

OPPOSITIONEN ZUM ETATISMUS

Fragen

Können die beiden freiheitlichen Ansätze, der Liberalismus und der Anarchismus, zu einer gemeinsamen Perspektive finden? Welche Fehler enthält die marxistische Systemkritik?

Thesen

Der Libertarianism befreit den Liberalismus aus seiner verhängnisvollen Koalition mit dem Staat und erweckt den Anarchismus aus seinem sozialromantischen Schlaf. Bestimmte Aspekte des Marxismus sind trotz seiner grundsätzlichen Fehler für die libertäre Theoriebildung wichtig.

Inspiration

Paul Goodman, *The May Pamphlet* (1945) · Paul Goodman, *The Black Flag of Anarchism* (1968) · Karl Hess, *The Death of Politics* (1969) · Wilhelm von Humboldt, *Die Grenzen des Staates* (1792) · Peter Kropotkin, *Die freie Vereinbarung* (1892) · Gustav Landauer, *Aufruf zum Sozialismus* (1911) · André Lichtschlag, *Libertarianism* (2000) · Ludwig von Mises, *Liberalismus* (1927) · Murray Rothbard, *Left and Right* (1964) · Thomas Sowell, *Marxism* (1985)

Motto

»Selbst der Autorität der Philosophen beugen wir uns nicht, ohne ihre Meinung vorher mit der Vernunft zu überprüfen.«

Peter Abaelard

Als Folge der liberalen Revolution des 18. und 19. Jahrhunderts gegen den repressiven Staat zählt in der unserer Gesellschaft einerseits nur das Individuum. Andererseits behauptet die heutige libertäre Kritik, daß die vorherrschende Charakteristik der Gesellschaft nicht Individualität, sondern Konformität sei. Dieser Widerspruch läßt sich aufklären, wenn wir den formalen Begriff des Individuums inhaltlich mit einer Theorie der Individualität füllen. Eine solche Theorie hat Wilhelm von Humboldt [1767-1835] in großer Vollendung vorgelegt. Die folgenden Überlegungen stellte er 1792 an, kurz nach der Französischen Revolution in seiner erst rund 50 Jahre später posthum veröffentlichten Schrift »Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen«. Sie beeinflusste den englischen Philosophen John Stuart Mill [1806-1873] bei der Abfassung seines Essays »Über die Freiheit« (1859), von dem auch noch zu reden sein wird.

»Der wahre Zweck des Menschen [...] ist die höchste und proportionierlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen. Zu dieser Bildung ist Freiheit die erste und unerläßliche Bedingung. Allein, außer der Freiheit erfordert die Entwicklung der menschlichen Kräfte noch etwas anderes, obgleich mit der Freiheit eng verbundenen, [nämlich die] Mannigfaltigkeit der Situationen. Auch der freieste und unabhängigste Mensch, in einförmiges Leben versetzt, bildet sich minder aus.

Zwar ist nun einenteils diese Mannigfaltigkeit allemal Folge der Freiheit, und anderenteils gibt es auch eine Art der Unterdrückung, die, statt den Menschen einzuschränken, den Dingen um ihn her eine beliebige Gestalt gibt, so daß beide gewissermaßen Eins und dasselbe sind. [...]

Jeder Mensch vermag auf einmal nur mit einer Kraft zu wirken, oder vielmehr sein ganzes Wesen wird auf einmal nur zu einer Tätigkeit bestimmt, indem er seine

Energie schwächt, sobald er sich auf mehrere Gegenstände verbreitet.

Allein dieser Einseitigkeit entgeht er [... durch ...] die Verbindung mit anderen. [...] Durch Verbindungen also, die aus dem Inneren der Wesen entspringen, muß einer den Reichtum des anderen sich [zu] eigen machen. Eine solche charakterbildende Verbindung ist [...] z. B. die Verbindung der beiden Geschlechter. [...] Solche Verbindungen nutzten] bei den Alten, vorzüglich den Griechen, selbst die Gesetzgeber. [...]

Der bildende Nutzen solcher Verbindungen beruht immer auf dem Grade, in welchem sich die Selbständigkeit der Verbundenen zugleich mit der Innigkeit der Verbindung erhält. Denn wenn ohne diese Innigkeit der eine den anderen nicht genug aufzufassen vermag, so ist die Selbständigkeit notwendig, um das Aufgefaßte gleichsam in das eigene Wesen zu verwandeln. Beides aber erfordert Kraft der Individuen, und eine Verschiedenheit, die, nicht zu groß, damit einer den anderen aufzufassen vermöge, auch nicht zu klein ist, um einige Bewunderung dessen, was der andere besitzt, und den Wunsch rege zu machen, es auch in sich zu übertragen.

