie bedeutend höher wäre als in der Demokratie. Der springende Punkt bei alledem ist jedoch, daß in der Demokratie Menschen passabel leben können und dürfen, die keine Demokraten sind. Anarchisten sind überzeugt davon, daß ihre Struktur weit besser ist als die der Demokratie. Das wird sich aber erst dann zeigen, wenn die Menschen auch in solchen Strukturen leben *wollen*, ohne daß sie deshalb zuvor zu überzeugten Anarchisten werden müßten.

Soll das heißen, daß Anarchisten sich nicht um persönliche Konsequenz bemühen sollten? Immerhin wurde im dritten Kapitel das Gegenteil behauptet.

Konsequenz als Fetisch

Selbstverständlich ist der Versuch, das, was man vertritt, auch selbst umzusetzen, die einzig glaubwürdige Nagelprobe der Ernsthaftigkeit. Wie weit die persönliche Konsequenz dabei geht, hängt vom Charakter des einzelnen Menschen ebenso ab wie von den äußeren Bedingungen und dem Wesen dessen, worin man konsequent sein möchte. Es kann zum Beispiel sein, daß Konsequenz einen Menschen überfordert. Auch kann das Objekt der Konsequenz zweifelhaft sein. Möglicherweise setzt konsequentes Handeln auch zu früh ein. *Herrschaftsfreies* Verhalten beispielsweise setzt ein tiefgreifendes Umdenken und lange Übung voraus. Wer sich vornimmt, das sofort ›zu können‹, ohne sich zunächst mit herrschaftsärmerem Verhalten zu begnügen, verzweifelt schnell. Die Meinungen über solch alltägliche mensch-

liche Regungen wie etwa Wut oder Eifersucht gehen – nicht nur bei Anarchisten – weit auseinander. Denkbar wäre, daß der konsequente Versuch, immer freundlich zu sein oder keine Eifersucht zuzulassen, überhaupt nicht richtig ist und deshalb zu bloßer Gefühlsunterdrückung führt, die niemandem nützt. Und wenn Anarchisten, die beispielsweise für die Abschaffung der Geldwirtschaft eintreten, so konsequent sind, hier und heute ihr Geld auf einem Scheiterhaufen zu verbrennen, wäre das sicher ein hübscher symbolischer Akt, aber eine unsinnige ›Konsequenz‹ zum falschen Zeitpunkt.

Zwischen Ernsthaftigkeit, Konsequenz und Fanatismus bestehen fließende Grenzen. Jeder Mensch, der es mit den libertären Essentials ernst nimmt, muß im eigenen Leben selbst seine Fähigkeiten ausloten und die Sinnhaftigkeit seines Handelns testen. Anderenfalls gerät ›Konsequenz‹ leicht zur lächerlichen Groteske.

Eine Bewegung aber, die konsequentes Verhalten zur Voraussetzung ihrer sozialen Modelle macht, hat schon verloren. Bei den allermeisten Menschen gehen Veränderungen in kleinen Schritten vor sich, und nur wenigen erhabenen Charakteren ist die innere Stärke eigen, sich zwischen Hirn und Bauch so erfolgreich kurzzuschließen, daß sich ihr Handeln makellos widerspruchsfrei an ihren Überzeugungen ausrichtet.

Form und Inhalt

Unter Anarchisten gibt es auffallend viele Menschen, die meinen, nur das persönliche konsequente Verhalten führe zur angestrebten gesellschaftlichen Veränderung. Diese Annahme stimmt in zweierlei Hinsicht nicht.

Erstens reicht das persönliche Beispiel nicht aus. Eine rein persönliche Konsequenz stört nicht weiter und ändert zunächst auch nichts an den Ursachen. Ist das Niveau der eigenen Konsequenz sehr hoch angesiedelt, kann es sogar zur Abschreckung führen. »So was könnt' ich nie!«, denkt der Normalbürger und ist damit angenehmerweise von der Versuchung entbunden, seine eigenen Verhaltensweisen in etwas weniger spektakulärer Weise zu ändern. Ein gutes Modell muß auch inkonsequenten Menschen Zugänge schaffen und ihnen die Möglichkeit geben, sich in Veränderungsprozesse einzubringen, die nicht nach den Qualitäten von Heiligen verlangen.

Zweitens verändern auch inkonsequente Menschen die Gesellschaft. Ohne Frage hätte es größere soziale Auswirkungen, wenn 30 Millionen inkonsequente Kraftfahrzeugbesitzer täglich mit Bus und Bahn zur Arbeit führen, als wenn dreitausend konsequente Ökoaktivisten ihr Auto ganz abschafften. Und die Handlungen eines Landwirtes, der sich auf einem Bio-Bauernhof etwa für biologischen Anbau, selbstverwaltetes Arbeiten und gesunde Ernährung einsetzt, behalten ihre Wirkung auf die Gesellschaft auch dann, wenn dieser Mensch etwa so inkonsequent ist, daß er lieber Bier mit Korn statt Kräutertee trinkt. Vielleicht wirkt er auf einige weniger *glaubwürdig*, auf viele aber mit Sicherheit sehr *menschlich*.

Entsprechender Streit aber gehört in anarchistischen Zirkeln zum Alltag. Der Disput um das richtige, konsequente und ultimativ-korrekte Verhalten scheint manche Anarchas und Anarchos pausenlos zu beschäftigen; es beherrscht überregionale Treffen und füllt die Spalten vieler Szeneblätter. Das geht von Ernährungsgewohnheiten über Sexualpräferenzen, Kosmetika, Urinierverhalten und Kleiderordnung bis zur jeweils gängigen Szene-Sprache. Die völlig legitime Suche nach einer eigenen Identität gerät dabei nur allzuoft zu einem Spie-

ßertum mit umgekehrtem Vorzeichen, das von außen betrachtet befremdend wirkt, wenn nicht lächerlich. Auch in der Anarchoszene gibt es ein ritualisiertes* »das tut man nicht« – nur wird es anders ausgedrückt ...

Dahinter steckt eine merkwürdige und sehr hartnäckige Gleichsetzung von Form und Inhalt. In den meisten Fällen fügt dabei der übersteigerte Formalismus dem inhaltlichen Anliegen schweren Schaden zu.

Nichts hat wohl dem Anliegen der Arbeiterbewegung jemals mehr geschadet, als der idiotische »Proletkult«, mit dem die kommunistische Ideologie der Welt beweisen wollte, daß der arbeitende Mensch der bessere Mensch sei. Arbeiterbewußtsein, Arbeitersprache, Arbeiterlieder, Arbeiterkultur, Arbeiterwitze und Arbeiterkitsch wurden als Errettung aus bürgerlicher Dekadenz hoch in den blauen Himmel der diversen Arbeiterparadiese gejubelt. Alles war per Definition gut und edel, sofern es nur vom Proleten kam. Selbst als dieser Mythos im Ostblock längst eingeschlafen war, feierte er in der »Neuen Linken« als Szene-Mode fröhliche Auferstehung. Nun waren es westdeutsche Studenten, die dem Kult der »werktätigen Massen« fröhnten, und in deren Kampfblättern man lesen konnte, daß »über zweitausend Menschen *und Werktätige*« an einer Demonstration teilgenommen hatten.

Heute wird hingegen zwischen *Menschen und Frauen* unterschieden. Mit der gleichen Akribie wie seinerzeit der »Klassenstandpunkt«, wird derzeit der »Frauenstandpunkt« durchgesetzt. Damals war die »Frauenfrage« ein »Nebenwiderspruch des Klassenkampfes«, heute ist jedes Problem ein Ergebnis des »Geschlechterkrieges«. In den einschlägigen InsiderInnenblättern erfährt die erstaunte LeserInnenschaft etwa, daß die Beteiligung der AntifaschistInnen aus dem Spektrum der HausbesetzerInnen bei den Aktionen der betroffenen Leute aus den autonomen Frauen- und Lesben-Männer/Schwulen-Zusammenhängen zu inhaltlicher Kritik am sexistischen Sprachverhalten einiger Typen geführt hat, die die Forderung nach einer getrennten Frauen/Lesben-Küche lächerlichgemacht haben, weil man/frau die Vermittlung eines spezifisch feministischen Standpunkts in dieser Frage vernachlässigt hat, da niemensch mit solchem Chauviverhalten rechnen konnte.

JedeR, der/die sowas liest und nicht zur entsprechenden Szene gehört, wird sich angesichts solch Orwell'schem *Neusprech** die Frage stellen: »Haben die sonst keine Sorgen?« Vorausgesetzt, der Inhalt dieses Satzes wurde überhaupt verstanden.

Das fragen sich auch jene selbstbewußten und durchaus emanzipierten Frauen, die eine solche sprachliche Liturgie* ablehnen und sich dagegen verwahren, daß das Anliegen der Frauen auf diese Weise von einer skurrilen Szene zum formalen Modethema verwurstet wird. Es handelt sich ja nicht, wie gern behauptet, um eine Reinigung der Sprache von männerbestimmter Ideologie, sondern um eine Befruchtung der Sprache mit einem permanenten Bewußtseinsbekenntnis. Sie wird dadurch nicht nur auf schauerhafte Weise un-sprechbar, un-lesbar und un-verständlich, sondern wirkt auf neunundneunzig Prozent aller Menschen so grotesk wie alle Ideologie-Jargons. Die politischen Folgen sind verheerend. So wie ein frommer Katholik nicht »Maria« sagen kann, ohne »die Du bist gebenedeit unter den Weibern« anzuhängen, damit sprachlich dokumentiert bleibt, daß ihm die besondere Rolle der Heiligen Jungfrau stets und ständig bewußt ist, so dokumentiert auch der trendbewußte Linksmensch in jedem Satz seine tiefe Betroffenheit: Er weiß, daß es eine Unterdrückung

der Frau und ein Patriarchat gibt und er zeigt, daß er dieses Problem allzeit *ernst nimmt* und nie vergißt. Der gläubige Mohammedaner muß in seinen Nebensätzen ständig betonen, daß Allah der Einzige und Erhabene Gott ist und Mohammed Sein Prophet. Der gläubige Marxist flicht mit seinen proletarischen Sprachschlenkern in jeden Satz das Bekenntnis zum »Klassenstandpunkt« ein. Dem »Frauenstandpunkt« widerfährt leider kein besseres Schicksal.

Es handelt sich mithin um ein semantisches* Glaubensbekenntnis, das gleichzeitig als szenetypisches Identifizierungssignal funktioniert. Dieser Jargon wird in zwanzig Jahren auf diejenigen, die ihn heute anwenden, nicht weniger peinlich wirken als heutigentags die Proletkult-überfrachtete Agitationssprache des SDS auf die alten Achtundsechziger. Die Auswirkungen solcher Sprachghettos auf das eigentliche Thema sind immer negativ – gleichgültig, wie gut, berechtigt und wichtig das Anliegen auch sein mag. Je intensiver sprachliche Überzeugungs- und Unterwerfungsrituale gepflegt werden, desto weniger werden sie geglaubt. Der formalistische Neofeminismus als derzeitiges Modethema einiger linker »Scenes« wird dem Anliegen der Frauen einen hohen Preis abverlangen.

Dabei steht er hier nur als ein Beispiel für viele linke Zeitgeisterscheinungen, bei deren kultischer Erhöhung stets Form und Inhalt verwechselt werden. Erinnern wir uns, wer in letzter Zeit neben Proletariern und Frauen nicht schon alles als Hoffnungsträger und Übermensch gehandelt wurde: der Vietkong, der Tatmensch Ché Guevara oder der Guerillero an und für sich, dessen im Kampf gestählte Güte zum leuchtenden Menschheitsvorbild wurde. Der liebevolle Hippie, der durch halluzinogene Drogen in seinem Bewußtsein erweiterte Erkenntnismensch, der Schamane. Ebenso der entkolonialisierte Drittweltmensch, die Indianer schlechthin, aber auch der zivilisationsfeindliche gute Wilde. Buddhistische Mönche, Gurus, Visionäre, Menschen mit dem Dritten Auge und esoterisch Erleuchtete aller Schattierungen bis hin zu Ätherleibern und außerirdischen Heerscharen, die mit ihren UFOs zur Rettung der Erde angetreten sind. In größerer Heimatnähe dann noch den allseitig betroffenen Öko- und Friedensaktivisten, den sanften Naturmenschen, den Bewußtseinskundler. Nicht zu vergessen die sagenhaften Rückzugsgefilde des kleinen Hobbit.

Hinter diesen Dingen stecken meist legitime, zumindest interessante Bereiche. Indem ein jedes dieser Themen aber zu *dem* Thema schlechthin gemacht wird, verwandelt sich der *Inhalt* eines Anliegens in starre, äußerliche *Form*. In der Regel werden alle Heilserwartungen auf den neuen, perfekten Menschen projiziert, der dort angeblich schlummere und nun entdeckt worden sei. Diesem Hoffnungsträger wird mit den neu entstandenen Formalien gehuldigt. Solche Formalien tendieren zu Isolation und stoßen auf Unverständnis. Die ultrasofte Müsliszene wirkt mit ihren Ritualen auf Außenstehende natürlich genauso grotesk wie die knallharten Autonomen oder die antisexistisch festgebissenen »Frauen/Lesben-Zusammenhänge«.

Auf die gleiche Weise entstand aus dem Rebellenfreak Jesus eine katholische Kirche, aus dem Kampf der unterdrückten Arbeiter ein Proletkult, aus dem Kampf der unterdrückten Frauen ein neuer Frauenkult. Dem Menschen weiblichen Geschlechts werden heute sämtliche ersehnten Tugenden aufgebuckelt. Aber auch die heftigsten Rituale werden all die Nicht-Gläubigen beiderlei Geschlechts kaum von der Überzeugung abbringen können, daß eine Frau auch bloß ein Mensch ist.

