

Probleme Anarchistischer Staatskritik

Thesen zu Leerstellen, Widersprüchen und Potenzialen anarchistischer Theoriebildung

Lukas Holfeld

Lukas Holfeld ist Mitglied des Bildungskollektivs und produziert die monatliche Sendereihe »Wutpilger-Streifzüge«. Er ist außerdem Teil der Kantine-Crew.

*»Die anarchistische Vorstellung von Gesellschaft sucht die umfassendste Entwicklung der Individualität, verbunden mit der höchsten Entwicklung der freien Assoziation unter allen Aspekten, in allen möglichen Graden, für alle erdenklichen Ziele; eine stets sich verwandelnde Assoziation, die in sich selbst die Elemente ihrer Dauer trägt und die Formen annimmt, die in einem gegebenen Augenblicke dem mannigfaltigen Trachten aller am besten entsprechen.«
Kropotkin (1)*

Der Anarchismus ist unabgegolten und hat seine Berechtigung als eine Bewegung, die sich die Befreiung des Individuums zur Aufgabe gemacht hat¹. Dieses Ziel bedeutet die Ablehnung aller Mittel, die eine unfreiwillige Unterordnung, Gängelung und Beherrschung des Individuums implizieren. Eine Gesellschaft, in der individuelles Glücksstreben und freie Entfaltung möglich sind, kann nicht durch Mittel erreicht werden, denen systematischer Zwang und das Prinzip der Hierarchie eingeschrieben sind. Demzufolge kann der Staat kein Mittel gesellschaftlicher Emanzipation sein. Mit diesem anti-autoritären Misstrauen hat der Anarchismus Recht gehabt gegenüber den verschiedenen Ausformungen des Staatssozialismus, die uns in der Konsequenz weit hinter das Ziel einer klassenlosen Gesellschaft zurück geworfen haben und durch die zahllose Kommunist:innen, Anarchist:innen, Sozialrevolutionäre und andere Sozialist:innen ermordet wurden, die für eine wirkliche Emanzipationsbewegung wichtige Beiträge hätten leisten können. Der Tendenz nach konnte der historische Anarchismus sein eigenes Befreiungsprogramm jedoch nicht denken. Eine kritische Theorie, die das Individuum als gesellschaftliches Wesen begreift, die Wider-

sprüche seiner historischen Bedingtheit entfaltet, die gesellschaftlichen Bedingungen seiner Befreiung entwirft, hat der Anarchismus nicht hervorgebracht – zumindest nicht begrifflich-systematisch. Vielleicht liegt das daran, dass das, was den Anarchismus in seinen unterschiedlichen Strömungen zusammen hält, eher als eine Haltung zu bestimmen ist – als »Gefühl«, »Lebensform«, »Einstellung«, wie es Peter Seyferth in der Einleitung zu seinem Sammelband »Den Staat zerschlagen« beschreibt (3). Diese Haltung ist nicht in Bausch und Bogen zu verwerfen, im Gegenteil, vielleicht muss sich Theorie als Ethik auf sie beziehen – in entscheidenden Momenten mag sie eine Quelle von Widerständigkeit sein. Dadurch, dass er oft eher Haltung als Begriff ist, erscheint im Anarchismus jedoch das, was er befreien will – das Individuum, die Gesellschaft, die Kommune – als etwas un- oder vorgesellschaftliches. Unbegriffen bleibt auch der gesellschaftliche Charakter des Staates, den der Anarchismus zu seinem Hauptfeind erkoren hat. Dies versucht dieser Text anhand einiger Thesen zu zeigen. Um Missverständnisse und Verstimmungen zu vermeiden, die einer erkenntnisorientierten Diskussion entgegenstehen können, seien einige Bemerkungen vorangestellt.

Als wir uns dazu entschieden haben, das Kantine-Festival im Jahr 2023 dem Anarchismus zu widmen, hieß das für uns auch Textarbeit. Mit unterschiedlichen Vorkenntnissen und Bezügen zum Anarchismus haben wir uns über ein dreiviertel Jahr in einem zweiwöchentlichen Lesekreis mit anarchistischen Texten auseinandergesetzt. Wir lasen Texte von anarchistischen Klassikern wie Bakunin, Kropotkin, Rudolf Rocker und Malatesta, beschäftigten uns mit Anarchosyndikalismus und Plattformismus, wagten mit Alfredo Bonanno einen Seitenblick zu Max Stirner, schauten in gegenwärtige Einführungs- und Sammelbände (wie den genannten von Peter Seyferth) hinein und versuchten uns auszugsweise an David Graebers anarchistischer Anthropologie. Dieser Text ist ein Resultat dieses gemein-

¹»Der Anarchismus ist eine gescheiterte Bewegung, die auf die Befreiung des Individuums zielte« – so lautete eine Definition von einem Redaktionsmitglied der Zeitschrift *Tsveyfl* im Vortrag »Was bleibt vom Anarchismus« am 05.08.2023 auf der Kantine »Sabot«. (2)

samen Lesekreises. Damit sind mehrere Einschränkungen verbunden. Es ist zunächst mein eigenes Ergebnis, auch wenn es in einer gemeinsamen Diskussion entstanden ist. Ich kann nicht für die Anderen sprechen, auch wenn uns gemeinsame Interessen im Kantine-Zusammenhang verbinden. Es ist außerdem klar: Das, was hier vorliegt, hat den Charakter von etwas, das sich eigentlich in einem andauernden Prozess befindet, das für diese Publikation aber vorübergehend festgehalten wurde. Ich kann nicht von mir behaupten, mit dem Anarchismus »fertig« zu sein und ich freue mich über Einwände, Widerspruch, Ergänzungen. Die Diskussionen während der Kantine »Sabot« sind in den Text eingegangen.

Dieser Text bezieht sich vorwiegend auf anarchistische »Klassiker«. Ich habe jedoch den Eindruck, dass sich Tendenzen, die sich darin abzeichnen, auch in aktuellen anarchistischen Zusammenhängen wiederfinden. Die Leserin ist dazu aufgerufen, dies mit ihren eigenen Erfahrungen abzugleichen. Wenn ich diese Tendenzen kritisiere, dann will ich es nicht im Sinne einer besserwisserischen Abgrenzung tun. Ich habe nichts davon, wenn ich den Anarchismus (vermeintlich) erledigt weiß. Ich halte auch wenig von einer Entgegensetzung von Anarchismus und Marxismus als politischen Identitäten.² Es geht nicht darum, das eine oder das andere entweder abzustrafen und zu erledigen oder hochzuhalten und historisch zu Würden kommen zu lassen, sondern es geht um den Versuch, ein Verständnis der Probleme der Revolution zu erlangen. Wenn wir überzeugt sind, dass die bestehenden Verhältnisse nur revolutionär überwunden werden können, dann ist es wichtig, sich die Erfahrungen bisheriger Revolutionsversuche und revolutionärer Bewegungen kritisch anzueignen. Der Anarchismus ist ein Teil dieser Geschichte. Da wir es bisher nur mit gescheiterten Versuchen zu tun haben, wäre es verkehrt, den Anarchismus von einem selbstkritischen Rückblick auszunehmen.

Gesellschaft und Staat erscheinen in der anarchistischen Theorie oftmals als zwei voneinander getrennte, äußerlich entgegengesetzte Sphären. Dabei wird »die Gesellschaft« als vorausgegangene Ordnung behandelt, während der Staat als äußerlicher Unterdrücker aus-

schließlich in seinen repressiven Funktionen ausgemalt wird. Die Gesellschaft, um deren Befreiung es geht, wird als eine grundlegende harmonische Konstante begriffen, die bereits da ist und die vom Staat bloß verfälscht, gehemmt, verkrüppelt wird.