Diese Kraft nun und diese mannigfaltige Verschiedenheit vereinen sich in der Originalität, und das also, worauf die ganze Größe des Menschen zuletzt beruht, wonach der einzelne Mensch ewig ringen muß, und was der, welcher auf Menschen wirken will, nie aus den Augen verlieren darf, ist Eigentümlichkeit der Kraft und der Bildung. Wie diese Eigentümlichkeit durch Freiheit des Handelns und Mannigfaltigkeit der Handelnden gewirkt wird, so bringt sie beides wiederum hervor.« [Wilhelm von Humboldt, Werke in 5 Bänden, Stuttgart 1980, Band 1, S. 64f]

Humboldt betrachtet Freiheit hier nicht als Prinzip der Abgrenzung zwischen den Menschen – »deine Freiheit endet, wo

die des nächsten beginnt« –, sondern als Chance, sich in gegenseitigen vorteilhaften Verbindungen (=Gemeinschaft) zu ergänzen. Der freie Mensch ist nicht das unnatürlich vereinzelte, unverbundene Wesen, sondern ein Individuum in und durch Gesellschaft.

In den ökonomischen Theorien des Liberalismus wird dieses Prinzip »Arbeitsteilung« genannt. Humboldt gibt an, unter welcher Bedingung die Arbeitsteilung keine Entfremdung, sondern eine Bereicherung ist: Wenn der einzelne Mensch sich in Selbständigkeit aus eigenem, inneren Antrieb mit anderen Menschen verbindet, um etwas zu schaffen, so ist das Ergebnis das gemeinsame Werk.

Die Zweckbestimmung der Arbeitsteilung ist nicht (rein) ökonomischer Natur. Vielmehr dient sie dem Zweck der Individualität: Der Mensch, der gemeinsam mit anderen arbeitet, bildet in der Gemeinschaft (= durch die »Verbindungen«) seine Eigentümlichkeit heraus.

Für Humboldt ist der »Zweck des Menschen« – seine Individualität durch Bildung in der (freiwilligen) sozialen Verbindung – eine feststehende Tatsache. Es bedarf »nur« der Freiheit, damit der befreite Mensch sich diesem, ihm offensichtlich bewußten Zweck widmen kann.

Heute fragen wir uns: War dieser »Zweck« *nur* eine Illusion? Denn anscheinend widmen sich die heutigen Menschen in der arbeitsteiligen Wirtschaft eher dem Ziel, ihren Konsum zu maximieren. Der »Zweck« der Verbindungen ist einerseits die effektive Produktion. Die Verbindungen, die die Menschen andererseits außerhalb der Produktion eingehen, sind auf die Gleichförmigkeit gerichtet: Man verbindet sich, um mit Gleichgesinnten »Spaß haben« zu können, ohne sich etwa mit widerstrebenden oder neuen Ideen auseinandersetzen zu müssen. Freiheit mündet nicht in Individualität, sondern in Konformität.

Auch die von Humboldt so geliebte Bildung ist dem Zweck der Produktion untergeordnet. Es geht darum, sich effektiv dasjenige anzueignen, was man für den Job benötigt. Jemand, der etwas weiß, das er nicht für den Job braucht, gilt als

»überqualifiziert«. Wissensgebiete, die keine ökonomische Verwertung erfahren können, werden als überflüssig gesehen. Dies ist nicht etwa nur den Vorgaben des Schulsystems zuzuschreiben. Eine beliebte Kritik der Schüler am Unterrichtsstoff ist, daß man ihn später »nicht brauchen« könne. Erkenntnisse, die ganz ohne Verwertungsmöglichkeiten sind, machen offenbar keinen »Spaß«.

Unter diesem Blickwinkel betrachtet, wäre Humboldt mehr oder weniger »erledigt«. Doch ich meine, daß dieser Blickwinkel eher auf einer Umdeutung Humboldts als auf einem echten Verständnis seiner Theorie beruht.

Die Umdeutung Humboldts geht auf den erwähnten John Stuart Mill und seine Schrift »Über die Freiheit« zurück. Mill war der führende Vertreter des englischen »Utilitarismus«, dessen Grundsatz kurz gesagt lautete, es gelte, »das größte Glück der größten Zahl« zu befördern. Das liberale Prinzip der Freiheit verwandelte er in die Aussage, praktisch gesehen würde eine freie Wirtschaft den größtmöglichen Output liefern. Die Identität von größtmöglichem ökonomischen Output und größtmöglichem Glück der Menschen setzte er voraus. Ebenso kehrte er seine Aussage um: Dort, wo die freie Wirtschaft nicht den größtmöglichen Output hervorbringe, dürfe das Gemeinwesen – also der Staat – die Freiheit beschränken und regulierend eingreifen.

Humboldt lehrte Mill, daß es neben der Produktion wirtschaftlicher Güter noch andere Glücksgüter gebe. Diese faßte Mill lapidar zu dem Problem zusammen, die effiziente Produktion von wissenschaftlichen Ideen und von Kunstwerken zu organisieren. Was für die Produktion der Güter die freie Wirtschaft, ist nach Mill für die Produktion der Ideen die freie Diskussion. Auch sein ökonomisches Prinzip wendete Mill hier konsequent an: Die freie Diskussion sei kein Wert an sich, sondern habe den Zweck der effektiven Produktion der Ideen. Dort, wo die freie Diskussion nicht von sich aus den Zweck befördere, müsse durch geeignete Maßnahmen des Staates nachgeholfen werden.