Monokausale Fallgruben

Das gemeinsame Muster dieser nicht nur bei Anarchisten weit verbreiteten Neigung ist immer die Suche nach *einer* Ursache, mit der alles erklärbar ist und lösbar wäre. Diese Suche nach dem allumfassenden Weltgesetz ist ein altes, tiefsitzendes Erbe. Es spiegelt sich im göttlichen Weltbild des Christentums ebenso wider wie in der naturwissenschaftlich geprägten Tradition der Aufklärung. In der Philosophie wird diese Art zu denken *monokausal** genannt. Manche Feministinnen haben übrigens dieses Denkmuster mit guten Argumenten als ein eher männliches Schema beschrieben.

Anhand der Chaostheorie haben wir gesehen, daß monokausale Zusammenhänge zwischen Ursache und Wirkung fast nur im Labor, das heißt, in der Theorie existieren. Leben aber ist praktisch. Hier haben wir es stets mit komplexen Zusammenhängen zu tun, bei denen mannigfaltige *Wechselwirkungen* zwischen verschiedenen Ursachen zum Tragen kommen. Monokausales Denken ist verlockend einfach und deshalb auf dem Markt sozialer Theorien eine Ware, die immer wieder gerne genommen wird. Das ist zwar verständlich, weil menschlich, aber nicht gerade hilfreich. Der frühe Rustikalanarchismus Bakuninscher Prägung etwa ist ein klassisches Beispiel monokausalen Denkens, denn er sieht im Staat die Wurzel fast allen Übels und in seiner Beiseitigung den Schlüssel zum Glück. Nicht ohne Grund wurde eingangs so viel Wert auf die Feststellung gelegt, daß ›der Staat an sich‹ nicht ›das Grundübel‹ der Menschheit sei und daß sich der Anarchismus keineswegs in seiner Abschaffung erschöpfe.

Wer monokausal denkt, neigt dazu, von mehreren Alternativen immer nur eine gelten zu lassen und alle anderen völlig auszuschließen. Das führt auch bei Anarchisten zu verhängnisvollen Fallgruben des Denkens, die immer wieder in Dogmen enden.

Zum Beispiel das Dogma des Kollektivismus. Der Glaube, kollektives Arbeiten, kollektive Entscheidungen und kollektives Leben seien in jedem Falle gut und stünden für *die* libertäre Lebenseinstellung schlechthin, ist in der heutigen Anarchobewegung hartnäckig verbreitet. All das ist natürlich höherer Blödsinn, denn Kollektive können ebensogut schlechte Arbeit leisten, dumme Entscheidungen treffen oder das Leben zur Hölle machen. Die Tatsache, daß in unseren Gesellschaften das soziale Zusammenwirken von Menschen mittels Hierarchie und Vereinzelung denkbar schlecht organisiert ist, hat dazu geführt, daß der Anarchismus kollektive Modelle entwickelte, die möglicherweise besser sind. Das bedeutet aber nicht, daß auf einmal *alles* kollektiv zu geschehen habe. Praktische Kollektivmodelle können hervorragende Lösungen bieten, dogmatische Kollektivideologie aber ist das Ende von Freiheit und Vielfalt. Formalisiertes Kollektivhandeln führt leicht zum Tod individueller Kreativität und würgt jede Art persönlichen Genies ab. Heraus kommt das graue Einheits-Mittelmaß. Wer aber hat denn gesagt, daß man sich entscheiden müsse zwischen *entweder* kollektiv *oder* individuell? Das kann nur der kleine monokausale Virus im Hinterkopf gewesen sein!

Ähnliche Überlegungen gelten auch für die große Glaubensfrage, die die Linke hundertfünfzig Jahre lang in Atem hielt: ob denn die Arbeiterbewegung auf einer materialistischen* oder idealistischen* Philosophie aufbaue. Bestimmt nun das Sein das Bewußtsein oder umgekehrt das Bewußtsein das Sein? – ohne diese spannende Frage konnte nach 1968 überhaupt kein ernsthaftes Gespräch unter politisch bewegten Menschen begonnen wer-

den! Es handelt sich hierbei zweifellos um ein sehr interessantes Thema, und das sei ohne Ironie gesagt. Aber für die Frage, ob ein Mensch willens und in der Lage ist, ohne Hierarchie zu leben, ist es ohne Belang. Tatsächlich scheint beides zuzutreffen, und der Anarchismus hat das *praktisch* auch nie anders gesehen. Es liegt ja auf der Hand, daß der Mensch durch seine soziale Umwelt geformt ist und so denkt, wie er geprägt wurde. Genauso eindeutig aber ist die Beobachtung, daß der Mensch auch kraft des eigenen Willens diesen Zustand ändern kann. Ein typisches Beispiel also für Wechselwirkung, und ein seltenes Beispiel für die Überwindung monokausalen Denkens, denn diese Frage scheint heute niemanden mehr sonderlich zu interessieren.

Auch die überaus schwache Differenzierung, die in Anarchokreisen zwischen Begriffen wie »Autorität«, »Herrschaft«, »Unterdrückung« und »Hierarchie« gepflegt wird, ist Ausdruck monokausalen Denkens. Das führt dann dazu, daß man meint, Freiheit zu erreichen, indem man jede Überlegenheit eines Menschen weghobelt. Egal, ob es sich nun um Wissen, Talent, besondere Fähigkeiten oder ausgefallene charakterliche Züge handelt – alles steht im Verdacht, »autoritär« zu sein. Gleichheit soll erzielt werden, indem alle Menschen mit ihren vielfältigen Eigenschaften durch den Wolf gedreht werden, bis sie sich auf einem gleichen Nenner wiederfinden, der zumeist das niedrigste gemeinsame Niveau ist. In der Tat gibt es dann keine »Hierarchie« mehr, aber eben auch nichts Besseres. Es gibt keinen entlarvenderen Ausdruck für diese schematische Manie, von allem was wir als schlecht empfinden immer ganz genau gerade das Gegenteil anzustreben, als das problematische Wörtchen »antiautoritär«. Dieses Verhalten, die sogenannte *antithetische Bindung*, hat immer wieder zu groteskem Unsinn geführt und ist mit schuld daran, daß sich Anarchisten öfter durch die Hervorbringung irgendwelcher nervtötender Platitüden* hervorgetan haben als durch die Entwicklung praktischer Modelle.

Kirche oder Gemeinde?

Genug geschimpft! Die Frage lautete, ob der *Anarchismus* noch zu retten sei. Ob sich also die anarchistische *Bewegung*, so wie sie sich heute darstellt, totläuft, oder einen hilfreichen Beitrag dazu leisten kann, daß sich die Menschheit an-archische Strukturen gibt. Hierzu war es leider nötig, Themen anzusprechen, die sich vielleicht nur politischen Insidern ganz erschließen. Deshalb möchte ich mit einer leicht nachvollziehbaren Analogie enden, die auch Außenstehenden klar machen dürfte, an welchem Punkt sich diese relativ junge Bewegung heute befindet.

Vergleichen wir sie einmal – ganz formal gesehen, versteht sich, und keineswegs inhaltlich – mit dem Christentum. Einer Idee also, die zu einer Bewegung wurde. Diese Bewegung stand irgendwann an einem wichtigen Scheideweg. Sie mußte sich der Frage stellen: Puritanismus oder Lebendigkeit? Hinter dieser Alternative standen verschiedene Denkweisen: Hier der Wunsch nach perfekter Vollendung, Hingabe, Konsequenz; dort der Wunsch nach praktischer Umsetzung einer Lebenseinstellung im freien Experiment. Hier zählten feste Glaubensgrundsätze, eindeutige Strukturen, effektiver Apparat; dort zählten zwischenmenschlicher Austausch, Alltagsstrukturen und Spontaneität. Hier das Kloster mit seinen heiligen Mönchen, dort die Bewegung mit ihren suchenden Menschen. All das läßt sich zusammenfassen in der historischen Entscheidung, die das Christentum zwischen *Kirche*

und *Gemeinde* zu treffen hatte und bekanntlich zugunsten der Kirche getroffen hat. Es war der Triumph des Puritanismus und der Tod der Lebendigkeit, die Geburt eines Apparates und das Ende einer Idee.

Meines Erachtens steht der Anarchismus heute an einem vergleichbaren Punkt. Perfektioniert er die Idee der Freiheit in immer sophistischeren* Theorien, in der Weiterentwicklung symbolischer Riten und immer konsequenterer Verhaltensmuster? Schafft er eine anarchistische Elite, die sich in der Auslegung der Klassiker übt, über die Reinhaltung der Lehre wacht und die Menschheit ermahmend zum Ziele führen will? Bringt er eine Avantgarde hervor, die für den Triumph der Ideale kämpft? Schafft er sich die dazu notwendigen Organisationen, eine eigene Sprache und die passende Dienstkleidung? Und pflegt er all dies in der sterilen Abgeschlossenheit geschlossener Kreise?

Dann wäre dies das anarchistische Kloster, mit den Autonomen als Jesuiten, dem Theoretiker als erleuchtetem Eremiten und einem jeden Anarchisten in seinem entsprechenden Orden mit eigener Liturgie. Meiner Meinung nach könnten aus dieser klösterlichen Anarchokultur durchaus köstliche Anregungen an den menschlichen Geist entspringen, so wie dies bei den christlichen Abteien ja auch der Fall war. Zur Durchsetzung des christlichen Geistes in der Menschheit aber haben es alle Zisterzienser, Dominikaner, Karmeliter, Kapuziner und Jesuiten nicht gebracht. Die Durchsetzung des libertären Geistes in der Menschheit wird vermutlich auch all jenen geschlossenen Zirkeln nicht gelingen, die langsam aber stetig in eine libertär-klösterliche Kultur abdriften.

Noch aber ist die Entscheidung nicht gefallen. Die Anarchisten stehen seit Jahren unverändert vor dem Scheideweg. Solange es Libertäre gibt, die statt dem Prinzip Kloster das Prinzip Gemeinde vorantreiben, bleibt Hoffnung.

»Nichts ist widerwärtiger als die Majorität, denn sie besteht aus wenigen kräftigen Vorgängern, aus Schelmen, die sich akkomodieren, aus Schwachen, die sich assimilieren, und der Masse, die nachtröht, ohne nur im mindesten zu wissen, was sie will.«

- Johann Wolfgang von Goethe -

EINEN MENSCHEN, DER VOR DREIHUNDERT JAHREN behauptet hätte, daß dereinst ein Volk nicht mehr vom gottgewollten König regiert werden würde, hätte man glatt für verrückt erklärt. Die Vorstellung, alle paar Jahre ein paar hundert Leute auszuwählen, die sich zusammenhockten, diskutierten und statt des Monarchen regierten, wäre absurd erschienen. Weil es gegen die Natur des Menschen verstoße und gegen die bewährte Ordnung der Dinge. Man hätte die Verkünder solcher Ideen als gefährliche Aufwiegler verfolgt oder bestenfalls als Utopisten ausgelacht.

Tatsächlich ist all das ja auch geschehen.

Heute indes leben wir nach genau diesem Muster, nennen es »Demokratie« und finden es völlig normal. Wer heute die Rückkehr zur Monarchie fordert, gilt als Idiot.

Wandlung ist möglich

Politische Herrschaft ist nicht Ausdruck des Bösen, sondern eine Form von *Verwaltung*. Diese Verwaltung kann besser oder schlechter organisiert sein. Was dabei ›gut‹ oder ›schlecht‹ ist, hängt von der Perspektive ab, das heißt, von der Frage: *für wen* gut oder schlecht. Untersuchen wir die Frage vom Standpunkt derer, die man allgemein ›das Volk‹ nennt, also unserem: Wie stark kommen wir in der Verwaltung vor?

Früher herrschte ein Einzelner im Namen einer Idee, die sich auf einen Einzelnen berief. Der »einzige Herrscher«, der *Monarch*, betrieb als Vasall, Herzog oder König sein Verwaltungsgeschäft im Namen des »einzigen Gottes«. Die uneingeschränkte Herrschaft eines Einzelnen nennen wir *Autokratie*. Sie brachte *Fremdverwaltung* hervor.

Heute herrschen viele im Namen einer Idee, die sich auf das ganze Volk beruft. Die »vielen Herrscher«, *Polyarchen*, betreiben als Abgeordnete, Minister, Regierungschefs ihr Verwaltungsgeschäft im Namen der Gesamtheit der »mündigen Wahlbürger«. Die eingeschränkte Herrschaft vieler im Namen aller nennen wir *Demokratie*. Sie bringt eine *Stellvertreterverwaltung* hervor.

Gemäß der anarchistischen Idee, die heute noch im Rang einer Utopie steht, herrscht morgen jeder über sich selbst oder, was dasselbe ist, niemand mehr über andere. Die Gesamtheit nicht-herrschender Menschen, *Anarchen*, betreiben als autonome Individuen ihre Verwaltungsgeschäfte in dezentralen Strukturen im Namen ihrer selbst. »Herrschaft« wird durch »Selbstorganisation« ersetzt, einen Zustand, den wir *Akratie* nennen. Sie würde *Selbstverwaltung* hervorbringen.

Somit wäre ein gesellschaftlicher Zustand der Akratie mit der Organisationsstruktur Selbstverwaltung der für das Interesse aller Menschen am weitesten fortgeschrittene Entwicklungszustand.

Es ist verlockend, in solchen Entwicklungssträngen zu denken. Demzufolge gäbe es eine stetige gesellschaftliche Veränderung, die sich im theoretischen *Denkbild* von der Autokratie über die Demokratie zur Akratie entwickelte. Das entspräche in den politischen *Formen* einer Umwandlung von der Monarchie über die Polyarchie zur Anarchie. Die gesellschaftlichen *Strukturen* wechselten von der Fremdverwaltung über Stellvertreterverwaltung zur Selbstverwaltung. Aber das sind nur Theorien – Modellvorstellungen, die zur Orientierung dienen können. Wir wissen, daß es kaum jemals eine ›reine‹ Monarchie gab, und daß auch unsere ›Demokratie‹ ihrer eigenen Idee von ›Volksherrschaft‹ nicht gerecht wird.