Eine immer wiederkehrende Argumentation in Kropotkins »Die Eroberung des Brotes« besteht in der Suggestion, dass das Prinzip, um dessen Verwirklichung es ihm geht – Föderation autonomer Körperschaften, freie Vereinbarung, gegenseitige Hilfe – eine Kontinuität in der Geschichte darstellt (als Beispiel führt er immer wieder die städtischen Kommunen des Mittelalters an), die erst durch die Etablierung der Staaten im 16. Jahrhundert unterbrochen wurde, aber selbst unter diesen immer noch das eigentliche Band von Gesellschaftlichkeit darstellt.³

In seiner in vielen Aspekten sehr lesenswerten Broschüre »Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat« von 1931 schreibt Erich Mühsam,⁴ »dass wo Gesellschaft besteht, für den Staat kein Raum ist, wo aber der Staat ist, er als Pfahl im Fleische der Gesellschaft steckt, ihr nicht erlaubt, Volk zu bilden und gemeinschaftlich ein- und auszuaatmen« (7). Und Bakunin behauptet in der Verteidigung der Annahme, dass die Interessen von Gesellschaft und Einzelnem grundlegend miteinander in Einklang zu bringen seien, »daß, wenn bis jetzt diese Interessen nie und nirgends gegenseitige Übereinstimmung erreichten, dies die Schuld des Staates ist, der die Interessen der Mehrheit dem Nutzen einer privilegierten Minderheit opferte« (8).⁵

³Diese Argumentation verlegt Kropotkin in seinem Vortrag »Der Anarchismus: Philosophie und Ideale« sogar in eine mikro- und makrokosmische Ebene. In der Physik würden sich die kleinsten Teile fortwährend anziehen und abstoßen. Wenn sie ihre Kraft entfalten könnten, würden sie in ihrer Gesamtheit einen stabilen Zusammenhang bilden. Erst wenn sie in ihrer Wirkung behindert würden, entstünden Eruptionen – Sinnbild der Notwendigkeit der Revolution, ausgehend vom kleinsten Teil, zielend auf ein harmonisches Gleichgewicht. (6)

⁴Auch wenn man nicht alle Urteile und Details dieses Textes teilt, muss jede aufgeschlossene Leserin die Aufrichtigkeit und geistige Schärfe des Autors anerkennen. Insbesondere die Ausführungen zum revolutionären Übergang und zum Rätesystem sind inspirierend und wollen diskutiert werden.

⁵Zugegeben, auch Marx spricht in seinem zweiten Entwurf zum »Bürgerkrieg in Frankreich« von der Regierungsmaschine, »die den eigentlichen Gesellschaftskörper wie eine Boa constrictor mit dem allgegenwärtigen Netz einer stehenden Armee, einer hierarchischen Bürokratie, einer willfährigen Polizei, der Geistlichkeit und eines servilen Richterstands umklammert«. (9) Es wäre zu diskutieren, inwiefern auch Marx zeitgenössischen populären Ansichten über den Staat unterlag und inwiefern solche Beschreibungen für eine bestimmte historische Phase plausibel waren. Obwohl er es vorhatte, hat Marx selbst nie eine Theorie und Kritik des Staates ausgeführt. In marxistischen Debatten hat – neben Ausnahmen wie Eugen Paschukanis – erst in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts eine explizite Zuwendung zu einer Analyse bürgerlicher Staatlichkeit stattgefunden.

²Dass die Gegnerschaft Anarchismus vs. Marxismus eine verkehrte Entgegensetzung ist, haben anarchistische und libertär-kommunistische Autor:innen auf verschiedene Weise dargelegt. So betont Paul Popp Gemeinsamkeiten von anarchistischen und marxistischen Ansätzen (4) – Demgegenüber argumentiert Joachim Bruhn, dass Marxismus und Anarchismus in ihrer Entgegensetzung beide verkehrt sind (5). In der Kritik des Marxismus-Leninismus, dessen theoretische Ansichten zum Staat vor allem Staatsapologie waren, verfolgen Anarchist:innen und (libertäre) Marxist:innen ein gemeinsames Interesse – sie sollten sich über den genauen Inhalt dieser Kritik verständigen.

In der Äußerlichkeit, die diese Textstellen suggerieren, liegt die Gefahr einer verkehrten Vorstellung des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft. Die kapitalistische Produktionsweise setzt sich mit der gewaltsamen Trennung der Produzent:innen von ihren Produktionsmitteln durch – ihrer Vertreibung vom Boden, den sie bewirtschafteten, der Enteignung von ihren Subsistenzmitteln (den Mitteln, mit denen sie ihr Überleben sicher stellen konnten) durch staatliche oder staatlich sanktionierte Gewalt. Marx nennt diesen Vorgang die »sogenannte ursprüngliche Akkumulation« (10). Die Enteigneten werden zu doppelt freien Lohnarbeiter:innen – frei von persönlicher Abhängigkeit aber auch frei von Produktionsmitteln –, die nun dazu gezwungen sind, ihre Arbeitskraft zu verkaufen, um sich Lebensmittel kaufen zu können. So etabliert sich das kapitalistische Klassenverhältnis und dadurch, dass Arbeit die Form der Lohnarbeit annimmt und Lebensmittel nur gegen Bezahlung zu haben sind, da den Lohnarbeiter:innen ihr Produkt nicht gehört, verallgemeinert sich auch die Warenform für den gesellschaftlichen Austausch. Parallel zu diesem Prozess beschreibt Marx einen weiteren Vorgang, den er den »Übergang von der formellen Subsumtion zur realen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital« beschreibt. Formelle Subsumtion bedeutet, dass »das Kapital sich einen gegebenen, vorhandenen Arbeitsprozess subsumiert, also z.B. handwerksmässige Arbeit, die der kleinen, selbstständigen Bauernwirtschaft entsprechende Weise der Agrikultur« (11). Handwerker oder Bauern treten in den Dienst eines Kapitalisten, ihre Arbeit wird zur Funktion der Kapitalakkumulation. Demgegenüber beschreibt die reale Subsumtion der Arbeit unter das Kapital, dass der Kapitalismus die ganze Art und Weise zu arbeiten grundlegend verändert. Das Kapital nimmt nicht mehr vorgefundene Arbeitsweisen in seinen Dienst, sondern schafft für seine eigenen Zwecke eine völlig neue Art zu arbeiten, wandelt den ganzen Produktionsprozess um, formt einen spezifischen Modus kapitalistischer Arbeitsteilung aus, wendet dafür die modernsten Wissenschaften an und entwickelt – mit Hilfe des Staates – eine ganze gesellschaftliche Infrastruktur, die der Umsetzung dieser Zwecke zu einem (mehr oder weniger) reibungslosen Ablauf verhilft.

Dies macht nicht nur etwas mit der Art und Weise der Arbeit und wie sich Kapitalist:innen und Arbeiter:innen gegenüber treten, sondern auch mit den Arbeiter:innen selbst: »Im Fortgang der kapitalistischen Produktion entwickelt sich eine Arbeiterklasse, die aus Erziehung, Tradition, Gewohnheit die Anforderungen jener Produktionsweise als selbstverständliche Naturgesetze anerkennt. (...) [D]er stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse besiegelt die Herrschaft des Kapitalisten über den Arbeiter. Außerökonomische Gewalt wird zwar immer noch angewandt, aber nur ausnahmsweise.« (12)

Am Anfang des Kapitalverhältnisses steht staatliche Gewalt. Ist die Enteignung der unmittelbaren Produzent:innen von ihren Produktionsmitteln vollzogen, sind weiterhin ständig staatliche Eingriffe erforderlich. Um eine dauerhafte Kapitalakkumulation sicher stellen zu können, um aus der kapitalistischen Produktionsweise entspringende Konflikte und Verwerfungen zu entschärfen und in Bahnen zu lenken, die diese Produktionsweise nicht gefährden, sind staatliche Institutionen notwendig.