Da Mill bei Humboldt die Bildung als Voraussetzung zur

Erfüllung des »Zwecks des Menschen« herauszulesen meinte, war es für ihn konsequent, eine staatliche Bildungspolitik zu befürworten. Humboldt hatte das Eingreifen des Staates in die Bildung in der zitierten Schrift »Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen« radikal abgelehnt. Zwar war Humboldt 1809 preußischer Kultusminister geworden, dies aber mit dem erklärten Ziel, die staatliche Bildungspolitik abzuschaffen. Als er erkennen mußte, daß er dieses Ziel nicht durchsetzen konnte, trat er nach weniger als einem Jahr zurück. Es gehört zu den Ironien der Geschichte, daß Humboldt in der kurzen Zeit als Kultusminister für fast zweihundert Jahre die Struktur nicht nur des deutschen staatlichen Bildungswesens entscheidend geprägt hatte.

Obwohl es Mills persönliche Überzeugung war, das Eingreifen des Staates auf Wirtschaft und Bildung so gering wie möglich zu halten, ist es systematisch gesehen nur ein sehr kleiner Schritt zu der sozialistischen Interpretation, die etwa Karl Marx [1818-1883] vornahm. Marx setzte Humboldts »Zweck des Menschen« absolut und meinte, daß diesem Zweck die (ökonomische) Freiheit geopfert werden müsse, da sie offensichtlich der »vollen Entfaltung der Menschlichkeit« entgegenstehe.

Mehr noch folgte aus Marx: Wenn die Menschen, wie später im »realen Sozialismus« zu beobachten war, sich nicht beeilen, zur »Bildung« zu streben, so wurde dies auf eine fehlerhafte Prägung durch die herrschende Kultur zurückgeführt. Um den »wahren Menschen« hervorzubringen, bedurfte es dann nach (neo-)marxistischer Ansicht einer »Erziehungsdiktatur«.

Ich möchte eine andere Möglichkeit zur Diskussion stellen, Humboldt heute zu verstehen – eine andere Möglichkeit als die Umdeutung durch Mill und Marx. Dazu knüpfe ich an die Wendung Humboldts an, neben Freiheit sei »Mannigfaltigkeit der Situationen« notwendig.

Diese »Mannigfaltigkeit der Situationen« hat auch Freiheit zur Bedingung, ist aber gleichsam eine inhaltliche Füllung der formalen Freiheit. Humboldt deutet an, alternativ zu einer

direkten Unterdrückung der formalen Freiheit sei auch eine solche denkbar, »die, statt den Menschen einzuschränken, den Dingen um ihn her eine beliebige Gestalt gibt«.

Dieser Gedanke ist sehr hellsichtig. Denn in der Tat sehen wir heute, daß die Menschen der etatistischen Gesellschaft formal gesehen große Freiheiten besitzen, und die direkten Einschränkungen der Freiheiten sind eher marginal. Die gesellschaftliche Realität zeichnet sich dagegen durch eine Gleichförmigkeit oder Konformität aus. Das Ergebnis hat Humboldt in der zitierten Passage deutlich benannt: »Auch der freieste und unabhängigste Mensch, in einförmiges Leben versetzt, bildet sich minder aus.«

Wie die von Humboldt angedeutete Unterdrückung, die den Menschen nicht direkt einschränkt, sondern seine Umwelt einförmig macht, funktioniert, ist schon beschrieben worden: Der Mensch wird durch die staatliche Risikominimierung der Notwendigkeit enthoben, für sich tätig zu werden.

Thomas von Aquin [1224-1274] hatte die eigene »Tätigkeit« als Voraussetzung für Lust beschrieben, Humboldt als Voraussetzung für eine Bildung, in der »das Aufgefaßte gleichsam in das eigene Wesen« verwandelt wird. In der Gestalttherapie wird ein Versagen, das Aufgefaßte durch Tätigkeit in das eigene Wesen zu verwandeln, »Introjektion« genannt – schlucken ohne zu kauen. Das unzerkaute »Introjekt« liegt schwer im Magen und verursacht Übelkeit, wie es die oberflächlichen Vergnügungen tun, die unsere Gesellschaft anbietet.

Gibt es eine Rettung?

Einerseits sind wir den Bedingungen der konformen Individualität ausgeliefert. Andererseits gibt es auch mehr Möglichkeiten, individuell bessere Lösungen zu finden, als dies in repressiven Gesellschaften der Fall ist, für die der einzelne Mensch sowieso bedeutungslos ist.

Wer sich seine Individualität nicht verkümmern lassen will, muß meines Erachtens vor allem eins machen: Sich gegen »die« Gesellschaft abgrenzen, das heißt, möglichst sich

nicht daran orientieren, was »man« macht oder was »vorgeschrieben« ist oder was die »Rücksicht« auf »das Ganze« zu verlangen scheint. Niemand bleibt etwas schuldig, wenn er Leistungen oder Zuwendungen erhält, ohne daß er gefragt wird.