Solche Denkmodelle können die Perspektive erweitern und unser Hirn auflockern. Deshalb sind sie aber noch lange nicht Realität, und sie entwickeln sich auch nicht in irgendeiner Weise ›automatisch‹. Kein okkultes* Weltgesetz – weder ein göttliches, ein aufklärerisches, marxistisches oder ein ökologisches – lenkt die Schritte der Menschheit automatisch einem höheren Endziel zu – und natürlich auch kein anarchistisches. Der Entwicklungsstrang Autokratie-Demokratie-Akratie ist eine *Möglichkeit*, die sich aufzeigt. Damit Möglichkeiten zu Wirklichkeiten werden, braucht es ein *Ziel*, einen allgemeinen *Wunsch*, das Ziel zu erreichen und schließlich das *Handeln* von Menschen, um sich diesem Ziel zu nähern.

Alles, was wir aus der Tatsache folgern dürfen, daß das Gros der Menschheit sich von der Autokratie zur Demokratie bewegt hat, ist, daß Wandlung möglich ist. Wie ›absurd‹ die Zielvorstellungen solch einer Wandlung von den Zeitgenossen wahrgenommen werden, ist unerheblich, weil sich auch die politischen, moralischen und gesellschaftlichen Ansichten wandeln können. Nichts ist unbeständiger als der Zeitgeist.

Für überzeugte Libertäre bedeutet dies, sofern sie in solchen Prozessen überhaupt noch eine Rolle spielen wollen, zweierlei: Sie dürfen erstens nicht nur auf das Endziel starren, sondern müssen die Krisen der heutigen Herrschaftsform als Strukturprobleme einer verfehlten Verwaltungsphilosophie verstehen. Zweitens dürfen sie nicht auf die automatische Erfüllung solcher Entwicklungsstränge hoffen; sie müssen etwas dafür *tun*. Das heißt, nach Wegen, Ansätzen und Chancen zu suchen, sich mit besseren Strukturen dort einzubringen, wo die schlechteren Strukturen versagen. Ein Aufspüren von *Krisen* also, das jedoch nur dann Sinn macht, wenn die Libertären außer Kritik auch Alternativen im Gepäck haben.

Mit einem Wort: Die Libertären müßten lernen, *strategisch* zu denken.

Mehrheit, Minderheit, Freiheit

Eines der Strukturprobleme hat der alte Goethe in seinem launischen Eingangszitat angesprochen: Den Fetisch der »Mehrheit«. In der Organisationsform »Demokratie« führt er zu einer endlosen Kette von Funktionsstörungen, die auf der falschen Verwaltungsphilosophie beruhen, Verwaltung mit Herrschaft gleichzusetzen. Diese Gleichsetzung ergibt sich aus der Vorgabe, daß an einem Ort nur eine Gesellschaft bestehen dürfe, und daß diese Gesellschaft möglichst groß sein sollte. Eine solche Gesellschaft *muß* dann folgerichtig für Souveränität, Zentralisierung, Entscheidungshierarchie, Autorität und Nivellierung des Großen Ganzen

sorgen. Dieses »Große Ganze« nennen wir Staat. Und der Staat kann gar nicht anders sein als er ist. Kleinheit und Vielfalt sind für jeden Staat eine Bedrohung. Am besten funktioniert er in Größe und Einfachheit. Da er überall alles für alle gleich bestimmen soll, muß er tendenziell alle Menschen gleichmachen.

Gleichmacherei aber scheint irgendwie nicht der Natur des Menschen zu entsprechen. Jedenfalls hat er sich immer dagegen aufgelehnt. Das hat Veränderungen bewirkt. Diesen Veränderungen trug die Verschiebung der Macht vom König auf das Parlament Rechnung, betraf aber nur die formalen Rahmenbedingungen. Sie war sozusagen eine Lockerung der Strukturen, hinter der nach wie vor dieselbe Idee stand: *die Idee großer Einheiten*.

Wenn diese Idee Grundlage der sozialen Organisation ist, dann ist es nur konsequent, sich die dazu passenden Strukturen zu geben. Demokratie wäre dazu eher ungeeignet. Eine wohlwollende Monarchie, eine Diktatur oder Tyrannei mit »guten Absichten« wäre ihr dann eigentlich vorzuziehen. Gegen die aber haben sich die Menschen immer wieder aufgelehnt. Offenbar werden Vereinheitlichung, Zentralismus, Kontrolle, Befehl und Unterdrückung als unangenehm empfunden.

Es stellt sich also die entscheidende Frage, ob die Idee großer Einheiten überhaupt eine dem Menschen angemessene Idee ist. Ist der moderne Nationalstaat nicht ein Anachronismus und die Herausbildung von Supermächten vielleicht seine schwachsinnigste Krönung?

Im Grunde sind moderne Demokratien verkorkste Zwitter. In ihr stimmen Idee und Struktur nicht überein. Entweder ist die große Einheit das dem Menschen gemäße Ideal, dann ist der parlamentarische Pluralismus* *nicht mehr* die richtige Form, weil er zu frei ist. Oder aber die Vielfalt kleinerer Einheiten entspricht den Bedürfnissen des Menschen, dann ist die heutige Demokratie *noch nicht* die richtige Form, weil sie zu unfrei ist. Sie steht in ihrer Philosophie zwischen Bevormundung und Autonomie, in ihrer Struktur zwischen Zentralismus und Föderation, in ihrer Verwaltung zwischen Befehl und Selbstorganisation.

Anarchisten gehen anders vor: Sie setzen Verwaltung nicht mit Herrschaft gleich und vermuten, daß eine Selbstverwaltung ohne Fremdbestimmung motivierend wirkt. Dem Problem der Konsensfindung in der Vielfalt begegnen sie mit einer Entflechtung der Gesellschaft. Einen möglichen Effektivitätsverlust bei Wegfall von Hierarchie wollen sie durch eine leistungsfähige horizontale Vernetzung ausgleichen, die auf freiwilliger Autorität beruht. Die meisten sozialen Steuerungsprobleme halten sie für hausgemacht, weil staatliche Gesellschaften angesichts ihrer Größe und ihres Anspruches nicht auf die Mechanismen einer *Selbststeuerung von Systemen* vertrauen dürfen. Deshalb ist der gesamte anarchistische Gesellschaftsentwurf darauf ausgerichtet, diese Selbststeuerung möglich zu machen, indem sie Größe und Struktur der Gesellschaft(en) verändert.

Wie aber geht die staatliche Gesellschaft mit diesem Dilemma um?

Mit der *Herrschaft der Mehrheiten* – einem denkbar faulen Kompromiß, der haargenau da steht, wo auch die moderne Demokratie steht: zwischen Bevormundung und Autonomie. Ganz ohne Zweifel ist Mehrheits Herrschaft keine saubere Lösung. Sie ist in der Praxis gewiß weniger schlecht und weniger willkürlich als die Despotie eines Einzelnen – aber natürlich wird auch eine falsche Entscheidung nicht dadurch richtiger, daß viele Trottel sie durchgesetzt haben. Selbstverständlich gibt es in riesigen Gesellschaften auch immer riesige Min-

derheiten, deren Interessen unter den Tisch fallen. Und wie Goethe so treffend beobachtet hat, führt das Regiment der Majorität ja nicht etwa dazu, daß es keine einzelnen Herrscher mehr gäbe. Die gibt es nach wie vor, nur sind sie jetzt gezwungen, ihre persönlichen Interessen mit der Hilfe von Mehrheiten durchzusetzen. Daß sie diese Mehrheiten vor allem auch aus der dumpfen, ideenlosen Masse rekrutieren, brauchen wir nicht erst beim deutschen Dichturfürsten nachzulesen, das kennen wir aus eigener Anschauung zur Genüge.

Auf diese Schwächen der Mehrheits Herrschaft gibt es grundsätzlich zwei Antworten. Die elitistische* Antwort verachtet die Mehrheit, pfeift auf die Masse und fordert die Herrschaft der Klugen, Starken, Guten, Erleuchteten oder sittlich Reifen. Die anarchistische Antwort macht Mehrheiten überflüssig, pfeift auf die Herrschaft und fordert die Chance von Klugheit, Stärke, Güte, Erkenntnis und sittlicher Reife für alle. Demokraten haben keine Antwort, sie improvisieren.

Wie aber kann das Gewicht der Mehrheit überflüssig werden?

Indem die Strukturen abgelöst werden, die Mehrheitsentscheidungen erfordern. Wie das im Detail funktionieren soll, haben wir bereits erfahren. An dieser Stelle sollen uns nur folgende Überlegungen interessieren:

Was eine ›richtige‹ und eine ›falsche‹ Entscheidung ist, darüber gehen die Meinungen der Menschen stets auseinander. Je größer eine Gesellschaft ist, desto mehr Menschen, desto mehr Meinungen, desto schwieriger ein Konsens, desto größer die unterdrückten Minderheiten, desto schwieriger das individuelle Ausweichen vor einer als ›falsch‹ empfundenen Entscheidung. Je vielfältiger eine Gesellschaft ist, je kleiner und autonomer ihre Einheiten, desto einfacher ein Konsens, desto geringer die unterdrückten Minderheiten, desto leichter, sich zu entziehen und sich einer anderen Gesellschaft anzuschließen, deren Entscheidungen als ›richtig‹ empfunden werden. Die allermeisten politischen Konflikte, mit denen sich heute das parlamentarische Krisenmanagement herumschlagen muß, erwachsen überhaupt erst aus dem merkwürdigen Anspruch, daß wenige Menschen für alle Menschen entscheiden müssen. Dies ergibt sich direkt aus dem Absolutheitsanspruch jeder Staatsphilosophie. Die Folge ist Herrschaft, ihre notwendige Konsequenz Konzentration. Entflechtung hingegen baut die Notwendigkeit der Herrschaft ab und löst neunzig Prozent aller Fragen dezentral, auf der jeweils untersten Ebene. Es verbleibt eine Restgröße.

Diese Restprobleme aber, für die überregionale und allgemeinverbindliche Entscheidungen nötig bleiben, sind weniger als man gemeinhin glaubt. Auch zu deren Entscheidung haben wir hierarchieärmere Modelle kennengelernt, die eine befriedigende Lösungsfindung versprechen. Auch in ihnen kann es in letzter Konsequenz durchaus einmal zu einem Mehrheitsentscheid kommen. Der bliebe jedoch die Ausnahme und wäre nicht mehr mit der gleichmacherischen Abstimmungsroutine unserer heutigen Parlamentsmaschinerie zu vergleichen. Deren Mehrheiten sind von *Parteitaktik* bestimmt, während es sich hier um die direkte Entscheidung der *Menschen* handelte, die sich zuvor ausführlich mit einem Problem auseinandergesetzt hätten.

Ein Blick auf die Gesetzesvorlagen in National- oder Länderparlamenten zeigt, wie viele Dinge in den Zentren der Macht behandelt und entschieden werden, die eigentlich nicht dort hingehören. Zu dieser Einsicht braucht man gar nicht erst in den Dschungel der Brüsseler Europabürokratie mit ihren kontinentalen Weichkäseverordnungen und Bananenmaßvor-

schriften vorzudringen: Überall führt der Souveränitätsanspruch politischer Großgebilde dazu, sich dem Aufbau eines endlosen Regelwerks zu widmen, das bei autonomen Kleingebilden gar nicht nötig wäre. In diesem Fall ist es in der Politik wie in der Natur: Jedes zentrale Eingreifen – sei es nun ›Regieren‹ oder ›Umweltmanagement‹ – verhindert auf Dauer die Herausbildung der Mechanismen einer *Selbststeuerung*, die in allen kleinen, organischen Einheiten angelegt sind.

Wir Europäer sind derzeit Zeugen für den grandiosen Unfug, der in dieser Hinsicht getrieben wird: Dem rückwärtsgewandten Modell der kommenden Supermacht Europa. Nichts wurde offenbar aus dem Kollaps der Supermacht Sowjetunion gelernt. Die Dauerkrise der Supermacht USA wird beharrlich ignoriert. Das regelmäßige Versagen von Steuermechanismen in zentralen Großgebilden ist mittlerweile *das* beherrschende Thema von Ökonomie, Physik, Philosophie, Ökologie und Gesellschaftswissenschaften. Nur bei den Politikern hat sich das noch nicht herumgesprochen. Die versuchen nach wie vor, die Wohlstandsfestung Europa mit dem Instrumentarium von vorgestern gegen die Herausforderungen von morgen abzuschotten. Die Massen, die man für die entsprechenden Mehrheitsentscheidungen braucht, lassen sich noch allemal leicht mit dem Hinweis darauf ködern, daß nun in Europa endlich die Grenzen fallen ... Während allüberall das bürokratische Regelwerk wächst und rundherum ein Festungswall entsteht.

Den Hebel ansetzen

Soviel zum Knirschen im Getriebe der heute üblichen Herrschaftsform. Es kommt also von den Strukturproblemen, die eine falsche Verwaltungsphilosophie mit sich bringt? Na schön. Aber das Getriebe funktioniert trotzdem. Was ist also mit den genannten Krisen? Könnten Menschen, die andere Strukturen wollen, hier irgendwo den Hebel ansetzen?