Der Kapitalismus bringt eine Gesellschaftsordnung hervor, die derart von Krisen und Konflikten durchzogen ist, dass diese nicht von selbst bestehen könnte und einer permanenten staatlichen Regulierung bedarf. Wie das Kapital auf den Staat angewiesen ist, so ist der Staat auf Kapitalakkumulation angewiesen, um seinen Fond sicherzustellen. Aus diesem Grund muss die Kritik des Kapitalismus auch Staatskritik sein. Aber Staat und Gesellschaft sind sich nicht äußerlich – die Gesellschaftsform, in der wir leben, entspringt und entspricht dem kapitalistischen Verhältnis selbst.

Der bürgerliche Staat bringt die Gegensätze, die der Gesellschaft innewohnen, in eine Verlaufsform. Der Staat stellt die Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens sicher, übernimmt Funktionen der Allgemeinheit, *stellt ein Gemeinwesen her*. Gesellschaft, Staat und Kapital sind aufeinander bezogen und durcheinander bedingt und geformt. Zwar müssen die Eigentumslosen immer wieder auch Formen des Überlebens entwickeln, die jenseits des regulären Lohnarbeitsverhältnisses liegen, und in der Verteidigung dieser irregulären Subsistenzformen entstehen durchaus immer wieder Klassenkämpfe. Aber sie sind immer auf die kapitalistische Weise zu produzieren bezogen und von dieser bestimmt. Es gibt keine Community, keine autochthone Gemeinschaft, keinen unschuldigen Lebenszusammenhang, die nicht von staatlich-kapitalistischer Vergesellschaftung bestimmt wären. Der Ausgangspunkt für eine neue Art von Gesellschaft ist das gesellschaftliche Leben des Kapitalismus und seine Widersprüche selbst und eine neue Art der Vergesellschaftung muss (ausgehend vom Stand des gesellschaftlichen Niveaus) revolutionär völlig neu entwickelt werden – es gibt nichts jenseits dessen, das einfach befreit werden könnte.

Dies zu erkennen macht die ganze Problemlage nicht unbedingt einfacher – aber es bewahrt vor Vereinfachungen und vor illusionären Vorstellungen von einer gegebenen Harmonie, die bloß ein Joch abzuschütteln hätte. Vorstellungen, die immer wieder auch Grundlage für reaktionäre Ideologien sein können.

II

Wer sich für eine staaten- und klassenlose Gesellschaft einsetzt, wird häufig mit dem Argument konfrontiert, es läge in der Natur der Menschen, Hierarchien oder

Staaten auszubilden. Es liegt daher nahe, aus herrschaftskritischer Perspektive einen genaueren Blick in die Geschichte zu werfen. Ein solcher Blick kann zeigen, dass Staaten sich erst in der jüngeren Menschheitsgeschichte herausgebildet haben und dass es durchaus Gesellschaften gegeben hat – und zum Teil noch gibt –, die ohne staatliche Strukturen funktionieren. Diese Argumentation ist ein wichtiges Motiv für David Graebers Buch »Frei von Herrschaft. Fragmente einer anarchistischen Anthropologie« (13). Die Wissenschaft der Anthropologie könne »uns zahllose Beispiele von Gesellschaften ohne Staat offerieren, die nicht dafür bekannt sind, dass sie sich gegenseitig abschlichten« (14). Doch Graeber geht über die negative Beweisführung hinaus, dass der Staat nicht in der Natur der Menschen liegt und damit also auch nicht die Unmöglichkeit einer staaten- und klassenlosen Gesellschaft begründet werden kann. Die Gesellschaften, die er als Beispiel heranzführt, scheinen ihm positiv beispielgebend für ein anarchistisches Gesellschaftsmodell zu sein – so zeigt er sich begeistert davon, wenn sich autonome Aktionsgruppen bei Gipfelprotesten in ihrer Entscheidungsfindung von Methoden der »Indianer«⁶ inspirieren lassen.

Dabei stellt Graeber einen Widerspruch fest: Obwohl die Gesellschaften, die er als Beispiele anführt – der venezuelanische Stamm der Piaora, die Volksgruppe der Tiv in Westafrika und ein Teil der madegassischen Gesellschaft Ende der 1980er, Anfang der 90er Jahre – egalitär strukturiert sind und in ihren Entscheidungsfindungsprozessen auf Konsens zielen, sind ihre Mythen und Rituale von extremen Gewaltdarstellungen geprägt. »Es ist, als markierte die endlose Mühe, Konsens zu erreichen, eine permanente innere Gewalt.« (15) Im dauerhaften Bestreben, einen Konsens herzustellen, so Graeber, liegt eine Spannung, die im Potential von Interessenskonflikten innerhalb der Gesellschaft begründet ist. Die Imagination von gewalttätigen Gottheiten sind nach Graeber »in Wirklichkeit der Prozess, durch den diese innere Gewalt bemessen und eingedämmt wird – genau dies und das sich daraus ergebende Durcheinander an moralischen Widersprüchen ist die primäre Quelle gesellschaftlicher Kreativität« (15). In der imaginären Auslebung von Gewalt wird nach Graeber also die potentielle Gewalt von immanenten Konflikten gebannt und damit gleichzeitig ein Abwehrmechanismus gegen die Herausbildung von hierarchischen Gesellschaftsstrukturen errichtet. Zwar bemerkt Graeber selbst, dass diese Gesellschaften nicht vollkommen sind. So hebt er hervor, dass sie meist von einem patriarchalen Geschlechterverhältnis geprägt sind, was für ihn ein unglücklicher Zufall zu sein scheint. Aber einen entscheidenden Aspekt bezieht er nicht in seine

Argumentation ein: Dass diese Gesellschaften eine mythische Vorstellung nötig haben und wichtige Aspekte ihrer Vergesellschaftung in eine Imagination verlegen, die sie jenseits der Gesellschaft verorten. Dies legt nahe, dass sie ihre eigenen gesellschaftlichen Beziehungen nicht rational durchdringen und ihr Vergesellschaftungsmodus selbst prekär ist. Man muss sich die Frage stellen, ob derlei ein Vorbild sein kann für die Regelung menschlicher Beziehungen in der Weltgesellschaft des 21. Jahrhunderts und es ist sicher kein Zufall, dass Graeber dies selbst nicht näher ausführt. Ohne dass ihn selbst dies skeptisch macht, stellt er fest, dass die von ihm beschriebenen Methoden der Konsensfindung nur für einen sehr eng gesteckten gesellschaftlichen Horizont gelten können: »In einer Gemeinschaft, in der jeder jeden kennt, ist es viel leichter, sich auszurechnen, was die meisten Mitglieder dieser Gesellschaft tun möchten, als herauszufinden, wie diejenigen zu überzeugen wären, die damit nicht einverstanden sind.« (16)

In den Ausführungen von Graeber wird explizit, was ich oben als implizite Tendenz einiger anarchistischer Klassiker festgestellt habe: Die Behauptung einer Kontinuität von staatenloser Vergesellschaftung in der Geschichte der Menschen. So schreibt Graeber:

»Sobald wir aufhören, uns darauf zu versteifen, alle Aktionsformen nur hinsichtlich ihrer Funktion für die Reproduktion größerer, totaler Formen ungleicher Machtverhältnisse zu betrachten, werden wir auch erkennen können, dass wir ringsum von anarchistischen Sozialverhältnissen und nicht entfremdeten Aktionsformen umgeben sind. Und das ist entscheidend, zeigt es doch, dass der Anarchismus jetzt schon eine der Hauptgrundlagen menschlicher Interaktion ist – ja immer gewesen ist.« (17)