Das ist keine Aufforderung zum uneingeschränkten Selbstbezug, um den eigenen Vorteil ohne Rücksicht auf andere zu verfolgen. Ganz im Gegenteil: Wer sich dem gesellschaftlichen Druck entziehen kann, vermeidet das Ressentiment, das durch den Druck entsteht, und kann jenseits des ungesunden Kollektivismus zu einer freiwilligen Gemeinschaft gelangen, deren Wohlergehen, Sitten und Traditionen er achten wird.

Individualität gedeiht nicht gut in einer durch die Gesellschaft völlig durchstrukturierten Umwelt, in der die Aktivität des einzelnen nur stört. Diese Umwelt als Ganzes zu verändern, ist aber dem einzelnen nicht ohne weiteres möglich.

Gleichwohl ist das weitgehende Fehlen direkter äußerer Einschränkungen auch eine Chance. Wir können bei uns beginnen und für uns die »Mannigfaltigkeit der Situationen« wieder herstellen.

Individualität entsteht nicht durch die Zeichen äußerer Abgrenzung, durch modische Accessoires, sondern durch Aneignung der Welt. Zu verstehen versuchen, was um uns herum geschieht, ist keineswegs Ausdruck von Passivität, vielmehr in sehr hohem Maße ein Ausdruck von Aktivität: Das, was außerhalb von uns ist und darum uns zunächst fremd erscheint, eignen wir uns durch den Akt des Verstehens an.

Die abgrenzende Unterscheidung durch den äußeren Schein ist kein Ausdruck von Individualität, sondern Rückzug aus der Welt: die Beschränkung auf sich selbst. Dagegen ist die Verbindung mit anderen und mit der Welt das, wodurch wir uns bilden und zu einer Individualität kommen können. Sie drückt sich nicht in Abgrenzung aus, sondern in differenzierter Wahrnehmung und Reflexion.

Bildung geschieht nicht in der Schule oder in der Anpassung an die Wechselfälle des beruflichen Lebens. Bildung ist der Prozeß, in welchem der einzelne freie Mensch zum Indi-

viduum wird, gerade nicht durch Zurückweisung der Mitmenschen, sondern durch eine soziale Verbindung zur (freiwilligen) Gemeinschaft.

Eine solche Individualität im Sinne Humboldts kann zugleich radikale Liberalität voraussetzen und soziales Engagement freisetzen. Sie ist das Gegenteil von »sozialer Kälte«. Denn nur unter der Bedingung von Freiwilligkeit kann in der Gesellschaft eine »Wärme« entstehen, an der man sich nicht verbrennt.

Erst in dieser radikalen Liberalität hat der Begriff der Verantwortung Platz: Die eventuell negativen Folgen der individuellen Handlungen werden nicht durch ein anonymes »soziales« (= staatliches) Netzwerk abgefangen. Sie müssen vielmehr vor den Menschen, die da (eventuell) geschädigt worden sind, verantwortet und an ihnen wieder gutgemacht werden. Gnade und Verzeihung, die bestimmt zur »sozialen Wärme« gehören, haben hier im direkten Kontakt zwischen Täter und Opfer ihren richtigen Platz ebenso wie Buße und Sühne, ohne die wir als fehlbare Menschen nicht frei sein dürfen.

Das Paradies ist uns verschlossen. Aber daß wir die Möglichkeiten des Mensch-Seins nicht dem schnellen Spaß – oder der allumfassenden Sicherheit – opfern, das sind wir unserem Gott schuldig.

Vom Liberalismus und Anarchismus zum Libertarianism

Anarchismus

Unter »Anarchismus« werden Lehren und Bewegungen zusammengefaßt, die sich radikal gegen die Herrschaft des Menschen über den Menschen wenden. In der Regel wird der Staat unabhängig von seiner Verfassung als zentrale Agentur dieser Herrschaft angesehen und bekämpft.

Trotz großer Unterschiede in Details finden sich in allen anarchistischen Ansätzen als oberste Werte Autonomie, Freiheit und Toleranz sowie als das Ideal der sozialen Ordnung Freiwilligkeit, Selbstbestimmung und Dezentralisation.

Die Identifizierung des Anarchismus mit Terrorismus dagegen ist weitgehend eine Fremdzuschreibung mit polemischer Absicht. Die meisten Anarchisten sehen in der Gewalt den prinzipiellen Gegensatz zur Freiwilligkeit und tendieren eher zu pazifistischen Vorstellungen.

Der Anarchismus steht gleichsam »quer« zu den politischen Hauptströmungen des 19. und 20. Jahrhunderts: Liberalismus, Sozialismus, Kommunismus, Nationalismus, Faschismus und neotheokratischer Fundamentalismus. Die anarchistische Theorie bezieht im Prinzip keine Position zu den Inhalten des Zusammenlebens; sie fragt vielmehr nach der Organisationsform der Gesellschaft. In dieser Frage grenzt sich der Anarchismus von Diktatur und Demokratie gleichermaßen ab und konstituiert als dritte Möglichkeit die Idee der Selbstverwaltung.