Da wir schon von Hebeln reden, bietet sich zu dieser Frage das anschauliche Modell des Pendels an: Die sozialen Wünsche, die die Verschiebung der Gesellschaft von der Autokratie zur Demokratie bewirkt haben, sind diffus, aber benennbar: Selbstwertgefühl, Freiheit, Wohlstand, Selbstbestimmung, soziale Gerechtigkeit, Eigenverantwortung, Individualität, Gemeinschaftsgefühl. Diese Kräfte sind offenbar in der Menschheit stets vorhanden. Sie lassen sich politisch, religiös oder weltanschaulich nicht eindeutig zuordnen. Sie sind allesamt aber auch Bestandteile einer libertären Ethik, und nach wie vor sind sie wirksam. Ihnen gegenüber gibt es den Wunsch nach Anpassung, Herrschaft, Privilegien, Hierarchie, Unterordnung, Befehl und Gehorsam. Auch diese Kräfte scheinen ständig präsent zu sein. Sie lassen sich politisch, religiös und weltanschaulich schon eher zuordnen und gehören selbstverständlich nicht zur libertären Philosophie. Ihr Wirken in der Gesellschaft ist viel stärker an eine Interessenlage von Menschengruppen gebunden, die Vorteile aus ihnen ziehen. Zeitweise gelingt es den Herrschenden, die Beherrschten glauben zu machen, solche Zustände wären auch zu ihrem Besten.

In der Menschheit gibt es demnach ein freiheitliches Potential, angetrieben von spezifischen Wunschkräften. Diese liegen im Widerstreit mit autoritären Wunschkräften. Zwischen diesen Kräftepolen bewegt sich die Gesellschaft mitsamt ihren sozialen Strukturen. Dabei sind *Pendelbewegungen* zu beobachten, aber auch *Verschiebungen*. In Deutschland war die

Entwicklung vom Kaiserreich zur Demokratie eine klare Verschiebung, der Übergang von der Ära Adenauer zur Ära Brandt und zurück zur Ära Kohl waren eher Pendelschwingungen. Soziale Bewegungen versuchen dabei, den Pendelschwung in eine dauerhafte Verschiebung zu verwandeln. Dabei können sie die Kraft des Pendels ausnutzen, um das Feld ihrer Wunschkräfte zu verstärken.

Solche ›Wunschkräfte‹ sind nicht angeboren und schneien nicht vom Himmel; sie haben überwiegend gesellschaftliche Ursachen. Das bedeutet, sie sind veränderbar beziehungsweise mobilisierbar. Freiheitliche Sozialbewegungen können also grundsätzlich Einfluß auf das freiheitliche Potential nehmen.

Für solch eine Einflußnahme gibt es günstige und weniger günstige Phasen. Sie werden bestimmt vom Grad der allgemeinen Verunsicherung, von der Qualität der Alternative und von der momentanen Schwäche der Gegenkräfte. Mit anderen Worten: Wenn die Menschen unzufrieden sind, die freiheitlichen Gegenmodelle weit entwickelt und der Staat eine Machtkrise zeigt, ist die Situation günstig für eine soziale Verschiebung. Wir kennen das bereits – für den Sommer 1936 hatten wir das ›Revolution‹ genannt.

Ein Szenario

Man darf wohl sagen, daß in der Ersten Welt* und ganz besonders in der Bundesrepublik die allermeisten Menschen gut versorgt sind. Sie sind satt und bekleidet, dürfen sich äußern, frei bewegen, können überall Ablenkung und Unterhaltung kaufen und auf Teufelkomma konsumieren. Dennoch sind nur wenige Menschen zufrieden. Wohl kaum, weil sie den Drang verspüren, noch mehr zu konsumieren – oft sogar aus dem gegenteiligen Gefühl heraus: dem Überdruß am Überfluß. Es gibt einen Ekel an der Gesellschaft, eine Abscheu vor der inhaltsleeren Einöde des Alltags. Das Leben gleicht einer gigantischen Arbeitsmaschine, alles Wichtige ist bereits entschieden, alles Wesentliche bereits geregelt. Und selbst die Ersatzfreuden werden immer kostspieliger und bieten immer weniger Befriedigung. Enttäuschender Schrott und vorfabrizierte Abenteuer stehen zum Verkauf, alle mit dem schalen Nachgeschmack des Massenhaften, Künstlichen und Falschen.

Ein solcher Hintergrund ist für die Schwankungen des Gesellschaftspendels genauso brisant wie es Hunger und Elend der Arbeiter im neunzehnten Jahrhundert waren.

Im Moment schlägt dieses Pendel in die rechte Ecke aus: neokonservativ bis nationalchauvinistisch. Links ist lächerlich, Utopien sind obsolet, Alternativler, Ökos und Müslis absolut *out*. Das irritiert viele Libertäre und macht sie mutlos. Viele treibt es gar in zweifelhafte Nachhol-Karrieren, die dem Idealtypus der jetzigen Mainstream-Gesellschaft besser entsprechen: dem erfolgreichen *Yuppie*. Aber auch der entpuppt sich rasch als ein leerer Modetrend.

So entmutigend dies alles klingen mag: es gibt für die Libertären zur Resignation eigentlich keinen Grund. Gewiß, sie sind tatsächlich im Moment keine Trendsetter, sie sind sozusagen völlig ›unmodern‹. Aber was bedeutet das? Sind sie die belächelten Fossilien von vorgestern oder schon die Vorboten des Trends von übermorgen?

Denken wir zurück an den Pariser Mai und betrachten ihn durch die Brille der ›Pendeltheorie‹: Die vierziger und fünfziger Jahre waren von ähnlichen Idealen geprägt wie die achtziger und die neunziger: Fleißig, karrierebewußt und angepaßt wurde damals der ›Aufbau‹

betrieben. Heraus kamen gesellschaftliche Verödung, städtebauliche Katastrophen, kulturelle Verarmung und ein allgemeines Unbehagen, gegen das auch der gesteigerte Konsum nicht mehr lange half. Am Ende standen relativ wohlhabende Menschen, die an ihrer Gesellschaft zu zweifeln begannen – bis hin zum kulturellen Ekel. Das Pendel schwang um. Die 60er und frühen 70er Jahre bescherten uns eine diffuse Suche nach Gruppe, Gemeinschaft, Geborgenheit, Solidarität – kurz: nach Alternativen. Die Hippie- und Studentenbewegung waren Ausdruck dieser gesamtgesellschaftlichen Suche, die Millionen von Menschen erfaßte und nirgendwo eine Antwort fand.

Nur Anhänger einer mechanistischen Geschichtsauffassung werden glauben, daß sich nun alles genauso wiederholen würde. Aber es spricht einiges dafür, daß die Schicht von Menschen, die derzeit noch dem konservativen Zeitgeistideal anhängt, auch nicht auf ewig von ihrer Illusion zehren können. Gerade die Yuppie-Generation ist größtenteils hochqualifiziert und durchaus intelligent. Irgendwann werden immer mehr von ihnen feststellen, daß das Leben doch wohl noch mehr zu bieten haben müßte. Daß es keinen Sinn macht, sich jahrelang für ein schnelles Auto zu verschulden, mit dem man dann täglich im Stau steht ... Daß das, was man für die Zahlen auf dem Kontoauszug kriegt, immer weniger wert ist ... Daß das Dasein im Urlaubssilo sich nur noch durchs Klima vom Dasein im Silo ›daheim‹ unterscheidet ... Daß das durchorganisierte und vorstrukturierte Leben keine Abenteuer gleich welcher Art mehr bietet ..., und so weiter. Kurz: daß alles doch recht eigentlich total öde und hübsch sinnlos ist. Der Geruch von Karriere, Freiheit und Coolness könnte sich am Ende als eine Illusion herausstellen, die die Werbeindustrie erfolgreich und massenhaft zu verkaufen wußte: Krawattennadel, Parfüm und Haargel. Solche Prozesse kollektiver Ernüchterung können generationsbedingt leicht mit der individuellen Midlife-crisis eines jeden Einzelnen zusammenfallen, was die allgemeine Wirkung nur verstärken dürfte und ihr Auftreten in den nächsten zehn, zwanzig Jahren wahrscheinlich macht.

Nun braucht eine solche Sinnkrise nur noch mit massiven Erschütterungen in Weltpolitik und -ökonomie zusammentreffen – und schon würde aus dem persönlichen Weltschmerz urplötzlich ein tiefer Zweifel am gesamten System. Ganze Bevölkerungsschichten dürften dann in bodenlose Wertekrisen hineinpurzeln, ihre nutzlosen Kreditkarten in Händen halten und staunen. Niemand kann solche Ereignisse voraussagen, und wir haben im geschichtlichen Teil gesehen, daß Krisensituationen meistens kommen, ohne sich vorher anzumelden. Aber solche Konstellationen sind passiert, passieren heute und werden wieder passieren. Spekulative Szenarien dieser Art gibt es viele: etwa ein internationaler »Dominoeffekt« unter Banken nach dem von Fachleuten erwarteten Bankrott der US-Sparkassen oder die Verschärfung des Nord-Süd-Konflikts. Vielleicht die Zinsverweigerung eines quasi-bankrotten Drittweltlandes, die forcierte Massenflucht der Armen in die Metropolen der Reichen oder ein Scheitern des kapitalistischen Umbaus der Länder des Ostens.

Gewiß ist das alles Spekulation. Es handelt sich bei diesem Szenario weder um die Geburtsstunde einer Klassentheorie der Yuppies, noch um eine jener zweiseitigen »Katastrophentheorien«. Seine Aussage ist viel bescheidener: Unsere Gesellschaft wird nicht so bleiben wie sie ist, sie wird Erschütterungen erleben. Unser ›Wohlstand‹ ist hohl, unsere ›Sicherheit‹ in jeder Hinsicht erlogen und unser Sozialsystem auf Schulden gegründet. Das

Pendel wird zurückschwingen, und es gibt Dutzende möglicher Konstellationen, die eintreten können, um einen solchen Prozeß auszulösen und zu beschleunigen.

Was aber würde dann passieren?

Es ist bekannt, daß das System flexibel und klug auf Krisen zu reagieren versteht und ungeahnte Integrationskräfte freisetzen kann. Aber je tiefer die Krise, desto schwieriger eine Gegensteuerung, desto größer die Chance, Alternativen durchzusetzen. Viele Libertäre glauben jedoch, daß eine solche Krise quasi automatisch zu emanzipatorischen Modellen führen würde. Das ist nicht anzunehmen. Ebensogut kann sie in Resignation oder einen Krieg münden, zu einer neuen Religion werden, zu esoterischem Tralala, zu einer vermarktbareren Mode oder zu einer zeitgemäßen Spielart des Faschismus. Dafür, daß sie im libertären Sinne befreiend würde, müßte vorher eine Menge passieren. Automatisch geschieht das nicht.

In dem Moment, wo sich eine »schweigende Mehrheit« verunsichert nach Alternativen umschaute, müßten auch welche da sein. Nicht in Köpfen oder Büchern, sondern im realen Leben. Alternativen, die nicht erst in diesem Moment aus dem Hut gezaubert werden, sondern schon lange existieren und sich bewährt haben. Sie müßten den Menschen geläufig sein und ein gewisses Vertrauen erwecken. Nur dann bestünde die Chance, daß sich Millionen von Menschen – und nicht nur die Minderheiten in den Nischen – plötzlich solchen Alternativen zuwenden und sich ihnen anschließen. Und sei es auch ohne glühende Überzeugung, als Mitläufer oder aus purer Verzweiflung.

Das wäre die große Stunde von Strukturen, wie wir sie im modernen Projektanarchismus kennengelernt haben – der Augenblick, wo sich seine Wurzelwerke zu bewähren hätten und sich auch aktiv handelnd als revolutionierende Kraft einbringen könnten.

Es könnte also sein, daß die Libertären nicht die Fossilien von vorgestern sind, sondern Vorreiter des Trends von übermorgen. Aber Halt, das war ein Szenario, keine Realität! Stünden die Libertären in ihrem heutigen Zustand einer solchen Gesellschaftskrise gegenüber, wären sie vermutlich genauso hilflos wie 1989 beim Bankrott der DDR. Der war eine jener unvorhergesehenen, plötzlichen und großen Möglichkeiten, zu deren Nutzung aber weder ein Konzept, noch Strukturen, noch irgendwelche nennenswerten Alternativen zur Hand waren. Alles, was die Libertären damals bieten konnten, waren ein paar launische Kommentare in ihrer Presse, die außer ihnen kaum jemand liest.

Wie gesagt: Es gibt Gelegenheiten, den Hebel anzusetzen. Man müßte nur einen Hebel haben!

Im Grunde steht der Anarchismus heute wieder da, wo er zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts schon einmal stand. Während sich das Gros der Bewegung in perspektivlose Abwehrkämpfe verheddert, entwickelt sich zaghafte eine konstruktiv-subversive Alternative, die aber noch keineswegs akzeptiert, vermutlich noch nicht einmal gänzlich verstanden wurde. Ohne solche Alternativmodelle jedoch ist ein Übergang von der Demokratie zur Akratie kaum vorstellbar.

»Der eine fragt: Was kommt danach?
 Der andre fragt nur: Ist es recht?
 Und also unterscheidet sich
 Der Freie von dem Knecht.«

- Theodor Storm -

NEHMEN SIE EINMAL IHREN GLOBUS ZUR HAND und legen Sie ein Blatt Papier darauf. Jetzt wissen Sie, wie dick die Luftschicht ist, in der Menschen atmen können. Schauen Sie sich nun an, auf welchen Teilen der Erdoberfläche menschliches Leben möglich ist. Wenn Sie alle Meere, Wüsten, Polarregionen, Karststeppen und Hochgebirgslandschaften schwarz einfärben würden, blieben nurmehr lächerlich schmale Randgebiete in grün und braun übrig. Stellen Sie sich als nächstes vor, daß sich auf diesem bißchen Platz ein Lebewesen namens Mensch derart züchtig vermehrt, daß es alle paar Generationen seinen Bestand verdoppelt. Es frißt den Pflanzenbewuchs und den Tierbestand, reißt den Boden auf, verbrennt alles was brennbar ist und erzeugt dabei enorme Mengen giftiger Gase. Schon jetzt bekommt es Schwierigkeiten beim Luftholen. Dieses Lebewesen hat die Gabe zu denken, aber es denkt falsch. Seine wichtigste Philosophie scheint in einem Wort zu bestehen: Wachstum. Es ist dabei, sich auf dieselbe Art und Weise zu vernichten wie eine wildwuchernde Bakterienkultur in der Nährlösung eines abgeschlossenen Gastiegels.