Wenn man eine Kontinuität von anarchistischen Sozialverhältnissen in der Vergangenheit und in der Gegenwart behauptet, wird es schwierig, zu erklären, warum Staaten dennoch gegenwärtig eine reale Macht ausüben. Graeber löst dies auf, indem er Staaten zu einer chaotischen Realität erklärt, »zu der Flucht- und Ausweichstrategien, räuberische Eliten, Regulierungs- und Kontrollmechanismen gehören«, diese Mechanismen bestehen jedoch für Graeber eher in einem Anspruch, in einem »utopischen Imaginären« (18) des Staates, hinter denen sich in der Realität oftmals nicht-staatliche Beziehungen verbergen. Dementsprechend ist der strategische Fluchtpunkt für Graeber weniger ein direkter Angriff auf den Staat, als eine Unterwanderung seiner Geltung, ein »Exodus« oder ein »engagierte[r] Rückzug« (Paolo Virno), der dem Staat keine Bedeutung mehr zumisst: »den massenhaften Ausstieg aufseiten derjenigen, die zu neuen Formen von Gemeinschaft finden möchten« (19). Es ist nichts verkehrt daran, bereits in der Gegenwart neue Formen der Bezugnahme aufeinander auszuprobieren und Widerstandsformen gegen den Kapitalismus darauf hin zu

⁶Tatsächlich spricht Graeber in seinem Buch von »Indianern« (vgl. (13), S. 19 und S. 99). Unabhängig davon, dass viele indigene Gruppen diesen Begriff selbst zurückweisen, spricht dies für einen projektiv-romantisierenden Blick, der bei Indigenen sucht, was einem selbst abgeht.

überprüfen, ob in ihnen das Potential für Keimformen einer befreiten Gesellschaft liegt. Man muss jedoch zur Kenntnis nehmen, dass der Staat ein reales und materielles Gewaltverhältnis ist, das diesen Formen entgegensteht oder sie zu integrieren weiß – und man muss versuchen zu analysieren, warum Staaten (relativ) stabile Institutionen darstellen und worauf sie ihre Macht gründen. David Graeber tut in »Frei von Herrschaft« beides nicht.

III

In dem in Abschnitt II herausgestellten Zitat von David Graeber steckt eine Annahme, die sich auch bei anderen anarchistischen Theoretiker:innen wieder findet: Dass sich staatliche Geltung dadurch erklären lasse, dass wir gesellschaftliche Beziehungen als staatliche *betrachten*, dass wir uns in sozialer Interaktion an staatliche Formen *gewöhnt* haben oder dass wir an den Staat *glauben*. So wird Bakunin nicht müde, die Analogie von Staatlichkeit und Religion zu behaupten und macht als Ursprung des Staates die religiöse Indoktrination aus⁷. Und Kropotkin schreibt:

»Wir alle sind mit Vorurteilen über die providentiellen Funktionen des Staats gefüttert worden. Unsere ganze Erziehung, vom Unterricht in den römischen Traditionen bis zum Byzantinischen Codex, den man unter der Bezeichnung Römisches Recht studiert, und zu den diversen, an Universitäten gelehrten Wissenschaften, gewöhnt uns, an Regierung und Tugenden des Vorsehungs-Staats zu glauben.« (21)

Und an anderer Stelle schreibt er, was für ihn umgekehrt daraus folgt:

»In der Tat ist es gewiß, daß – in dem Maße, wie das menschliche Gehirn von den Ideen, die ihm von den Minoritäten der Priester, der militärischen Anführer, der Richter eingepflichtet worden sind, um darauf ihre Herrschaft zu gründen, und von den für ihre Verbreitung bezahlten Gelehrten sich befreit – eine Vorstellung von der Gesellschaft entsteht, in der für diese herrschenden Minderheiten kein Platz bleibt.« (22)

Das Funktionieren und der Bestand des Staates wird durch Erziehung und Glauben erklärt. An die Stelle eines realen Gewaltverhältnisses, das durch Institutionen, materielle Reproduktion, soziale Abhängigkeiten und Arbeitsteilung hindurch wirkt, tritt ein Problem staatsgläubiger Moral. Wo Menschen von sich aus eigentlich zu egalitären Beziehungsformen neigen, werden sie durch religiöse Erziehung, staatliche Entmündigung und autoritäre Ideen davon abgehalten. Wo die

se autoritäre Indoktrination ausbleibt, setzt sich das anarchistische Gesellschaftsideal fast von selber durch. Etwas von dieser Sichtweise schwingt noch in gegenwärtigen anarcho-subkulturellen Darstellungen mit, in denen die Bevölkerung durch Massenmedien manipuliert und durch den Konsum passiv gehalten wird.

Gewohnheit, Tradition und Glauben können jedoch alleine nichts erklären. Sie können ihre Wirkung nur dann entfalten, wenn sie vor dem Hintergrund der materiellen Verhältnisse sinnstiftend sind, in denen die eigentliche Grundlage der Herrschaft liegt. Auch in dem Zitat von Marx über den »stummen Zwang« ist von »Erziehung, Tradition, Gewohnheit« die Rede. Und es ist nicht von der Hand zu weisen, dass der Staat seine Herrschaft über »ideologische Staatsapparate« (Althusser) sicher stellt. Eine umfassende Staatskritik darf nicht auf eine Analyse von Erziehung und Sozialisation, Schule und Ausbildung, Öffentlichkeit und mediale Bilderproduktion, Moral und Ideologie, Religion und Ersatzreligion verzichten. Und anders herum muss man sich, wenn man eine grundlegende gesellschaftliche Veränderung erreichen will, eine andere Art gesellschaftlicher Bezugnahme auch vorstellen können. Trotzdem denke ich, dass eine Erklärung der Funktionsweise staatlicher Herrschaft eine andere Stoßrichtung braucht. Dass Marx von einem »stummen Zwang ökonomischer Verhältnisse« spricht, ist ein Hinweis darauf, dass Gewohnheiten und Denkweisen durch die Art und Weise der alltäglichen sozialen Reproduktion entstehen. Nur wenn ich in die Schule gehe, kann ich die Perspektive einer gesicherten Lebensplanung haben; nur wenn ich einer Ausbildung oder einem Studium nachgehe, habe ich eine Chance auf dem Arbeitsmarkt; nur wenn ich mich in ein Lohnarbeitsverhältnis stelle, kann ich mein Überleben sicher stellen; nur wenn ich über die Lohnarbeit an die gesellschaftlichen Sicherungssysteme angekoppelt bin, falle ich im Krankheitsfall nicht sofort aus dieser Absicherung heraus. Die Wege des Alltags bestimmen die Wege des Denkens, der Horizont des Lebenslaufs beschränkt den Blick, der Rhythmus des eigenen Tuns formt die Wahrnehmung. Anhand der gegebenen gesellschaftlichen Strukturen entwickeln die Menschen materielle Interessen. Diese Interessen werden in den seltensten Fällen einfach erfüllt und diesen Interessen nachzugehen verläuft nie reibungslos – im Gegenteil. Aber in diesem Umkreis alltäglicher sozialer Reproduktion entsteht Ideologie, die auf verquere Weise die zugrundeliegenden Interessen aufnimmt. Sie ist das falsche Zurechtlegen der gesellschaftlichen Umstände, das in diesen Umständen trotzdem seinen Grund hat – ein »verkehrtes Bewusstsein«, hervorgebracht von einer verkehrten Welt. Weil ich – wenn ich mich nicht organisiere, keine Erfahrung von Handlungsfähigkeit mache, wenn eine grundlegende Veränderung keine reale Perspektive ist – nicht anders kann, als mich im Bestehenden zu orientieren, lege ich mir einen bestimmten Blick auf den Alltag und die

⁷Die Vorstellung von der Unversöhnlichkeit von Individuum und Gesellschaft sei »eine politische Lüge, hervorgegangen aus der theologischen Lüge, welche die Lehre vom Sündenfall erfand, um den Menschen zu entehren und ihm das Bewusstsein seines eigenen Werts zu zerstören«. (20)

ihn bestimmenden Strukturen zu. Veröffentlichte Meinung, bestimmte Erziehungsideale oder religiöse Moral müssen auf irgend eine Weise an diesen Erfahrungen, an den materiellen Interessen und den damit verbundenen Problemen anknüpfen, um plausibel und wirksam sein zu können. Kein Glaubenssatz wird durch bloße Behauptung oder stete Wiederholung einfach so geglaubt! Und auch staatliche Herrschaft muss diese Interessen in irgend einer Form aufnehmen, sie auf eine bestimmte Weise organisieren, um wirksam zu sein. Gewohnheit und Tradition sind mit dieser Herrschaft verquickt – aber die Funktionsweise von Herrschaft lässt sich nicht einfach aus Gewohnheit und Tradition ableiten.