Die größte intellektuelle Affinität besteht zweifellos zum Liberalismus. Vom konsequenten Liberalismus trennt den Anarchismus nur der Grad der Radikalität. Daß der Liberalismus den letzten Schritt zur völligen Auflösung des Staates nicht geht, wird vom Anarchismus als unzulässige Verteidigung einer bestimmten inhaltlichen Lebensform interpretiert.

Zumindest der europäische Anarchismus wird allerdings eher als Sonderform von Sozialismus und Kommunismus eingestuft und hat diese Einstufung meist auch für sich akzeptiert. Dies ist jedoch mehr auf historische und soziale Umstände als auf systematische Ähnlichkeit zurückzuführen. Mit Nationalismus, Faschismus und Fundamentalismus bestehen – und bestanden – dagegen kaum Berührungspunkte. Gleichwohl lautet die anarchistische Position bezogen auf nationalistische, faschistische und fundamentalistische ebenso wie auf sozialistische und kommunistische Bestrebungen, daß jede Lebensform zulässig sei, wenn sie die formale Bedingung der Freiwilligkeit erfülle.

Der erste, der den Begriff »Anarchismus« zur Kennzeichnung seiner Lehre verwendete, war der französische Revolutionär Pierre-Joseph Proudhon [1809-1865]. Er benutzte den Begriff, um sich sowohl gegen Monarchie und Diktatur abzu-

grenzen als auch gegen diejenige Opposition, die die sozialen und politische Probleme durch mehr Staat und Zentralismus lösen zu können meinte. So prägte Proudhon das Bonmot, er sei weder für die Monarchie noch für die Republik, sondern für die Anarchie.

Proudhon formulierte in vielerlei Hinsicht das Paradigma des Anarchismus, wie es noch heute gültig ist. Auf die Ökonomie von Adam Smith [1723-1790] aufbauend, forderte er beim Liberalismus ein, nicht nur die Freiheit des Marktes, sondern auch die des sozialen Experiments zu gewähren. Proudhon selbst geriet in Konflikt mit dem Geldmonopol, als er ein Experiment mit einer »Volksbank« initiierte. Seiner Analyse nach ist das staatliche Geldmonopol keine ordnungspolitisch notwendige Institution, um den Markt zu ermöglichen, sondern ein Herrschaftsinstrument, um Privilegien gegen den Markt zu verteidigen.

Die vielfach mißbräuchlich zitierte Formulierung Proudhons, »Eigentum ist Diebstahl«, bezieht sich auf diese Situation: Das Eigentum, das unter den Bedingungen staatlichen Eingreifens in den Markt gebildet wird, ist nach Proudhons Auffassung Diebstahl – nämlich Diebstahl an denjenigen Marktteilnehmern, die durch die Eingriffe geschädigt werden. Das sind Proudhon zufolge fast ausschließlich die Arbeiter, Bauern und andere benachteiligte Gruppen. Von der Analyse her unterscheidet sich Proudhon kaum von Manchester-Liberalen wie Richard Cobden [1804-1865].

Zu ähnlichen Schlußfolgerungen wie Proudhon gelangte in den USA Josiah Warren [1798-1874]. Er war in verschiedenen von dem englischen sozialistischen Unternehmer Robert Owen [1771-1858] inspirierten Siedlungsbewegungen engagiert. Das Scheitern dieser Bewegungen schrieb Warren nicht Defekten des Marktes oder Unzulänglichkeiten der menschlichen Natur zu, sondern den vom Staat gesetzten Rahmenbedingungen.

Der nach wie vor bekannteste Anarchist ist der russische Revolutionär Michael Bakunin [1814-1876]. Den Theorien Proudhons fügte Bakunin zwar kaum etwas hinzu, jedoch half

er als führender Kopf der sozialistischen Arbeiterbewegung, den Anarchismus als soziale Kraft besonders in Rußland und Südeuropa zu initiieren. Bakunin bekämpfte das, was er als »autoritären Sozialismus« bezeichnete, und er sah in Marx nicht den Retter, sondern den Verräter der Arbeiter.

Während Proudhon den Staat in seinen Institutionen analysierte, richtete Bakunin sein Augenmerk stärker auf die Psychologie der Herrschaft. Seine These lautete, jeder Mensch – eingeschlossen er selber – werde, wenn er Macht über andere zugesprochen bekäme, zum Tyrannen.