Legen Sie nun einen Bleistift auf Ihren Globus. Würde um diese Weltkugel ein Satellit kreisen, müßte er in den Stift hineinrasen. Nun haben Sie einen Begriff von den Dimensionen, die der Mensch als »Vorstoß in den Weltraum« bezeichnet. Vielleicht besitzen Sie einen Leuchtglobus? Betrachten Sie ihn einmal in der Nacht aus so großer Entfernung, daß Sie ihn nur noch als kleinen, leuchtenden Punkt wahrnehmen. Nehmen Sie sich ruhig Zeit, und schauen Sie genau hin.

Nach all diesen Übungen haben Sie vielleicht die richtige Perspektive, um über die wichtigen Dinge des Lebens nachzudenken.

Eine Frage der Perspektive

Macht es aus dieser Perspektive eigentlich noch Sinn, sich mit der Frage zu beschäftigen, wie diese sechs Milliarden vermehrungssüchtiger Kreaturen ihr soziales Leben organisieren? Ob sie sich nun gegenseitig beherrschen oder nicht – was macht das für einen Unterschied? Ob horizontal und dezentral vernetzt oder hierarchisch-autoritär unterjocht – ist das nicht egal?

Die Antwort auf beide Fragen lautet: Es *macht* Sinn, sich mit der Frage der sozialen Organisation zu beschäftigen, und es *macht* einen Unterschied, wie diese Organisation aussieht. Denn die Ursache der katastrophalen Wirkungen jenes Lebewesens liegt in seinem Sozialverhalten. Und man weiß, daß es in der Lage ist, sein Sozialverhalten zu verändern.

All das ist eine Frage der Perspektive.

Wir betrachten schließlich keine Bakterienkultur im Glas, sondern uns selbst auf dem real existierenden Globus, dem einzigen, den wir haben. Wir gehören zu dieser Spezies, und wir würden gerne weiterleben – als Individuum und als Gattung. Diese Perspektive der unentrinnbar Betroffenen sollte Grund genug sein, der Frage nachzugehen, ob ein anderes Sozialverhalten die Möglichkeit böte, dem kollektiven Selbstmord zu entgehen.

Sanftes Chaos, brutales Chaos

Das Überleben der Menschheit hängt gewiß nicht davon ab, wie weit sie einer politischen Bewegung Gehör schenkt, die die soziale Tradition des Anarchismus vertritt. Es geht um Wichtigeres, nämlich um die Grundregeln sozialen Verhaltens und die Steuermechanismen, nach denen komplexe Zusammenhänge funktionieren. Deshalb lautete unsere Ausgangsfrage, ob die Zukunft *an-archisch* sei – nicht anarchistisch.

Ohne in die Gefahr ideologischer Argumentation zu geraten, darf wohl gesagt werden, daß in der Natur überall Mechanismen der *Selbststeuerung* am Werk sind. In ihr scheint sich alles, man möchte fast sagen, »von alleine« zu regeln. Diese etwas hilflose Art, uns auszudrücken, zeigt, daß wir nicht genau wissen, *wie* sich diese Natur selbst reguliert. Es fällt uns nicht ins Auge, weil wir keinen Blick dafür haben. Unser Blick ist geschärft fürs Große, Augenfällige; er erkennt simple Strukturen, die uns geläufig sind; auffällige Zentren etwa, eindeutig hierarchische Beziehungen wie Ursache und Wirkung, Befehl und Gehorsam. Natur aber scheint so simpel nicht aufgebaut zu sein.

Wenn hier von »Natur« die Rede ist, dann gilt das für die Gesamtheit des Planeten ebenso wie für die Interaktion zwischen verschiedenen Arten, innerhalb einer Art, zwischen einzelnen Populationen* und innerhalb einer jeden Population. Also auch für das soziale Zusammenleben in Gruppen. Seit den aufsehenerregenden Erkenntnissen des Biosphärenforschers *James Lovelock* oder der Mikrobiologin *Lynn Margulis* sind wir um die überaus interessante »Gaia-Hypothese« bereichert, die das Zusammenwirken »interaktiver Netzwerke« selbst zwischen organischer und anorganischer Natur erforscht. Das sind Zusammenhänge, die wir noch viel weniger verstehen.

Was immer der Mensch nicht recht versteht, nennt er Chaos.

Relativ leicht zu verstehen aber ist diese simple Tatsache: Nirgendwo in der Natur gibt es einen Zentralismus großer Einheiten. Kein Tier und keine Gattung wirkt über den Kreis hinaus, in dem es lebt. Selbst die Hierarchien im Tierreich sind räumlich eng begrenzt und »erworben«: durch tatsächlich anerkannte Autorität, das heißt, anderen überlegene Fähigkeiten und Kräfte. Kein Tier »herrscht«, weil es von edler Geburt ist, reich, oder gestützt von Lobbies, Medien, Rhetorik oder Polizei. Kein Tier besitzt Autorität außerhalb seiner eigenen überschaubaren sozialen Welt. Weder ein Tier noch eine Tiergruppe noch eine biologische Art ist »angetreten, um zu herrschen«. Kein Tier greift steuernd in den Gesamtmechanismus der Natur ein, konzentriert Macht, zentralisiert Strukturen oder strebt eine wie auch immer geartete Gesamtautorität über alles andere an. Ausgenommen der Mensch.

Die Natur kennt all das: Kooperation und Konkurrenz, Tausch, Diebstahl und Geschenk, Verdrängungskampf und gegenseitige Hilfe, Hierarchie, Solidarität und Freiräume – und all das steht miteinander in irgendwelchen für uns schwer verständlichen Wechselbeziehungen. Natur ist dabei nicht zentralistisch, sondern dezentral. Natur ist nicht durch Hierarchien ver-

bunden, sondern interaktiv vernetzt. Sie gehorcht keinem Weltgesetz, sie regelt sich selbst, und zwar mit großem Erfolg. Sie funktioniert trotz ihrer Größe, Vielfalt und organischer Abhängigkeit hervorragend.

Eine »Unordnung«, die so komplex ist, daß wir sie nicht verstehen, aber dennoch gut funktioniert, hatten wir *sanftes Chaos* getauft.

Die soziale Organisation, die sich der Mensch gegeben hat, ist, wie wir wissen, anders strukturiert. In ihr sind zwar auch alle widerstreitenden Kräfte von Hierarchie und Anarchie angelegt, aber bisher haben sich stets die ersteren durchgesetzt. Das Lebewesen Mensch ist gesellschaftlich völlig anders gestrickt als die Natur. Seine Strukturen streben nach Vereinheitlichung, Konzentration, Zentralisierung, Souveränität, Hierarchie und Macht. Alles wird tendenziell einem Prinzip untergeordnet, oder, biblischer ausgedrückt:

Der Mensch macht sich die Erde untertan. Dabei macht er sie kaputt.

Hierarchisch-zentralistische Organisationsstrukturen sind zerstörerisch. Ihr Interaktionsprinzip zwischen Individuen und Gruppen ist Kampf und Unterwerfung, im Extremfall Tötung; ihre Ideologie ist Expansion, ihr Ziel Gesamtherrschaft. Bitte, es geht hier nicht um den Brunftkampf zweier Hirsche oder den Kampf um Nahrung zwischen zwei Rudeln Wölfe. Das entspräche dem Degenduell zweier eifersüchtiger Männer oder den Hungerrevolten andalusischer Tagelöhner von 1840. Es geht um das *Prinzip*, das der menschlichen Organisation und seinem Sozialverhalten zugrunde liegt. Und hierbei hat sich unterm Strich beim Menschen recht ungebremst das Herrschaftsprinzip durchgesetzt.

Dieses herrschaftsgeprägte, hierarchisch organisierte Sozialverhalten macht sich mit all seinen Auswirkungen massiv auf der Erde bemerkbar. Es dringt in die Kreisläufe der Natur ein, zerstört die unverstandenen Mechanismen der Selbstregulierung und versagt mit schrecklichen Folgen auch innerhalb der eigenen Gattung. Weder ist der Mensch unter seinesgleichen mit sich selbst zufrieden, noch könnte die Natur, wäre sie ein denkendes Wesen, zufrieden mit dem Menschen sein. Das System, nach dem die Menschheit lebt, funktioniert einfach nicht gut.

Eine »Unordnung« die Fehlfunktionen und Katastrophen erzeugt, also schlecht funktioniert, hatten wir als *brutales Chaos* bezeichnet.

Diese Überlegungen stützen die Annahme, daß die Idee der Herrschaft über die Natur und die Idee der Herrschaft über den Menschen gleiche Wurzeln haben. Irgendwo sind da die Weichen falsch gestellt worden. Aber verglichen wir da nicht Birnen und Äpfel? »Natur« und »menschliche Gesellschaft« sind doch nicht dasselbe.

Das stimmt. Deshalb wäre es erstens falsch zu sagen, Menschen müßten sich benehmen wie die Piranhas oder organisieren wie die Ameisen. Schließlich kann der Mensch denken, reflektieren, handeln und sich ändern. Viel weniger als ein Tier ist er Sklave seiner Instinkte und Triebe – übrigens ist vielleicht gerade das sein Problem: daß er mit dieser Freiheit noch nicht umgehen kann. Deshalb kann zweitens Natur sehr wohl *an-archisch* sein, nicht aber *anarchistisch*, denn das ist eine Lebensphilosophie aus den Köpfen von Menschen. Dennoch haben menschliche Gesellschaft und Natur etwas miteinander zu tun: Gesellschaft findet in der Natur statt, sie ist Teil von ihr, beide bedingen sich gegenseitig.

Wenn aber Natur gut funktioniert und menschliche Gesellschaft schlecht funktioniert, kann es nicht falsch sein, Vergleiche anzustellen und hieraus Schlüsse zu ziehen.

Der naheliegendste Schluß wäre, daß der Mensch sich endlich bemühte, die Funktionsweisen des sanften Chaos zu verstehen und von diesen Strukturen soviel zu lernen, daß sie auf soziale Systeme anwendbar würden. Hierarchisch gesteuerte Systeme müßten durch anarchisch gesteuerte Systeme ersetzt werden – sonst steht zu vermuten, daß das Gesamtsystem zusammenbricht. Mit anderen Worten: Der Mensch ist dazu verurteilt, im Einklang mit der Natur leben zu lernen – andernfalls wird er nicht überleben. Das ist kein Umweltschutz, sondern eine Revolution des Denkens.

Welche Auswirkungen hätte das auf das gesellschaftliche und politische Leben des Menschen?

Vom ›System Natur‹ zum ›System Gesellschaft‹

Natur und Gesellschaft sind nicht gleichzusetzen. Der Mensch braucht »die Natur« auch nicht zu romantisieren oder betend vor ihr niederzuknien. Es wäre schon genug, wenn er versuchte, ganz nüchtern und sachlich von den Strukturen der Natur zu profitieren.

Was nun die gesellschaftspolitischen Systeme angeht, zu denen ja auch der Anarchismus zählt, so gibt es in diesem Zusammenhang eine erstaunliche Beobachtung zu machen. Freiheitliche Bewegungen sind ja nicht aus dem Konflikt Mensch/Natur entstanden, sondern aus dem Konflikt Mensch/Mensch. Anarchismus kam nicht als Ökophilosophie auf die Welt, sondern als Schrei nach sozialer Gerechtigkeit und Befreiung: Es ging um Brot, Arbeit und weniger Prügel. Am Anfang war der Zorn – Ziel und Triebkraft aber wurde die Suche nach *Freiheit*. Sie, und nicht Natur, ist der anarchistische Zentralbegriff.

Auf der Suche nach konkreten Formen der Freiheit hat der Anarchismus in hundertfünfzig Jahren Modelle entwickelt, die diesem Ziel gerecht werden sollen. Gewisse Strukturen wurden dabei als untauglich verworfen, andere haben sich als tauglicher erwiesen. Wenn man sich nun diese ›*freiheitstauglichen*‹ Strukturen genauer ansieht und benennt, ergibt sich eine frappierende Übereinstimmung mit jenen, die die moderne Wissenschaft und Philosophie heute als ›*naturtauglich*‹ erkannt hat. Diese Analogie ist uns schon wiederholt begegnet: Dezentralität, Vernetzung, Interaktion, Horizontalität, Selbstregulierung, kleine Einheiten, gegenseitige Hilfe, natürliche Autorität, Kollektivität – all das sind Strukturbegriffe und Organisationsformen, die sowohl auf die Natur als auch auf die von Anarchisten favorisierte soziale Organisation anwendbar sind.

Das bedeutet nicht, Anarchie und Natur seien identisch. Man ist lediglich mit zwei verschiedenen Arbeitshypothesen* zu ähnlichen Ergebnissen gekommen. Wenn sich solche Strukturen aber auf dieser Erde im ›System Natur‹ bekanntermaßen als wirksam, leistungsfähig und anpassungsaktiv erwiesen haben, so dürfen diese Erwartungen auch an analoge* Strukturen im ›System Gesellschaft‹ gestellt werden.

Allein deswegen ist Anarchie aber noch nicht ›ökologisch‹. Ohne Frage könnte man auch in hierarchiefreier Selbstverwaltung die Natur zerstören. Erst, wenn diese Strukturen konkret umgesetzt wären, ergäbe sich eine Gesellschaftsform, die ökologischen Notwendigkeiten weit mehr entspräche als die gegenwärtigen. Zum Tragen kämen sie erst, wenn sie mit

einer entsprechenden Ethik ausgestattet global wirken könnten. Anarchie ist demnach nicht Ökologie, sondern schafft günstige Voraussetzungen zu deren Anwendung.

Anarchie: mehr als Überleben

Der Zustand der Menschheit auf diesem Planeten ist so bedrohlich geworden, daß jede Panikmache falsch wäre. Panik wird dem Ernst der Situation nicht gerecht; besonnenes Handeln schon eher.