IV

In anarchistischen Texten ist »Zentralismus« ein sehr häufiges Stichwort. Anarchist:innen identifizieren den Staat mit dem Prinzip des Zentralismus und setzen ihm den Föderalismus entgegen. So beschreibt Rudolf Rocker in der »Prinzipienklärung des Syndikalismus« den Zentralismus als »die extremste Verkörperung jenes Systems, das die Regelung der Angelegenheit Aller einzelnen Personen in Bausch und Bogen überträgt«, mit der Entstehung des Staates beginne »die Ära der Zentralisation, der künstlichen Organisation von oben nach unten« (23).

Das Stichwort der Zentralisierung trifft durchaus Aspekte der Durchsetzung moderner Staatlichkeit. Dem bürgerlichen Staat ging oftmals eine Phase des Absolutismus voraus, der vorher eher lose miteinander verbundene Einheiten einer zentralen Gewalt unterwarf, oder der bürgerliche Staat musste selbst eine gewisse Homogenisierung innerhalb seines Herrschaftsgebietes durchsetzen: Gleiche Verkehrsformen, gleiche Zahlungsmittel, gleiche Verwaltungsprinzipien, vereinheitlichte Rechtssprechung, Durchsetzung einer Hochsprache, auch die Erfindung und Etablierung einer Nationalkultur etc. – dies sind Prinzipien, die nach einem Zentrum verlangen, das die einzelnen Provinzen in ein größeres Gefüge einordnet. (24) Doch »Zentralismus« an sich macht nicht das Wesen moderner Staatlichkeit aus – es gab und gibt Staaten, die mehr oder weniger zentralistisch funktionieren. Der Föderalismus kann selbst zu einem Prinzip von Staatlichkeit werden, wenn sich Teil- oder Bundesstaaten zusammenschließen und dabei auf verschiedenen Ebenen unterschiedlich geregelte Verwaltungen bestehen bleiben.

In der anarchistischen Vorstellung von Zentralismus schwingt aber eher die Vorstellung mit, es gäbe eine zentrale Stelle, an der über alles entschieden werden könne. Dies wird deutlich, wenn Anarchist:innen den Zentralismus in einer anderen Wendung als Monopol kritisieren. So schreibt Rudolf Rocker:

»Die heutige Gesellschaftsordnung, die auch die kapitalistische genannt wird, gründet sich auf die wirtschaftliche, politische und soziale Versklavung des werktätigen Volkes und findet einerseits im sogenannten ›Eigentumsrecht‹, d.h. im Monopol des Besitzes, andererseits im Staat, d.h. im Monopol der Macht, ihren wesentlichen Ausdruck.« (25)

Staat und Kapital werden so als verschiedene Arten von Monopolismus beschrieben: Monopol der Macht, Monopol des Besitzes. Auch das Stichwort des Monopols trifft einen Aspekt moderner Staatlichkeit – sie besteht in der Durchsetzung des staatlichen Gewaltmittels, was die Enteignung aller privater Gewaltmittel voraussetzt. Dieser Aspekt lässt sich jedoch nicht einfach auf das Funktionieren des Staates als solchem übertragen und auch auf der Ebene des Eigentums kann kaum von der Existenz eines Monopols ausgegangen werden. Nicht, dass es keine wirtschaftlichen Monopole gäbe – aber das Kapital ist kein einheitlicher Block, sondern setzt sich auf der personellen Seite aus verschiedenen Kapitalfraktionen zusammen, die ganz diversen Geschäften nachgehen und zum Teil sehr unterschiedliche Interessen haben. Der Staat ist ein Gefüge von verschiedenen Institutionen, von denen die gewaltausübenden nur ein Teil sind, in denen ihrerseits unterschiedliche Interessen wirken. Dass Staaten eine Bürokratie entwickeln ist ein Zeichen dafür, dass nicht einfach von oben nach unten durchregiert werden kann, sondern dass auf den unterschiedlichen Ebenen unterschiedliche Mechanismen wirken, die ein formelles Regelwerk erforderlich machen. Mit dem modernen Staat hat sich die bürgerliche Klasse eine politische Form geschaffen, innerhalb derer ihre unterschiedlichen Fraktionen ihre zum Teil entgegengesetzten Interessen vermitteln können. Der Parlamentarismus ist die Art und Weise, wie die verschiedenen Interessen ihren Einfluss geltend machen und in der Gesetzgebung festlegen, was als Allgemeininteresse zu gelten hat.

Eine genaue Staatskritik muss einbeziehen, dass sich bürgerliche Staatlichkeit die Form politischer Demokratie gibt, Prinzipien der Gewaltenteilung einführt, oft selbst mit föderalistischen Prinzipien einhergeht und in der bestimmte Formen der Vermittlung wirken. Das macht den Staat nicht besser – aber es fordert mehr von der Kritik, als ein starres Oben-Unten-Prinzip zu behaupten, das in den Schlagworten von Zentralismus und Monopol mitschwingt.

V

Viele Texte des Anarchismus drücken eine Ablehnung des Prinzips der Abstraktion aus⁸, und ich habe den

⁸Dies stellt auch Philippe Kellermann in seinem Text »Der Staat als zentralistische Entfremdungsmaschine. Über einen Kernaspekt anarchistischer Staatskritik« fest. (26)

Eindruck, dass dahinter eine gewisse Vermittlungsfeindlichkeit steckt. Bakunin schreibt:

»Es ist offenbar, daß die Menschheit ihre Freiheit erst zurückerhalten kann und daß die wirklichen Interessen der Gesellschaft, aller Gruppen und lokaler Organisationen und Einzelpersonen, welche sie bilden, erst wirklich befriedigt werden können, wenn es keine Staaten mehr geben wird. Es ist offenbar, daß alle sogenannten allgemeinen Interessen der Gesellschaft, die der Staat angeblich vertritt, und die in Wirklichkeit nur durchgängige und beständige Negierung der positiven Interessen der Distrikte, Gemeinden, Vereinigungen und der meisten dem Staat untertanen Einzelpersonen sind, eine Abstraktion, eine Fiktion, eine Lüge bilden und der Staat gleichsam eine große Schlächterei und ein ungeheurer Friedhof ist, wohin im Schatten und unter dem Vorwand dieser Abstraktion alle wirklichen Aspirationen, alle lebendigen Kräfte des Landes, edelmütig und selig hinkommen, um sich opfern und eingraben zu lassen.« (27)

Bakunin hat Recht: der Staat ist eine Abstraktion. Indem er ein Allgemeininteresse behauptet abstrahiert er von den in der Gesellschaft wirkenden besonderen Interessen (Abstraktion heißt: er sieht von ihnen ab). Auf unterschiedliche Weise: Er abstrahiert von den Interessen verschiedener Kapitalfraktionen, die in ihrem Heißhunger auf Generierung von Mehrwert auf die gegenseitige Ausschaltung trachten oder die allgemeinen Rahmenbedingungen angreifen, in denen eine freie Konkurrenz möglich ist. Sie müssen sich im Namen eines Allgemeininteresses zügeln, ihre Interessen stückweise einschränken, dafür bestimmte vorgegebene Bahnen beachten. Er abstrahiert von den Interessen der Lohnarbeiter:innen, die in ihren spezifischen Mitteln, ihre Interessen durchzusetzen – kollektive Arbeitsverweigerung, Störung der Produktionsabläufe, die sie selbst am besten kennen – auf ganz bestimmte Regeln festgelegt sind, die einen möglichen Schaden in überschaubaren Grenzen halten. Es handelt sich um eine *reale* Abstraktion: Denn wer anders handelt, den trifft die staatliche Gewalt. Die Abstraktion von den konkreten Interessen trifft beide Seiten auf ungleiche Weise. Bei den einen dient die Gängelung der geregelten Grundlage ihres eigenen Geschäfts – die andere Seite kann zwar ihr Interesse immer wieder anmelden, muss sich aber damit abfinden, die (lohn-)abhängige Seite zu sein und zu bleiben.