Nachdem der Anarchismus als Theorie und Bewegung von Proudhon und Bakunin begründet worden war, wurden auch eine Reihe von Autoren dieser Lehre zugeordnet, die sich nicht explizit als Anarchisten bezeichneten oder bezeichnet hatten, doch recht ähnliche Ansichten vertraten. Hier sind besonders der Engländer William Godwin [1756-1836], der Amerikaner Henry David Thoreau [1817-1862], der Deutsche Max Stirner [1806-1856] und der Russe Leo Tolstoi [1828-1910] zu nennen. Auch eine Reihe von radikalen Liberalen wie Thomas Jefferson [1743-1826], Wilhelm von Humboldt [1767-1835], Herbert Spencer [1820-1903] und – viel später – Ludwig von Mises [1881-1973] scheinen eher in die anarchistische Bewegung zu gehören als in einen angepaßten Liberalismus, der seinen Frieden mit dem National- oder gar Supranationalstaat geschlossen hat.

Die stärksten anarchistischen Bewegungen gab es Anfang des 20. Jahrhunderts in Rußland, im Schweizer Jura, in Spanien (und Lateinamerika), in Italien und in Nordamerika. Die Träger der Bewegung waren meist Handwerker, Bauern, Arbeiter (oft mit agrarischem Hintergrund), Flüchtlinge (Ostjuden und Italiener in England und in den USA), deren gemeinsames Kennzeichen nach dem amerikanischen anarchistischen Soziologen Paul Goodman [1911-1972] darin bestand, Erfahrungen mit Arbeitsautonomie zu haben, die im Zuge der staatlichen Zentralisation bedroht oder zerstört wurde.

Im Anschluß an die Russische Revolution gelang in der

Ukraine ein anarchistisches Experiment, bis es 1922 in der Zange von »weißen« und »roten« Truppen zerstört wurde. Auch das spanische anarchistische Experiment 1936 bis 1938 hielt gegen die faschistischen und kommunistischen Angriffe nicht stand. Der starke Einfluß des Anarchismus auf die zionistische Siedlungsbewegung (Gustav Landauer, Martin Buber) ist dem Terror der Konformitätspolitik arabischer und jüdischer Nationalisten zum Opfer gefallen.

In Europa bestand eine klare revolutionäre Konfrontation zwischen anarchistischer Bewegung und staatlichen Organen. Der amerikanische Anarchismus verstand sich dagegen als wahrer Erbe des jeffersonschen Ideals und genießt bis heute Sympathie bis in höchste politische Kreise (vgl. S. 94f).

Beziehung zwischen Anarchismus und Liberalismus

Die Beziehung zwischen Anarchismus und Liberalismus ist über weite Strecken die von »feindlichen Brüdern«. Anarchisten grenzen sich scharf ab vom Liberalismus, der durch Kompromisse mit Etatismus, Nationalismus und Militarismus zum Teil des herrschenden Systems geworden ist. Liberale beeilen sich, sich vom Anarchismus zu distanzieren, dessen (angebliches) liebäugeln mit Terrorismus und autoritären sozialistischen Richtungen ihnen suspekt ist.

Auf der Ebene der Theoriebildung haben Anarchisten jedoch stets die ursprünglichen liberalen Ideen für sich reklamiert: Für Peter Kropotkin hatten Herbert Spencers Theorien eine große Bedeutung; Rudolf Rocker hebt in seinem Hauptwerk »Nationalismus und Kultur« (1937) die anti-etatistische Grundlage des Liberalismus hervor; Lysander Spooner, Benjamin R. Tucker, Voltairine de Cleyre und Paul Goodman sahen sich als die rechtmäßigen Erben von Thomas Jefferson; Murray Rothbard entwickelte die Ökonomie von Ludwig von Mises weiter. Andererseits gibt es auch Liberale ohne Berührungsangst mit dem Anarchismus wie Albert Jay Nock, John Dewey und Felix Morley. Thomas Jefferson hielt, sich auf indianische Traditionen berufend (!), »no government at all« für den erstrebenswerten gesellschaftlichen Zustand.

Zwei historische Chancen einer anti-etatistischen Koalition zwischen Liberalismus und Anarchismus sind verpaßt worden. Die Anarchisten haben es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht geschafft, sich mit den anti-imperialistischen und anti-viktorianischen Kräften des Manchester-Liberalismus zu verbünden (die »Anti-Corn-Law League« von Cobden und Bright und die »Personal Rights Association Against the Regulation of Vice« von Josephine Butler in England, die »Anti-Imperialist League« von Sumner in Amerika). Dies ist um so tragischer, weil es in der Folge die marxistisch dominierte Historiographie von Anarchisten weitgehend unbehelligt vermocht hat, aus den heroischen Manchester-Liberalen, deren Zielgruppe aus Arbeitern und Lumpenproletariern bestand, im öffentlichen Bewußtsein Handlanger der Ausbeuter zu machen.

Die zweite Chance ist vom Liberalismus vertan worden, als in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Anarchisten in Rußland (Ukraine 1918-1922) und Spanien (1936-1939) sowohl gegen die konservative Staatsgewalt als auch gegen die »revolutionäre« Staatsgewalt der Marxisten kämpften und auf wirksame internationale Unterstützung angewiesen waren. Die falsche Entscheidung der damaligen Liberalen, die Partei der Konservativen zu ergreifen, hat nicht nur den Anarchismus in der Katastrophe des Faschismus und Kommunismus für Jahrzehnte untergehen lassen, sondern auch das Schicksal des konsequenten Liberalismus selbst besiegelt. Danach ist der Liberalismus vollends zur staatstragenden Macht degeneriert.