Für die Menschheit geht es ums Überleben. Dafür braucht sie ganz offensichtlich andere Strukturen. Weder Umweltschutz, noch seine Extremform ›Ökodiktatur‹ sind auf Dauer mit der Natur kompatibel, weil sie deren Formen nicht begriffen haben und ihr nicht entsprechen.

Der Anarchismus aber will mehr als das bloße Überleben. Er hat sich nie mit der Sicherung der physischen Existenz des Menschen zufriedengegeben, deshalb ist er ja entstanden. Er wollte stets ein *besseres* Leben: frei, erfüllt, autonom, selbstbestimmt, lustvoll und menschenwürdig.

Diese beiden Interessen könnten angesichts der ökologischen und ökonomischen Sackgassen, in denen wir uns befinden, zusammenkommen. Die Menschheit braucht praktikable Überlebensstrategien: eine andere Art des Wirtschaftens, der Arbeitsteilung und der Arbeitsethik. Eine andere gesellschaftliche Organisationsstruktur, ein anderes Sozialverhalten. Und vor allem eine andere Ethik. Aber kaum jemand hat über radikal andere Modelle nachgedacht. Zum Beispiel, wie in einer Vollbeschäftigungsgesellschaft weniger statt mehr gearbeitet werden könnte oder wie eine Wirtschaft aussehen müßte, die Schrumpfen statt Wachstum anstrebt und die Natur am Leben läßt.

Die anarchistische Gesellschaftstheorie wäre in der Lage, hierfür Modelle anzubieten. Ihr überaus reicher Fundus an Ideen, Experimenten und Erfahrungen ist eigentlich zu schade, um fruchtlos zu verstauben. Eine Wiederentdeckung dieses vielfältigen Wissens um die Formen der Freiheit müßte indes nicht aus purer Liebe zum Anarchismus geschehen. Sollte es eine anarchistische Renaissance geben, dann wohl kaum, weil diese Ideen so perfekt, ihre Vertreter so toll und ihre Bewegung so faszinierend wären. Schon eher, weil seine Inhalte aus purer Not gebraucht würden. Zu entdecken wäre ein wertvoller Beitrag, der beim Überleben *und* beim Verbessern helfen könnte. Möglich, daß die Menschheit auch ohne ›den Anarchismus‹ auf ähnliche Strukturen kommt. Aber je länger das dauert, desto eher wird es zu spät sein. Möglich auch, daß zwar die Strukturen entdeckt werden, nicht aber die dazu passende Ethik. Das ist sogar sehr wahrscheinlich. Freiheitstaugliche Strukturen ohne Freiheit sichern vielleicht das nackte Überleben, bringen jedoch keine bessere Lebensqualität. Wer wollte das schon? Anarchisten jedenfalls nicht.

Ob nun die Zukunft an-archisch sein wird? Gewiß, denn die Natur wird weiter bestehen. Die Frage ist, ob der Mensch dann noch dabei ist. Falls ja, dann hat er die Chance, aus der an-archischen Struktur eine anarchistische Gesellschaft zu machen. Das wäre ihm sehr zu wünschen, denn er ist ein Lebewesen, das durchaus in der Lage ist, Freiheit zu genießen.

PS: Vergessen Sie nicht, das Licht in Ihrem Globus auszuknippen!

Fremdwörterverzeichnis

A

Abolitionismus hier: Wissenschaft / Bewegung zur Abschaffung des Strafsystems
Absolutismus Regierungsform der unbeschränkten Gewalt eines Monarchen
abstrakt theoretisch, realitätsfern, rein begrifflich, nicht dinglich
Accessoire modisches Zubehör
Adept Schüler, Anhänger einer Lehre
Affinität Wesensverwandtschaft, (ehem.) Anziehungskraft
Aggression Angriff, feindseliges Verhalten
Agonie Todeskampf, Siechtum
Agrar(...) landwirtschaftlich, zur Landwirtschaft gehörig
Allegorie Sinnbild, Bildhaftigkeit
Allmende gemeinschaftlicher Grundbesitz im Mittelalter, »Dorfanger«
Altruismus Selbstlosigkeit
ambitioniert ehrgeizig
Amorphismus Form-, Strukturlosigkeit
Anachronismus überholter Zustand
analog entsprechend, gleichartig
Analogie Entsprechung, Gleichheit von Verhältnissen oder Ideen
analytisch zergliedernd, zerlegend zum Zweck der Untersuchung
an-archisch, anarchisch, anarchistisch, anarchoid in der Struktur, nicht jedoch in der Ideologie dem Anarchismus ähnlich
Anarchismus ohne Adjektive (A. »ohne Eigenschaftswörter«) = undogmatische Richtung des Anarchismus
Anarchosyndikalismus anarchistische Gewerkschaftsbewegung, -theorie
ancien régime nicht mehr zeitgemäße Regierungsform (in Frankreich: vor 1789)
Anglizismus englisches Fremdwort
Antagonismus Gegensatz
antagonistisch gegensätzlich, in starkem Widerspruch stehend, konträr
anthropologisch die Wissenschaft vom Menschen (Anthropologie) betreffend
antiklerikal gegen die Kirche gerichtet
antiseptisch keimtötend, sterilisierend, sauber
antithetische Bindung starres Festhalten am genauen Gegenteil
apokalyptisch unheilverkündend, den (Welt)-Untergang betreffend, katastrophal
apologetisch eifrig (eine Lehre) verteidigend, rechtfertigend
Apparatschik (russ.:) abwertend für: kommunistischer Parteifunktionär, farbloser Bürokrat
Äquivalent Gegenwert, Entsprechung
Arabeske rankenförmige Verzierung, Ornament
Artikulieren (sprachlich) ausdrücken
aseptisch keimfrei, steril, sauber
Asket streng enthaltsam lebender Mensch, Büsser, der auf Genuß verzichtet
Aspekt Blickwinkel, Betrachtungsweise, Ansicht, Standpunkt
asymmetrisch ungleichmäßig, schief
Atheist ein Mensch, der nicht an Gott glaubt
Attitüde Pose, aufgesetztes Verhalten
Aura (überirdische) Ausstrahlung, Flair, »Heiligenschein«
authentisch echt, verbürgt, unverfälscht
Autodidakt jemand, der seine Bildung durch Selbststudium erworben hat / erwirbt
Axiom als wahr vorausgesetzte Annahme, die nicht erst bewiesen werden muß

B

Barter-Club Tauschring
bigott scheinheilig, unehrlich
Bilanz abschließendes Ergebnis
Biosphäre alle von Lebewesen bewohnten Teile der Erde
Biotop Lebensraum (einer Art / Rasse)

black community Gemeinde von Farbigen
Bohème antibürgerliches (Künstler-) Milieu
Bohémien unangepaßter (Künstler-) Charakter
bolo'bolo Kunstwort für eine Vernetzungsgesellschaft aus dem gleichnamigen Buch von P.M.
borniert dumm und arrogant
Boykott Ausgrenzung, Isolierung mit dem Ziel wirtschaftlicher Schädigung
brachial mit roher (Körper-) Kraft
brillieren glänzen, sich hervortun
brisant hochexplosiv, voller Zündstoff
Button Ansteckplakette m. Meinungsaussage

C

carissimo amico (ital.:) liebster Freund
charismatisch von bes. Ausstrahlungskraft
»**Che**« **Guevara** argentinisch-kubanischer Revolutionär und Guerillero (1918-1967)
Chronist Geschichtsschreiber
Common sense gesunder Menschenverstand
Computersimulation Rechnerisches Durchspielen künstlicher oder denkbarer Situationen am Computer
coup d'état Staatsstreich, Regierungsumsturz
Credo Glaubensbekenntnis

D

Degenerierung Entartung, Fehlentwicklung
delegieren abgeben, abordnen, übertragen
Delinquent ein zu bestrafender Mensch
despektierlich abfällig, geringschätzig
Despotismus System der Gewaltherrschaft
destruktiv zerstörerisch
Determinante bestimmender Faktor
determiniert festgelegt, geistig unfrei
Determinismus philosoph. Lehre der Vorbestimmtheit des Lebens im Gegensatz zur freien Willensentscheidung
deterministisch ohne Willensfreiheit
devot unterwürfig
Diagnostik Erkennen von Krankheiten
Dialektischer Materialismus marxistische Lehre von den Entwicklungsgesetzen in Natur und Gesellschaft
didaktisch wie man Wissen/Lehrstoff vermittelt
differenzieren aufgliedern, die Einzelheiten berücksichtigen
Diffusion Verbreitung, Ausbreitung, Einsickerung
Dilemma Zwangslage, Ausweglosigkeit
diskreditieren in Verruf bringen
Diskriminierung Unterscheidung, Benachteiligung, Herabsetzung
Disput Streitgespräch
Dissens Meinungsunterschied
Dogmatik starre (kirchliche) Lehrmeinung oder Ideologie
dogmatisch engstirnig an einer (Glaubens-) Meinung festhalten
Doktrin starrer programmatischer Grundsatz
Domäne (Herrschafts-) Gebiet, auf dem man sich auskennt oder »zu Hause ist«
drastisch sehr stark, überdeutlich, derb dynamisch beweglich, mit Schwung

E

egalitär auf (soziale) Gleichheit bedacht
Egoismus Eigennutz, Selbstbezogenheit Element Bestandteil
eliminieren beseitigen, löschen
Elite Führungsschicht, Auswahl der Besten
Elitist (-isch) auf den Glauben a. d. Führungskraft einer Herrscherschicht ausgerichtet
empirisch auf Erfahrung, Beobachtung oder Experiment beruhend
Entente Bündnis (hier: die mit England und Frankreich verbündeten Nationen)

Entfremdung hier: Zergliederung zw. den Bestandteilen des sozialen Lebens und des Menschen
Enzyklopädist a) Universalgelehrter, b) Mitarbeiter der von Diderot und d'Alembert 1751-1780 herausgegebenen großen Encyclopédie (Konversationslexikon)
Erste Welt Die westlichen Industrienationen
Eruption (gewaltsamer) Ausbruch
Eskalation Verschärfung, stufenweise Steigerung
Esoteriker Anhänger einer »Geheimlehre«; jemand, der an Übersinnliches glaubt
Esperantist jemand, der die internat. Kunstsprache Esperanto spricht und propagiert
Ethik Sittenlehre, Regeln für verantwortungsvolle zwischenmenschliche Normen
ethnisch auf ein(e) Volk(sgruppe) bezogen
etymologisch die Wortherkunft, den genauen Wortsinn betreffend
Euphoric Überschwang, helle Begeisterung
eurozentrisch auf Europa bezogene Sichtweise
exemplarisch beispielhaft, vorbildlich
Existentialismus modernere französische philosophische Richtung (J. P. Sartre u.a.), die u.a. von der Absurdität des Lebens und der **Existenzangst** des Menschen ausgeht sowie seiner Fähigkeit zur freien Entscheidung
Existentialist Anhänger des E., außerhalb bürgerlicher Normen und Konventionen
expandieren ausbreiten, ausdehnen
exponentiell hier: in sich jeweils verdoppelnden Schritten (im Quadrat)
exponiert hervorragend, herausgehoben, vorgewagt
Expropriateur Enteigner
exuberant üppig, übermäßig
Exzeß Ausschreitung, Maßlosigkeit

F

Facette hier: vielfältige Erscheinungsform
Fanatismus bedingungs-, rücksichts- und kompromißloser Einsatz für ein Ziel
fatal schicksalhaft, verhängnisvoll, verderblich
feminin weiblich
Femizid Frauenmord, speziell gegen Frauen gerichtete Ausrottung
Fiktion Erdachtes, Einbildung, keine Wirklichkeit: bloße Vorstellung
fiktiv nicht wirklich existierend, nur erdacht
Flagellant (relig.) Geißler, Selbstzüchtiger; Mensch, den Schmerz sexuell erregt
Flair angenehme Atmosphäre, Ausstrahlung
Fluktuation hier: Verflüchtigung, Schwund
Fokus Brennpunkt, Zentrum
fragmentarisch bruchstückhaft, unvollständig
frantireur »Freischütz«, bewaffneter Aufständischer, Partisan
Frustration Enttäuschung, fehlende Befriedigung, Resignation
fundiert wohl begründet

G

Gencode Gesamtheit der verschlüsselten Erbinformationen eines Individuums
Generalitat de Catalunya Autonome Regierung des span. Teils der Region Katalonien
genetisch auf dem Erbgut beruhend, »angeboren«
genuin echt, rein, unverfälscht
Ghostwriter jemand, der ungenannt für einen anderen schreibt; hier: unerkannter Verfasser
gigantisch riesenhaft
Gigantomanie Größenwahn
global weltweit, allumfassend, ganzheitlich
Gnostiker Anhänger der Lehre, durch (übersinnliche) Erkenntnis zur göttlichen Erlösung zu gelangen
Grassroot »Graswurzel« im Sinne von Basisbewegung; (subversives) Wurzelwerk
grosso modo im großen ganzen, grob gesehen
grotesk verzerrt, sonderbar absurd, lächerlich
GULAG brutales System von Arbeits- und Straflagern in der ehem. Sowjetunion

H

happy few glückliche Minderheit, Privilegierte

Häresie Irrlehre, Abweichung von der Kirchenmeinung, selbsterwählte Anschauung

Häretiker Kirchenrebell, Abweichler

hedonistisch sinnes- und genußfreudig

Hegemonie Vorherrschaft, Vormachtstellung

Hetman »Hauptmann«, Kosakenführer

Hierarchie (pyramidenförmige) Rangordnung, Unterordnungssystem

Historischer Materialismus marxistische Lehre, derzufolge die Geschichte von den ökonomischen Verhältnissen bestimmt wird

Homo sapiens »vernunftbegabter Mensch«, wissenschaftl. Bezeichnung für den heutigen Menschen

homosexuell gleichgeschlechtlich (empfindend, veranlagt)