In dem Zitat von Bakunin steckt aber noch etwas anderes. Mit Wegfall der realen Abstraktion des Staates könnten alle Gruppen, Organisationen, Einzelpersonen ihre positiven Interessen endlich verwirklichen. Die Ablehnung des Abstraktionsprinzips setzt voraus: Alle diversen Interessen passen zusammen, das vielfältige Streben nach Verwirklichung der eigenen Interessen kommt sich nicht ins Gehege. Hier tritt ein Widerspruch in Bakunins Position zutage: Denn zum

einen suggeriert er ein harmonisches Zusammengehen der vielfältigen Interessen, weiter unten erklärt er jedoch einen beständigen Kampf zum Wesensmerkmal von Gesellschaften und zur Triebkraft stetiger Veränderung.⁹ Ist ein unendlicher Kampf die Perspektive, wenn die Leute endlich ihren wirklichen Interessen nachgehen, ohne vom Staat daran gehindert zu werden? Vermutlich ist das nicht die Intention von Bakunin und seinen Anhänger:innen gewesen. Aber es wird ein Problem daran deutlich. Die Abschaffung der Entgegensetzung von Kapital und Arbeit heißt, dass ein großer Interessengegensatz aus der Welt geschafft ist, der eine ganze Reihe von anderen Konflikten nach sich zieht. Aber man sollte sich eine befreite Gesellschaft weder als Kampf aller gegen alle noch als Harmonie aller Interessen vorstellen, in der sich alle unterschiedlichen Bestrebungen einfach ineinander fügen. Letzteres wäre eine fast religiöse Vorstellung – passt aber auch nicht zum Komplexitätsgrad der modernen Weltgesellschaft. Konflikte wird es auch in einer befreiten Gesellschaft geben. Das heißt, dass man sich überlegen muss, wie unterschiedliche Interessen eine Übereinkunft finden können. Wenn dies nicht vom Zufall oder rein persönlichen Beziehungen abhängen soll – was Tür und Tor für empfindliche Abhängigkeiten öffnen würde –, muss es Institutionen geben, die eine Vermittlung herstellen können, und dafür braucht es einen gewissen Grad von Formalität, auf die sich die Einzelnen beziehen können. Es erscheint schwierig, dass alle gesellschaftlichen Probleme in direkter Beziehung der Einzelnen gelöst werden können – also braucht es etwas Drittes, das eine indirekte Bezugnahme der Individuen aufeinander ermöglicht. Dieses Dritte soll nicht als systematische Gewalt auftreten, das den Einzelnen ihre Gesellschaftlichkeit als Verselbständigung aufzwingt – aber es wäre doch etwas anderes als persönliche Unmittelbarkeit. Wenn die Einzelnen im Bestreben, ihre Interessen zu verwirklichen, auf diese Weise die Interessen der Anderen einbeziehen – heißt das nicht auch, in gewissem Grad von dem unmittelbar eigenen Interesse abzusehen, also vom Eigeninteresse zu abstrahieren? Das Problem erscheint weniger drückend, wenn man einbezieht, dass die Individuen selbst viel besser ein gesellschaftliches Interesse entwickeln können, wenn sie nicht permanent in entfremdete Beziehungen gestellt sind. Aber es bleibt eine gesellschaftliche Aufgabe, die eine Anstrengung erfordert und sich nicht von alleine löst.

⁹»In der Natur selbst wird diese wunderbare Wechselbeziehung und Verbindung der Erscheinungen gewiß nicht ohne Kampf erreicht. Ganz im Gegenteil zeigt sich die Harmonie der Kräfte in der Natur erst als das wahre Resultat dieses beständigen Kampfes, der die eigenste Bedingung von Leben und Bewegung ist. In der Natur und auch in der Gesellschaft bedeutet Ordnung ohne Kampf den Tod.« (28)

VI

Ein anarchistischer Impuls besteht darin, für eine sofortige Befreiung einzutreten. Der Anarchismus lehnt ein Denken in schematischen Stadien ab, in denen völlig unterschiedliche Logiken herrschen: von der Organisation zur Revolution zum Sozialismus zum Kommunismus. Die Befreiung soll bereits in der eigenen Organisation im Hier und Jetzt anwesend sein und darf nicht künftigen Generationen in einer fernen Zukunft vorbehalten bleiben. Der linke Sozialrevolutionär Isaac Steinberg wirft dem Anarchismus in seinem Text »Der Platz des Anarchismus in der linken Volkstümblichkeitsbewegung« von 1922 vor, er erkenne die Notwendigkeit einer Übergangsperiode nicht an. (29) Damit macht Steinberg eine Reihe von Problemen auf, die für die Konzeption der Revolution ein großes Gewicht haben. Denn es ist gerade der revolutionäre Übergang, der uns vor entscheidende Probleme stellt. Die Abschaffung des bürgerlichen Staates ist eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für eine befreite Gesellschaft. Staat und Kapital werden uns die Gesellschaft in einem Zustand hinterlassen, in den zahlreiche Konflikte eingeschrieben sind. Vielleicht können revolutionäre Situationen sogar inner-gesellschaftliche Konflikte zuspitzen, die eine bewusste Bearbeitung brauchen, wenn man ein revolutionäres Vorhaben umsetzen und absichern will. Diese Konflikte beschränken sich nicht darauf, dass mit der Abschaffung des bürgerlichen Staates die bürgerliche Klasse nicht einfach verschwunden ist. Diese wird eine gegen-revolutionäre Gewalt mobilisieren, sie wird sich gegen Enteignungsvorgänge wehren und sie verfügt über produktionsrelevantes Wissen, das sie als Pfand für eigene Interessen nutzen wird. Konflikte können auch innerhalb der eigentumslosen Klassen selbst auftreten, zwischen verschiedenen Segmenten der arbeitenden Klassen und zwischen verschiedenen Produktionsbereichen, in denen unterschiedliche Rationalitäten und Notwendigkeiten vorherrschen. Konflikte können auftreten zwischen Industrieproletariat und Bäuer:innen bzw. zwischen städtischen und ländlich-landwirtschaftlich geprägten Gebieten. Konflikte können im globalen Maßstab auftreten – zwischen industriell entwickelten und weniger entwickelten Regionen. Es können Konflikte um den Zugang zu Ressourcen und über unterschiedliche Auswirkungen des Klimawandels auftreten. Konflikte können auftreten zwischen den verschiedenen Anforderungen des Produktions- und des Reproduktionsbereichs. Konflikte können auftreten zwischen verschiedenen Ebenen der Planung (relativ autarke Lokalwirtschaft vs. globale Arbeitsteilung). Konflikte können auftreten, da reaktionäre Ideologien nicht einfach verschwunden sein werden, da mit dem Tag der Revolution nicht auf einmal alle vormals Beherrschten zu Anarchist:innen und Kommunist:innen geworden sind. Und da nicht alles

harmonisch ineinander aufgehen wird, wird es auch Konflikte zwischen Individuum und Gesellschaft geben.