Es bleibt zu hoffen, daß der von Paul Goodman [1911-1972] und Murray Rothbard [1926-1995] eingeleitete Versuch, im »libertarianism« eine Koalition zwischen Anarchisten und Liberalen zu stiften, Erfolg hat.

Der Ausgangspunkt von Liberalismus und Anarchismus ist gleich: Der frei geborene Mensch solle Souverän seiner selbst sein. Damit ist nicht der »isolierte« Mensch gemeint. Vielmehr wird so die Art der Vergesellschaftung beschrieben: Die sozialen Beziehungen sollen auf Freiwilligkeit, freier Vereinbarung und direkter Vertretung beruhen.

Liberalismus und Anarchismus trennen sich bei der Frage, auf welche Weise Verstößen gegen die Freiwilligkeit begegnet werden soll. Der Liberalismus sieht als einzige Möglichkeit, die Sicherung der Freiwilligkeit einer Institution mit Rechts- und Gewaltmonopol zu überantworten, dem Staat. Gleichwohl sind sich die liberalen Theoretiker bewußt, daß dies eine gefährliche Option ist. Noch der sozialdemokratisch orientierte Liberale Karl Popper sagt in seinen Thesen zum Liberalismus 1956: »Der Staat ist ein notwendiges Übel.«

Es hieße also, Eulen nach Athen zu tragen, wollte der Anarchismus in der Diskussion mit dem Liberalismus seine Argumente einbringen, daß der Staat ein prinzipielles Übel sei. Diese Position wird vom konsequenten Liberalismus geteilt. Die entscheidende Frage lautet, wie auf das Übel verzichtet werden könnte. Dazu hat die anarchistische Theorie durchaus überzeugende Antworten entwickelt:

1. Ein Teil der Freiheitsverletzungen geht direkt vom Staat aus: Eingriffe des Staates in die Privatsphäre wie Steuern, Schul- und Wehrdienst, Drogenverbot usw. Diese Freiheitsverletzungen fallen mit der Abschaffung des Staates unmittelbar weg. (Dem Liberalismus ist es immer schwer gefallen, einsichtig zu machen, daß die Institution, die so schwerwiegende Verbrechen gegen die Freiheit begeht, der geeignete Hüter der Freiheit sein könnte.)
2. Ein weiterer großer Teil der Freiheitsverletzungen geht indirekt vom Staat aus: Menschen werden zu Kriminellen gemacht durch Verelendung aufgrund von Eingriffen in die Wirtschaft, durch psychische Verarmung aufgrund der Beschneidung der Selbstbestimmung und durch die Verfolgung von »Handlungen ohne Opfer« (z.B. Drogeneinnahme). Diese Kriminalität wird mit der Abschaffung des Staates verschwinden.
3. Der verbleibende Rest von Freiheitsverletzungen kann mit freiwilligen Schutzbündnissen ohne Monopolanspruch bekämpft werden.

Liberale wie der *frühe* Fichte (1793) und Gustave de Molinari (1848) hatten bereits erkannt, daß der liberale Grundsatz von

Vertragsrecht und Freihandel durchaus auch auf die »Produktion von Sicherheit« ausgeweitet werden kann. Das ist eine gute Grundlage für ein Gespräch zwischen Liberalismus und Anarchismus.

Die Entstehung des Libertarianism

Während der Anarchismus in Europa nach dem 2. Weltkrieg kaum mehr über nostalgische Ansätze hinausgegangen ist, hat es in den USA eine Fortentwicklung gegeben.

Einige Beispiele: Der Schriftsteller, Psychologe und Soziologe Paul Goodman verband den Protest der 1960er Jahre gegen Vietnamkrieg und Zentralismus ebenso mit anarchistischen Klassikern – Peter Kropotkin und Voltairine de Cleyre – wie mit den liberalen Ursprüngen Amerikas. – Der deutsch-amerikanische Philosoph Paul K. Feyerabend wendete sich gegen die seiner Meinung nach »stalinistischen« Methoden im Wissenschaftsbetrieb und forderte einen »erkenntnistheoretischen Anarchismus«. – Der Ökonom und Politiker Murray Rothbard, ein Schüler Ludwig von Mises', vertrat seit den 1960er Jahren die Auffassung, daß der Liberalismus der amerikanischen Revolution besser im anarchistischen Ansatz von Benjamin Tucker als im gegenwärtigen politischen Establishment aufgehoben sei. – Die Feministin Wendy McElroy stellt den Individualismus als Grundlage der Frauenrechtsbewegung gegen kollektivistische Tendenzen.