Hôtel de Ville frz.: Rathaus

Humanoria die menschl. Angelegenheiten

Hypothese Annahme, (noch) unbewiesene Voraussetzung

I

idealistisch a) für ein Ideal (selbstlos) wirkend b) philosophisch: glaubend, daß die reale Welt und unser Bewußtsein von einem (göttlichen) Geist (»Idee«) bestimmt wird

Identifikation (Selbst-)Gleichsetzung; etwas zu seinem eigenen Anliegen machen, mit etwas (jemandem) voll übereinstimmen

Ideologie Weltanschauungssystem, Gedankengebäude, (einseitige) polit. Konzeption zur Erreichung bestimmter Ziele

Ikone Kultbild, (geweihtes) Heiligenbildnis

Imperialismus Bestreben einer Großmacht, ihren Herrschaftsbereich auszudehnen; (wirtschaftl., polit., kulturelle) Unterjochung

indigniert entrüstet, unwillig

individualistisch einen persönlichen, eigenwilligen Lebensstil pflegend, von der Gruppe abgehoben

Individualität persönliche Eigenart, Einzigartigkeit

Individuum die einzelne Person

Infiltration Einsickern, Unterwanderung

Inflation Geldentwertung (durch zu hohe zirkulierende Geldmenge)

Initiation Aufnahme eines Neulings, Einführung (in eine Gruppe, in [geheime] Riten)

initiiieren hier: in Gang setzen, beginnen

Inkarnation Fleischwerdung, Verkörperung

innovativ erneuernd

Inquisition Untersuchung; kirchliches Sondergericht gegen Abweichler (früher mit Strafvollmacht)

Inquisitor kirchlicher Untersuchungsrichter, (folternder) Verhörspezialist

insistieren auf etwas bestehen, beharren

Institution offizielle (öffentliche) Einrichtung, (staatliches) Amt

institutionalisieren in eine starre Einrichtung verwandeln, etwas staatlich regeln, verwalten

integer »ganze« Persönlichkeit; unbescholten, aufrichtig, unbestechlich, »sauber«

Integration Eingliederung, Einverleibung, Anpassung

intellektuell geistig, betont verstandesmäßig, (einseitig) auf das Denken ausgerichtet

Interaktion Wechselbeziehung

interdisziplinär wissenschaftlich fachübergreifend

Intuition Ahnung, gefühlsmäßiges Erkennen, Eingebung

intuitiv aus dem Gefühl heraus

irrational vernunftwidrig

J

Jargon gruppentypische Sprache, Insidersprache

Joint tütenförmige Zigarette mit Haschisch oder Marihuana

K

Kalamität schlimme Verlegenheit, mißliche Lage, problematische Situation

Kartell (wirtschaftl.) Zusammenschluß (zur Erlangung v. [illegalen] Vorteilen)

Katalysator Prozeßanreger (-beschleuniger), der nur durch seine Anwesenheit wirkt

Kategorie begriffliche Einheit, Gruppe, Klasse, (ordnende) Einteilung
kausal ursächlich, auf die Wirkung bedacht
Ketzer (kirchlicher) Auführrer gegen geltende Meinung, Abtrünniger im Glauben
klerikal katholisch-kirchlich
Klerus katholische Geistlichkeit, Priesterschaft, Hierarchie d. kath. Kirche
kohärent zusammenhängend, von Innerer Logik
Kollektivität Gemeinschaftlichkeit
Kolonialismus Erwerb und Ausbau überseeischer Besitzungen, Unterwerfung und Ausbeutung fremder Völker, System wirtschaftlicher (u. kultureller) Abhängigkeit
kolportieren verbreiten (von Gerüchten)
kompensieren ausgleichen
kompetent fähig, sachverständig
komplex vielschichtig, kompliziert
Konsens Übereinstimmung, Zustimmung
Konskription Aushebung zum Kriegsdienst
konspirativ verschwörerisch, geheim
Konstitution Verfassung
konstruktiv aufbauend
kontrovers gegensätzlich, strittig
Konzept Entwurf, Plan
konzipieren entwerfen, planen
Koordination Abstimmung, Zusammenwirkung
korumpieren jemanden bestechen, moralisch verderben
korrupt bestechlich, verdorben
Koryphäe herausragender Geistes- oder Tatmensch, ironisch: »geistige Leuchte«
Kosmopolit »Weltbürger«, weltoffener Mensch
 kreativ schöpferisch, (künstlerisch) ideenreich
krude roh, grausam
Kulak (russ.:) Großbauer
kulminieren den Höhepunkt erreichen

L

La Révolte (frz.:) der Aufstand
laissez faire (frz.): Das »Gewährenlassen« (der Wirtschaft) [aber: laissez-faire = Ungezwungenheit]
Landsr Heeressoldat (der dt. Reichswehr/ Wehrmacht)
Latifundist, (Latifundista) Großgrundbesitzer, Gutsherr
Le Révolté (frz.:) der Aufständische
legalitär gesetzestreu, gesetzeshörig
legitimieren rechtfertigen, Rechtmäßigkeit bestätigen
Leninismus Ideologie des von W.I. Lenin (1870-1924) geprägten Marxismus
Les Temps Nouveaux (frz.:) Die neue Zeit
lesbisch gleichgeschlechtlich (empfindend, veranlagt) bei Frauen
levée en masse (frz.:) »Massenerhebung«, revolutionäres Aufgebot aller männl. Kämpfer (in der. frz. Republik z. B. 1793)
linear gerade, gleichförmig, sich regelmäßig entwickelnd; »immer so weiter«
Liturgie Gottesdienstordnung, hier: Ritual, starre Ordnung

M

Manipulation absichtliche Verfälschung, versteckte Einflußnahme, (heimliche) Machenschaft, mutwillige Veränderung
manisch zwanghaft, krankhaft übersteigen
Marginalisierung Abdrängen in eine soziale Randexistenz, kulturelle und wirtschaftl. Verarmung und Isolation
martialisch kriegerisch, wild, verwegen
Marxismus Ideologie d. politischen, sozialen u. Ökonom. Theorien des Kommunismus von K. Marx (1818-1883), F. Engels u.a.
masterless men and husbandless women (engl.:) herrenlose Männer und ehelose Frauen
Materialismus a) auf Besitz und den eigenen Vorteil bedachtes Streben ohne Ideale b) philosophisch: Überzeugung, daß der Mensch, seine **Wahrnehmungen** und sein Bewußtsein von der Umwelt (»Materie«) bestimmt sind
Materialist hier: Anhänger des philosophischen Materialismus

materialistisch hier: der Überzeugung, daß das »Sein« das »Bewußtsein« bestimmt
Mehrwert Differenz aus Produktionskosten und Marktpreis; Erlös
Memorandum Denkschrift
Mentor Förderer im Studium, Ratgeber, Helfer
messianisch sendungsbewußt; überzeugt, eine Aufgabe erfüllen zu müssen
metaphorisch bildlich, im übertragenen Sinne, gleichnishaft
Metropole Weltstadt, Stadt mit zentraler Bedeutung
metropolitan weltstädtisch, großstädtisch
Michael Kohlhaas rechthaberischer Aufrührer gegen die Obrigkeit in der gleichnamigen Novelle von H. v. Kleist
Moloch eine alles verschlingende Macht
monetär auf das Geld bezogen
monokausal nur eine Ursache berücksichtigend
Monopol Alleinanspruch, Vorrecht
Monotonie Eintönigkeit, Gleichförmigkeit, Langeweile
municipalism soziale Theorie über die Gemeindeverwaltung (libertarian m. = Theorie der Selbstverwaltung auf Gemeindeebene nach M. Bookchin, USA)
Mutation spontane Änderung der Erbanlagen
mystisch (religiös) geheimnisvoll, dunkel

N

Narodniki (russ.): »Volkstümeler«, revolutionäre Bewegung, die eine Erneuerung Rußlands u.a. durch Bauernagitation anstrebte
Netschajew russ. Revolutionär, vgl. »Die Affäre Netschajew« in Kapitel 24!
Neusprech Kunstwort aus G. Orwells Roman »1984« zur Kennzeichnung einer ideologisch gereinigten Sprache in einem totalitären Weltanschauungsstaat
Nietenhose früher in Deutschland gebräuchlicher Ausdruck für »Jeans«
Nihilismus Philosophie von der Nichtigkeit alles Bestehenden, Verneinung aller Normen; Negativethik
nivellieren »einebnen«, gleichmachen, Unterschiede beseitigen
Nonkonformist Unangepaßter; jemand, der sich nicht um die herrschende Meinung schert
notorisch offenkundig, einschlägig bekannt
Nudist praktizierender Anhänger der Nacktkultur (FKK)

O

obsolet veraltet, überholt, hinfällig geworden
okkult übersinnlich, aber verborgen (geheim)
Ökologie Wissenschaft von den Wechselbeziehungen zwischen den Lebewesen und ihrer Umwelt; ungestörter Naturhaushalt im Gleichgewicht
Ökonomie Wirtschaft (Wirtschaftswissenschaft, Wirtschaftlichkeit); Finanzwesen, wirtschaftliche Abläufe
Oligarchie Herrschaft einer (kleinen) Gruppe
ominös (rätselhaft) verdächtig, anrühlich, bedenklich
opportunistisch gewissenlos anpaßlerisch an die jeweilige Lage
outlaw Gesetzloser, Ausgestoßener

P

Pädagoge Erzieher, Lehrender
Panslawismus ethnisch begründete Bewegung, die die Vereinigung aller slawischen Völker in einem Großreich anstrebt
Pantheismus Lehre, derzufolge Gott, die Welt und das All identisch sind; »Gott = Natur«
Parabel Gleichnis, Lehrstück
Paradigma Beispiel, Muster, modellhaftes Geschehen
Paradox(on/-a) (scheinbar) falsche (widersinnige) Aussage, die bei genauer Analyse auf eine höhere Wahrheit hinweist
paradox widersinnig, nicht schlüssig
parallel gleichlaufend nebeneinander, gleichzeitig
parasitär schmarotzerhaft, auf Kosten anderer
Parität Gleichverteilung, Gleichwertigkeit
Parka knielanger Militäranorak mit Kapuze, in den 60er und 70er Jahren bei der bundesrepublikanischen Jugend weit verbreitet

pathetisch (übertrieben) feierlich, salbungsvoll, affektiert
Patriarchat Männerherrschaft
Patriot Vaterlandsverehrer
Patronat Arbeitgeberschaft
payador (argent.:) singender Stegreifdichter im Wechselgesang (bei den Gauchos)
Pendant Entsprechung, ergänzendes Gegenstück
Pentagon (Gebäude des) US-amerikan. Kriegsministerium(s)
peon (span.:) Landarbeiter, Tagelöhner, Knecht
Performance künstlerische Aktion, Vorführung, .Happening.
Peronismus vom argentinischen Präsidenten J. D. Peron (1895-1974) begründete politisch-soziale Bewegung mit populistisch-diktatorischen Zügen und starken, gleichgeschalteten Gewerkschaften
perpetuieren (auf ewig) fortfahren, festschreiben, ständig (so) weitermachen
Persiflage geistreiche (verspottende), ironisierende Nachahmung
Pervertierung Entartung, Vorkehrung ins Abnormale/Gegenteil
Phantom gespenstische Erscheinung, Trugbild, nicht faßbares (existentes) Objekt
Platitüde Platitude, Gemeinplatz, abgedroschene (inhaltlose) Redewendung
plausibel einleuchtend, (logisch) einsichtig, nachvollziehbar
Pluralismus (politische, weltanschauliche, kulturelle) Vielgestaltigkeit
PolPot kommunistischer Führer der »Roten Khmer« in Kambodscha, unter dessen Diktatur Hunderttausende Kambodschaner massakriert wurden
polarisieren Gegensätze hervorheben, klar voneinander trennen
Polemik unsachliche, scharfe Kritik/Debatte
Polis altgriechischer Stadtstaat
porteno Einwohner von Buenos Aires
postulieren eine These aufstellen, etwas behaupten/fordern
prädestinieren vorherbestimmen
prädestiniert wie geschaffen für etwas
Prinzip feste Regel, Grundlage, Gesetzmäßigkeit, zugrundeliegende Idee
Priorität Vorrang, Dringlichkeit
Privileg Vorrecht, Vorzug, Besserbehandlung
Produktionsmittel Gesamtheit von Anlagen, Maschinen, Material u. Kapital in der Wirtschaft
Profit materieller Gewinn, Kapitalertrag
Prognose Vorhersage, Vorausschau
prognostizieren vorhersagen, ankündigen
Proletarier abhängig beschäftigter (besitzloser) Arbeiter
Promiskuität häufig wechselnder Geschlechtsverkehr
Promotor Förderer, Vortreiber
propagande par le fait »Propaganda durch die Tat«, politisch motivierte Gewalttat d. 19. Jh.
prophetisch weissagend, vorausschauend
Prostitution gewerbsmäßig betriebener Sex; hier: Erniedrigung durch Anpassung/Unterwerfung an finanzielle Notwendigkeiten
Protagonist Hauptdarsteller, zentrale Gestalt, Vorkämpfer
Prototyp Muster, Urbild, Inbegriff
Psychose seel. Störung, Zwangsvorstellung
Psychot seelisch Gestörter, zwanghaft Handelnder

R

radikal die Wurzel betreffend; vollständig, gründlich
Rassismus Bewertung der Menschen nach ihrer Rasse; Rassenhetze
rationalistisch von der Vernunft geleitetet, nicht religiös
reanimieren wiederbeleben
Reconquista Rückeroberung (Spaniens gegen die Mauren)
Regulativ steuerndes, ausgleichendes Element
reklamieren fordern, einfordern
relative Verelendung langsamerer Anstieg von Löhnen oder Lebensstandard im Vergleich zu den Unternehmerprofiten
renitent widersetzlich, aufmüpfig
Repertoire Vorrat an Möglichkeiten
Repräsentant (offizieller) Vertreter, Symbolfigur