All diese Probleme sind nicht damit erledigt, wenn der bürgerliche Staat abgeschafft ist – vielmehr stellen sich diese Probleme dann überhaupt erst richtig. Es braucht Institutionen, die eine Vermittlung der verschiedenen Konfliktparteien herstellen, auf die es möglich ist, demokratisch Einfluss zu nehmen und die nach transparenten Prinzipien funktionieren. Was würde diese Institutionen von staatlichen Strukturen unterscheiden? Haben sie eine Macht und wenn ja, wie können sie ihr Geltung verschaffen? Wie könnte ihre Macht begrenzt werden, damit nicht eine neue Form der Herrschaft daraus erwächst?

Dies sind Fragen, auf die Isaac Steinberg in einer Auseinandersetzung mit den Anarchist:innen seiner Zeit Antworten gesucht hat. Dabei hat die Frage des revolutionären Übergangs innerhalb anarchistischer Theorie durchaus Aufmerksamkeit erfahren.¹⁰ So führt Errico Malatesta – offensichtlich im Streit mit einigen seiner Genoss:innen – in einem Diskussionsbeitrag über die Perspektive einer anstehenden Revolution aus:

»Zerstörung der bestehenden gesellschaftlichen Institutionen, Mechanismen und Organisationen? Gewiß, wenn es sich um repressive Organisationen handelt, aber diese sind im Grunde nur ein kleiner Teil in der Komplexität gesellschaftlichen Lebens. Polizei, Armee, Gefängnisse, Justiz – die als mächtige Faktoren sehr viel Übel anrichten – erfüllen nur eine parasitäre Funktion. Es sind andere Organisationen und Institutionen, denen es mehr schlecht als recht gelingt, der Menschheit das Leben zu sichern, und diese Institutionen können nur dann sinnvoll zerstört werden, wenn man an ihre Stelle etwas besseres setzt.

Handel mit Rohstoffen und Produkten, Verteilung der Lebensmittel, Eisenbahnen, Postämter, sämtliche öffentlichen, vom Staat oder von privaten Unternehmen erbrachte Dienstleistungen, wurden in einer Weise organisiert, daß sie kapitalistischen, monopolistischen Interessen dienen, doch entsprechen sie auch tatsächlichen Bedürfnissen der Bevölkerung. Wir können sie nicht desorganisieren (und dies würde uns im übrigen auch die betroffene Bevölkerung nicht gestatten), wenn wir sie nicht auf bessere Weise neu organisieren. Das kann jedoch nicht an einem Tag geschehen, und beim gegenwärtigen Stand der Dinge haben wir auch nicht die dazu erforderlichen Fähigkeiten. Wir sind also überglücklich, wenn – in

¹⁰Der entscheidende Widerspruch dürfte nicht darin bestehen, ob eine Periode des Übergangs notwendig ist, sondern ob darin staatliche oder staatsanalogue Institutionen bestehen sollen. Steinberg vertritt die Position, dass eine gewisse Form von Staatlichkeit und Herrschaft in einer Übergangsperiode unumgänglich ist – wobei er dafür eintritt, dass die Macht dieser Institutionen beschränkt werden und das gesellschaftliche Leben auf eine »kreative Abtötung des Staates« hin ausgerichtet sein muss.

Erwartung, daß die Anarchisten soweit sind – andere dies tun, auch wenn sie dabei vielleicht nach anderen Grundsätzen vorgehen, als wir es tun würden.

Das gesellschaftliche Leben erlaubt keine Unterbrechungen, auch am Tag der Revolution, am Tag danach, allezeit wollen die Menschen leben.

Wehe uns, wehe der Zukunft unserer Ideen, wenn wir die Verantwortung für eine sinnlose Zerstörung, die die Kontinuität des Lebens gefährden würde, auf uns nehmen sollten!« (30)

Die Nachdenklichkeit Malatestas und seine Interventionen haben angesichts einer gestiegenen Komplexität der Weltwirtschaftsbeziehungen und einer Zunahme sozialer Verwerfungen noch heute ihre Geltung.

VII

Der historische Anarchosyndikalismus hat seinerseits Ansätze für eine mögliche Perspektive des Übergangs entwickelt. Charakteristisch ist darin das anarchistische Prinzip, dass die Mittel ihren Zweck in sich tragen müssen, dass sie dem Zweck nicht widersprechen dürfen (auch nicht temporär): Die syndikalistischen Gewerkschaften sind sowohl Kampforgane der Lohnabhängigen im Kapitalismus, Institutionen zur Regelung von Problemen innerhalb einer Übergangszeit (Enteignung, Sozialisierung, Lebensmittelversorgung) als auch Organe einer kommunistischen Produktion und Verteilung. Schon in der vorrevolutionären Zeit sollen Syndikate und Arbeiterbörsen damit beginnen, gesellschaftliche Funktionen zu übernehmen – erstere sind mit Fragen der Produktion betraut, letztere widmen sich Fragen des Konsums, der gegenseitigen Erziehung und der Agitation –, sodass in der Phase des Übergangs bereits Erfahrungen und gesellschaftliche Verbindungen vorhanden sind. Diese Vorbereitungsarbeit ist auf eine Organisation von unten verpflichtet und lehnt eine Eroberung oder Mitwirkung innerhalb des bürgerlichen Staates ab. Die syndikalistische Organisation geht aus von den Betrieben und ordnet sich einerseits nach den verschiedenen Berufsverbänden, andererseits nach den lokalen Zusammenschlüssen der Gewerkschaften. Der revolutionäre Übergang verlangt die Bildung von Räten, die in den Betrieben gewählt werden, die wiederum Räte auf Orts-, Bezirks- und kommunaler Ebene bilden. Auf kommunaler Ebene werden Kommissionen für die verschiedenen gesellschaftlichen Bereiche gebildet. Die einzelnen Berufsverbände gliedern sich bis zur Reichsebene (heute wohl Bundesebene) und bilden mit den anderen Verbänden eine Reichsföderation. Auf den verschiedenen Ebenen werden außerdem mit den Delegierten der anderen Berufsgruppen Arbeitsgemeinschaften gebildet – bis hin zu einem Reichsarbeitsverband und einem Wirtschaftsrat. Das Delegiertensystem soll einen ständigen Abgleich von Bedarf und Ressourcen sicherstellen und basiert auf dem Prinzip des imperativen

Mandats – die Delegierten sind ihrer jeweiligen Basis verpflichtet und können jederzeit abberufen werden. (31)

Auch dieses Modell einer kommunistischen Produktion und Verteilung muss kritisch befragt werden. Hat eine Organisationsweise, die strikt von den Betrieben, also von der produktiven Arbeit, ausgeht, nicht eine fatale Blindheit gegenüber anderen gesellschaftlichen Bereichen – angesichts der Wichtigkeit reproduktiver Aufgaben, aber auch angesichts einer gegenwärtig großen Fluktuation der Arbeitskräfte zwischen verschiedenen Berufen, von Arbeitslosigkeit, Surplusbevölkerung und Bullshitjobs, die im Kommunismus überflüssig werden? Ist ein Austausch zwischen den Betrieben und die Vermittlung von Produktion und Konsumtion allein durch Delegierte und freie Vereinbarungen herzustellen oder braucht es dafür zusätzliche, versachlichte Prinzipien oder Rechnungseinheiten für das Verhältnis des Austauschs? Lässt sich die Organisation einer Gesellschaft strikt von ihrer Ökonomie her denken, geht das gesellschaftliche Leben in der Kopplung von Produktion und Konsum auf, oder braucht das Politische – im Sinne von: das gesellschaftlich Allgemeine, die Rahmenbedingungen des Lebens und Arbeitens – eine gesonderte Aufmerksamkeit? Besteht nicht auch die Gefahr einer horizontalen Bürokratie, die das Individuum zu einer Teilnahme an unzähligen Gremien in den verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen, an denen es teil hat, verpflichtet?