Repression Unterdrückung, Niederschlagung
Reputation Ruf, Ansehen
Ressource Quelle, Reserve (Bodenschätze)
Restauration Wiederherstellung der alten politischen Ordnung (nach einem Umsturz), rückwärtsgewandte Politik

S

semantisch die Wortbedeutung betreffend
skurril sonderbar, lächerlich
Slang nachlässige, gruppenspezifische Sprache; Fachjargon
Slogan (Werbe)phrase, (Wahl)spruch, Parole
somatisch körperlich
sophistisch haarspalterisch, kleinlich, spitzfindig
souverän überlegen, selbstsicher
sozialer Egoismus mit anderen Menschen auf Gegenseitigkeit verknüpftes Selbstinteresse
Spartacus Führer eines römischen Sklavenaufstandes (73 v. Chr.)
Spektrum Bandbreite, Buntheit, Vielfalt
Spekulation Vermutung, Mutmaßung über Möglichkeiten
spezifisch typisch, arteigen, unverwechselbar
Spontaneität direktes und sofortiges Handeln aus eigenem Antrieb
Stalinismus auf d. Marxismus fußende politische Doktrin u. Terrorherrschaft unter dem sowjetischen Diktator J. Stalin (1879-1953)
Standard übliche Form, die Regel, Richtwert, Durchschnitt, Normalität
STASI (Abk.) Ministerium für Staatssicherheit; politische Polizei und Spitzelsystem in der ehem. DDR
statisch unbeweglich, fest, starr
Status quo gegenwärtiger oder Ist-Zustand
Status Stellung (in der Gesellschaft), Ansehen
Strategie (langfristiger) Vorgehensplan mit vorausschauender Möglichkeitsabwägung
Stimulanz Anregung, Anreiz, Antrieb
Stringenz strenge Beweiskraft, zwingende Logik
subtil fein, schwer durchschaubar, hinterlistig
subventionieren finanziell unterstützen
Suggestion Beeinflussung, Einflüsterung
sympiotisch von gegenseitigem Nutzen
Syndikalist (revolutionärer) Gewerkschafter
Syndikat hier: Gewerkschaftssektion
Synonym bedeutungsgleiches Wort
Synthese Zusammenfügung, Verknüpfung, Verschmelzung, gemeinsames Ergebnis
systemkonform im Einklang mit einem polit. System, angepaßt

T

Taktik zweckbestimmtes Vorgehen, berechnendes Verhalten, (kurzfristiger) Aktionsplan
technokratisch nur von der Technik bestimmt; rein mechanisch, den Menschen der Technik unterordnend
Terrain Gebiet
terrible symplificateur »schrecklicher Vereinfacher« (Zitat des Schweizer Philosophen J. Burckhardt über die Physik)
topographisch auf die Beschreibung der Erdoberfläche bezogen
Topos (gr.:) (bestimmter) Ort, feststehender Begriff, Thema
Tory britischer Konservativer (tory-anarchist = ironisierend für: Anarchist mit aristokratischen Allüren)
Trade-Union (engl.:) Gewerkschaft
Transformation Umwandlung
Transparenz Durchschaubarkeit, Klarheit
trivial alltäglich, unbedeutend, gewöhnlich, belanglos
Tscheka (russ. Abk.) »Außerordentliche Kommission zum Kampf gegen Konterrevolution und Sabotage«, erste politische Polizei- und Spitzelorganisation der Sowjetunion (1917-1922), gefolgt von GPU, NKWD und KGB)
Tyrann unumschränkter Gewaltherrscher

U

urban städtisch

usurpieren widerrechtlich (die Staatsmacht) an sich reißen

Utopie Wunschzustand (vgl. Kap. 19!)

V

Veganer Anhänger einer Weltanschauung, die jegliche Ausbeutung aller (tierischen) Lebewesen ablehnt und daher den Genuß oder die Verwendung tierischer Produkte jeglicher Art verbietet

vehement heftig, stürmisch

visionär »seherisch«; zukunftsgerichtet mit phantasiebegabter Vorstellungskraft

viva la muerte! (span.!) »Es lebe der Tod!« (Losung der span. Faschisten [falangisten])

voluntaristisch dem Willen zugewandt; Wunschvorstellung erliegend

voyeuristisch gafferhaft aufteilend

Y

Yuppie (am., Abk.) »Young Urban Professional«, junger karrierebewußter und modeabhängiger Stadt- und Erfolgsmensch (künstliche Wortschöpfung in ironischer Anlehnung an Yippie = Anhänger der »Youth International Party«, eine militante, linksradikale US-Jugendbewegung der 70er Jahre, deren Name sich wiederum auf den Begriff Hippie bezog)

Z

Zyniker bissiger Spötter

Kleine Adressenauswahl

A-KalendA (Taschenkalender m. großem Adreßteil), c/o Ralf G. Landmesser, Rathenower Str 23, 10559 Berlin
Die Aktion (Libertäre Kulturzeitschrift) c/o Edition Nautilus, Am Brink 10, 21029 Hamburg
Anarchistischer Laden (Kulturzentrum) Rathenower Str. 22, 10559 Berlin
Anarchistisches Dokumentationszentrum »Das AnArchiv«, Hauptstr. 118, 67433 Neustadt/Weinstr.
Anares-Föderation (Netz libertärer Buchvertriebe), c/o Anares-Medien, Vorgebirgstr. 18, 50677 Köln
Die Beute (Autonome Zeitschrift) Edition ID-Archiv, Postfach 360205, 10972 Berlin
Contraste Zeitung für Selbstverwaltung, Postfach 104520, 69015 Heidelberg
Dezentral (Libertäres Zentrum) Wittelsbacher Allee 45, 60516 Frankfurt/Main
Direkte Aktion (anarchosyndikalistische Zeitung, der FAU) c/o Libertäres Zentrum, Karolinenstr.21b, Hs.2, 20357 Hamburg
FAU (Freie Arbeiterinnen Union), Kontakt über Direkte Aktion
FÖGA (Föderation gewaltfreier Aktionsgruppen) Kontakt über: »Graswurzelrevolution«
Graswurzelrevolution (Anarchopazifistische Zeitung) Schillerstr. 28, 69115 Heidelberg
Karin Kramer Verlag (Anarchistischer Verlag), Postfach 440106, 12005 Berlin
Libertad-Verlag (Anarchistischer Verlag) Postfach 440)49, 12003 Berlin
Schwarzer Faden (Libertäres Magazin), c/o Trotzdem Verlag, Postfach 1159, 71117 Grafenau
Trafik (Libertäre Kulturzeitschrift), c/o Peter Peterseon, Eduardstr. 40, 45468 Mülheim/Ruhr
Weber, Zucht & Co (Libertär-pazifistische Versandbuchhandlung), Steinbruchweg, 34123 Kassel

Anarchy (Magazin), POB 1446, Columbia, MO, USA
A-Rivista Anarchica (Magazin) C.P. 17120,1-20170 Milano, Italien
Centre International de Recherches sur l'Anarchisme (internat. anarchistisches Dokumentationszentrum), Avenue de Beaumont 24, CH-1012 Lausanne, Schweiz
CGT (Gewerkschaft), c/o »Rojo y Negro«, Alenza 13, 1ª, E-28003 Madrid, Spanien
CNT (Gewerkschaft), Molinos 64, E-18009 Granada, Spanien
Freedom (Zeitung), 84b Whitechapel High Street, London E1, Großbritannien
Le Monde Libertaire (Zeitung der FAF), 145, rue Amelot, Paris 200, Frankreich
Volonta (Theoretisches Organ), C.P. 10667,1-20100 Milano, Italien

Diese Auswahl ist ebenso zufällig wie lückenhaft; weiteres aktuelles Adressenmaterial findet sich in fast allen libertären Zeitschriften und Kontaktnetzen.

Danksagung

An der langen Entstehungsgeschichte dieses Buches waren viele Menschen direkt und indirekt beteiligt, insbesondere die zahllosen Freunde, die mit ihrer kritischen Gegenlektüre dazu beigetragen haben, daß der Text verständlicher, lesbarer und kürzer wurde. Ihnen allen gilt an dieser Stelle mein herzlicher Dank. Besonders danken möchte ich meinem kritischen Lektor Albert Sellner und meinem geduligen Verleger Vito von Eichborn. Für kompetente fachliche Beratung bin ich Reinhard Müller dankbar, gegen Fehler und Fehlleistungen halfen mir Uta Ely, Thomas Schmidt, Reinhold Bollenbach und Dirk Bücher. Zitatgenehmigungen erteilten freundlicherweise Helmut Creutz und Jürgen Dahl. Wertvolle Hinweise und Anregungen bekam ich außerdem von Ulrike Barnusch, Alexis Urusoff, Luciano Lanza, Dr. Siegbert Wolf, Augustin Souchy, Heiner Becker, Gisela Scheriau, Bernd Elsner, Abel Paz, Edgar Losse, Jutta und Jörg Paulus, Christa Dericum, P. M., Hans A. Pestalozzi, Prof. Ha Ki-Rak, Murray Bookchin, Bob James, Andreas Müller, Ralf G. Landmesser, Stefan Krall, Andreas Severid, Michael Werner, Hermann Cropp, »Ede« Eber-Huber, Ben Bartholdy, Osvaldo Bayer, Micha Brumlik, Eduardo Colombo, Gaby Weber, Rolf Schwendter, Pu Schröder und Alexander Schön.

Internet-Buchbesprechung »Freiheit pur«

Der Untertitel des knapp 400 Seiten starken Buches ist Programm und Versprechen zugleich. Und soviel sei schon vorweg gesagt: Stowasser, dessen letztes Buch »Leben ohne Chef und Staat« das vielleicht am weitesten verbreitete deutschsprachige Buch über den Anarchismus ist, hält, was er verspricht. Im ersten Teil stellt er die Idee des Anarchismus in seiner ganzen Vielfältigkeit vor, vom unumgänglichen Ansprechen der landläufigen Bilder von AnarchistInnen als blutrünstigen BombenlegerInnen über anarchistische Kritik an den herrschenden Zuständen (Staat, Demokratie, Kommunismus, Patriarchat) hin zu den positiven Ideen, der Utopie (also andere Ökonomie, radikale Ökologie, Organisation usw.). Der zweite Teil erzählt in informativer und kurzweiliger Form die Geschichte des Anarchismus. Dabei widmet Stowasser auch den bis in die Antike zurückreichenden Frühformen der Anarchie Platz, um danach den (den einen mehr, den anderen weniger) bekannten Bogen zu spannen: Proudhon, Stirner, Bakunin, Pariser Commune, die »Propaganda der Tat«, Kropotkin, russische Revolution, Machno, Kommune von Kronstadt, Spanien (vorbereitet durch zwei globale Kapitel, eines über den Anarchosyndikalismus, eins über die Zeit zwischen dem 1. und 2. Weltkrieg), Anarchismus in Deutschland.

Erfreulicherweise ist das noch nicht alles: zwar relativ knapp, aber immerhin handelt er auch den Anarchismus nach 1945 ab, inklusive natürlich dem Mai 1968, um dann zu einer Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Situation zu gelangen. Bis hierhin war es »nur« ein interessantes Buch über die Anarchie und ihre Geschichte (und damit schon empfehlenswert genug), aber für meine Begriffe ist die Bestandsaufnahme und der danach folgende dritte Teil des Buches, die Zukunft der Anarchie, Stowassers größtes Verdienst. Diese Kapitel geben Diskussionsanstöße und neue Impulse weg vom Widerstandsdenken, hin zu konstruktiver, gelebter Utopie; Abschied vom Warten auf »die Revolution«, Hinwendung zum Aufbau eines »Wurzelwerks« von Initiativen, Projekten, selbstverwalteten Betrieben usw., einer »Diffusion« anarchistischer Ideen in die Gesellschaft.

Zur Form: Stowassers Stil besteht darin, so zu schreiben, wie er spricht. Das hat den Vorteil, dass er den/die LeserIn nicht (wie einige andere theoretische Werke zum Anarchismus, und wie »wissenschaftliche Sprache« im allgemeinen) in ellenlangen, mit Fremdwörtern gespickten Sätzen ertrinken lässt, allerdings birgt es auch die Gefahr, zu sehr ins umgangssprachliche abzurutschen und somit platt zu wirken (ich empfand einige Stellen in »Leben ohne Chef und Staat« so). In »Freiheit pur« ist ihm die Gratwanderung geglückt und damit ein Buch entstanden, das auch von der sprachlichen Seite überzeugt; die Lektüre ist immer kurzweilig und angenehm verständlich, ohne Fremdwörter (besser: Fachausdrücke) angestrengt zu vermeiden. Wann immer er eines verwendet, ist es markiert und wird im Anhang erklärt.

Am Ende jedes Kapitels finden sich Literaturverweise, die andere Bücher zur gleichen Thematik nennen und zum Weiterlesen anregen sollen; bei einem kurzen Überblick habe ich den Eindruck gewonnen, dass dabei »Klassiker« genau wie neuere Werke angemessen berücksichtigt werden.

Für das Resümee kann ich mich eigentlich nur Normann Stocks Rezension in der Zeitschrift »Graswurzelrevolution« anschließen:

»(...) Stowasser hat alles gewagt und alles ist gelungen. ‚Freiheit pur‘ ist eine Einführung genauso wie eine Geschichte der Anarchie. Das Buch ist eine schonungslose Bestandsaufnahme des Gegenwartsanarchismus ebenso wie ein Anreiz zum Nachdenken über die Zukunft der anarchistischen Bewegung. Stowasser bietet sowohl den Unbeleckten, die bis dato von Anarchismus überhaupt nichts wussten, wie auch den alten Hasen, die sich nicht zu schade für Infragestellungen und Konfrontationen sind, einiges.

Von welchem anderen Buch kann das schon gesagt werden?

‚Freiheit pur‘ ist eine großartige Darstellung des Anarchismus (...)«

Andreas Jäger

andreas.jaeger@informatik.uni-oldenburg.de