Die Debatten innerhalb des anarchosyndikalistischen Milieus haben solche und ähnliche Fragen bereits behandelt. Auch in anderen Zusammenhängen wird über die Notwendigkeit und die Schwierigkeiten von Räte-demokratie und Planwirtschaft diskutiert. Es ist wünschenswert, dass sich die Erkenntnisse aus den oft getrennt verlaufenden Debatten miteinander verbinden. Die Modelle, die uns vom Anfang des 20. Jahrhunderts überliefert sind – seien sie rätekommunistisch (32) oder anarchistisch –, müssen ohnehin für das 21. Jahrhundert aktualisiert werden.

VIII

Wenn man einen Umsturz der bestehenden Gesellschaftsordnung für notwendig hält und sich die damit verbundenen Aufgaben und Schwierigkeiten vor Augen führt – es geht um nicht weniger, als darum, alle Verwerfungen und Probleme der Weltgesellschaft lösen zu wollen –, verlässt einen manchmal der Mut. Nicht zuletzt aufgrund des Zustands des sozialrevolutionär gesinnten Milieus. Es gibt den Mechanismus, sich als Ersatzhandlung an der kleinsten festzustellenden Differenz abzuarbeiten und in der Erledigung der abweichenden Strömung Genugtuung zu suchen. Ich hoffe, dass man diesem Text anmerkt, dass dies nicht die Intention war. Es kann anders herum aber auch nicht

um eine begriffliche Gleichgültigkeit in Form eines unverbindlichen Pluralismus gehen. »Probleme anarchistischer Staatskritik« sind vielleicht nicht die Probleme »des Anarchismus« – sondern Probleme, die sich objektiv stellen und gelöst werden müssen. Das kann nur kollektiv gelingen.

Verwendete Literatur

- (1) Peter Kropotkin, Anarchismus: Philosophie und Ideale, online: <https://www.anarchismus.at/anarchistische-klassiker/peter-kropotkin/140-kropotkin-der-anarchismus>
- (2) <https://kantine-festival.org/mediathek/2024-03-12-was-vom-anarchismus-bleibt/>
- (3) Peter Seyferth (Hrsg.), Den Staat zerschlagen! Anarchistische Staatsverständnisse, Baden-Baden 2015, S. 14
- (4) Paul Pop, »Rot-Schwarze Flitterwochen. Marx und Kropotkin für das 21. Jahrhundert« http://www.grundrisse.net/grundrisse14/14paul_pop.htm
- (5) Joachim Bruhn, »Abschaffung des Staates. Thesen zum Verhältnis von anarchistischer und marxistischer Staatskritik« <https://www.ca-ira.net/verein/positionen-und-texte/bruhn-abschaffung-staat/>
- (6) Peter Kropotkin, »Der Anarchismus: Philosophie und Ideale« <https://www.anarchismus.at/anarchistische-klassiker/peter-kropotkin/140-kropotkin-der-anarchismus>
- (7) Erich Mühsam, Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat, in: Fanal Sonderheft, Berlin 1933, S. 12. Hier zitiert aus einer Online-Version: <https://libertaereszentrum.de/uploads/BdGvS.pdf>
- (8) Michail Bakunin, Die Commune von Paris und der Staatsbegriff, in: Dieter Marc Schneider (Hrsg.), Pariser Kommune 1871 I, Texte von Bakunin, Kropotkin und Lavrov, Reinbek bei Hamburg 1971, S. 17
- (9) Karl Marx, Zweiter Entwurf zum »Bürgerkrieg in Frankreich«, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke Band 17, Berlin 1962, S. 591f
- (10) Karl Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band. Berlin 1989, S. 741-791
- (11) Vgl.: Karl Marx, Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses, Kapitel 1: <https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1863/resultate/1-mehrwert.htm>
- (12) Karl Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band. Berlin 1989, S. 765
- (13) David Graeber, Frei von Herrschaft. Fragmente einer anarchistischen Anthropologie, Wuppertal 2008
- (14) Ebenda, S. 10
- (15) Ebenda, S. 47
- (16) Ebenda, S. 101
- (17) Ebenda, S. 90
- (18) Ebenda, S. 83
- (19) Ebenda, S. 77f
- (20) Michail Bakunin, Die Commune von Paris und der Staatsbegriff, in: Dieter Marc Schneider (Hrsg.), Pariser Kommune 1871 I, Texte von Bakunin, Kropotkin und Lavrov, Reinbek bei Hamburg 1971, S. 17
- (21) Petr Kropotkin, Die Eroberung des Brotes, Regensburg 1973, S. 102f
- (22) Petr Kropotkin, Der Anarchismus: Philosophie und Ideale <https://www.anarchismus.at/anarchistische-klassiker/peter-kropotkin/140-kropotkin-der-anarchismus>
- (23) Vgl. Rudolf Rocker, Prinzipienklärung des Syndikalismus, Berlin 1920, S.3. Online: <https://library.fes.de/pdf-files/bibliothek/bestand/a-49183.pdf>
- (24) Vgl. Eric Hobsbawm: Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780, Frankfurt am Main 1991
- (25) Vgl. Rudolf Rocker, Prinzipienklärung des Syndikalismus, Berlin 1920, S. 2
- (26) Philippe Kellermann, Der Staat als zentralistische Entfremdungsmaschine. Über einen Kernaspekt anarchistischer Staatskritik, in: Peter Seyferth, Den Staat zerschlagen! Anarchistische Staatsverständnisse, Baden-Baden 2015, S. 46
- (27) Michail Bakunin, Die Commune von Paris und der Staatsbegriff, in: Dieter Marc Schneider (Hrsg.), Pariser Kommune 1871 I, Texte von Bakunin, Kropotkin und Lavrov, Reinbek bei Hamburg 1971, S. 15
- (28) Ebenda, S. 18
- (29) Isaak Steinberg, Der Platz des Anarchismus in der linken Volkstümlichkeitsbewegung, in: NezNam – Zeitschrift für Anarchismusforschung, Ausgabe 13, Bodenburg 2022, S. 141-181. Siehe auch den Text von Magdalena Freckmann und Julian Meinelt in diesem Heft

- (30) Errico Malatesta, Die Revolution in der Praxis, in: Ders., Gesammelte Schriften. Band 2, Berlin 1980, S. 128f
- (31) Vgl. Rudolf Rocker, Prinzipienklärung des Syndikalismus, Berlin 1920, online: <https://library.fes.de/pdf-files/bibliothek/bestand/a-49183.pdf> – Franz Barwich, Der kommunistische Aufbau des Syndikalismus, Berlin 1922, online: <https://www.anarchismus.at/texte-anarchosyndikalismus/anarchosyndikalistische-theorie/6178-barwich-der-kommunistische-aufbau-des-syndikalismus> – Franz Barwich, Die Arbeiterbörsen des Syndikalismus, Berlin 1922
- (32) Als Beispiel für rätekommunistische Konzeptionen: Karl Korsch, Was ist Sozialisierung? (1919), online: https://www.praxisphilosophie.de/korsch_sozialisierung.pdf – Richard Müller, Das Räteystem in Deutschland (1922), online: <https://www.anarchismus.at/ueber-den-tellerrand-blicken/raetekommunismus/7553-richard-mueller-das-raetesystem-in-deutschland> – Gruppe Internationaler Kommunisten Hollands, Grundprinzipien kommunistischer Produktion und Verteilung (1930), online: <http://www.mxks.de/files/kommunism/gik.html>