Insgesamt begünstigt die Renaissance des klassischen Liberalismus in den angelsächsischen Ländern das Weiterleben anarchistischen Gedankenguts als Radikalisierung. Die Stärke des liberalen Erbes im gegenwärtigen Anarchismus hat dazu geführt, daß er heute meist unter dem Namen »libertarianism« auftritt.

Exkurs: Anarchismus und Eigentum

Von vielen Anarchisten sind kritische bis ablehnende Statements zum Eigentum überliefert – von Proudhon, Bakunin, Landauer, aber auch Goodman, besonders jedoch von Kropotkin, der sich sogar »Kommunist« nannte. Diese Kritik am

Eigentum, die von den sozialistischen und kommunistischen Anarchisten ausgeht, scheint einen unüberwindlichen Graben zum Libertarianism zu kennzeichnen, wie ich ihn in diesem Manifest vertrete.

Die Organisation der Ökonomie, die Kropotkin anstrebte, basiert auf »freier Vereinbarung«. Ich möchte nun zeigen, **daß eine solche »freie Vereinbarung« logisch Eigentum einschließt**. Stellen wir uns vor, ich treffe die Vereinbarung mit der Emma-Goldman-Memorial-Kommune, ihr bei der Konfiguration ihres Computersystems behilflich zu sein. Wir machen ab, daß ich Dienstag um 10 Uhr komme und den Tag über mit ihnen an ihrem Problem arbeite. Nehmen wir an, daß ich etwas weiter weg wohne und den Bus der Errico-Malatesta-Kooperative nehmen werde.

Diese Vereinbarung setzt einiges voraus. Zunächst muß ich Herr über mich selber sein: Niemand hat die Gewalt über mich, mir vorzuschreiben, daß ich einen anderen Termin wahrnehmen solle. Oder in der Sprache der Ökonomie: Ich muß, um eine Vereinbarung eingehen zu können, der Eigentümer meiner selbst sein.

Aber das Selbst-Eigentum ist nicht die einzige Voraussetzung. Wenn ich den Bus nehmen will, muß der Betreiber des Busses, die besage Errico-Malatesta-Kooperative, sicher sein, daß sie über den Bus verfügen kann. Es darf nicht sein, daß in der Zwischenzeit irgendjemand den Bus nach dem Grundsatz »jedem nach seinen Bedürfnissen« beansprucht. Denn dann würde ich ewig auf den Bus warten, der mich zur Emma-Goldman-Memorial-Kommune transportieren soll. Das heißt, wiederum übersetzt in die Sprache der Ökonomie: An dem Bus muß Sondereigentum bestehen. Unter Sondereigentum ist zu verstehen, daß der Betreiber des Busses das Recht hat, über die Nutzung zu bestimmen (und im Umkehrschluß: eine andere als die von ihm gewünschte Nutzung auszuschließen). In gleicher Weise muß die Computeranlage der Emma-Goldman-Memorial-Kommune Sondereigentum sein. Schließlich stände ich ziemlich blöd da, wenn ich den weiten Weg gekommen wäre, nur um festzustellen, daß das John-Most-

Kollektiv zwischenzeitlich Anspruch auf die Computer angemeldet und sie kurzerhand abgebaut und mitgenommen hatte.

Im »gibt« des kommunistischen Grundsatzes, nämlich »jeder *gibt* nach seinen Fähigkeiten«, steckt sogar noch der ökonomische Eigentumsbegriff: Denn wenn eine Person etwas »gibt«, dann muß sie über das »etwas« verfügen. Oder andersherum: Gäbe es kein Eigentum, dann wäre die Aussage »jeder *gibt* nach seinen Fähigkeiten und jeder nimmt nach seinen Bedürfnissen« tautologisch: Wenn die Fähigkeiten von mir nicht mein Eigentum wären, könnte sie jeder, der sie braucht, »nehmen«. Das ist selbstverständlich eine unsinnige Aussage: Wenn ich nicht will, daß meine Fähigkeiten von jemandem genutzt werden, dann werde ich die Arbeit verweigern. Nach Möglichkeit werde ich meine Fähigkeiten gar nicht erst bekannt machen oder gar nicht erst erwerben. In der Sprache der Soziologie: Die Vergesellschaftung von Fähigkeiten ist immer freiwillig.

Nun mag ein Kommunist einwenden, daß die Verneinung von Eigentum nicht den Alltag der wirtschaftlichen Beziehungen regelt, sondern nur den Mißbrauch von Eigentum betreffen sollte. Um in dem Beispiel zu bleiben: Die Errico-Malatesta-Kooperative setzt ihren Bus nicht ein, verweigert aber auch dem John-Most-Kollektiv, ihn zu benutzen. In diesem Fall, so die gängige Argumentation von Kommunisten, hätte das John-Most-Kollektiv das »Recht«, den Bus der Errico-Malatesta-Kooperative zu nehmen, wenn das Kollektiv ihn braucht.

Hört sich gut an. Jedoch: Es leuchtet sofort ein, daß in diesem Falle die Vereinbarung nicht mehr »frei« ist. Es liegt vielmehr überhaupt keine Vereinbarung vor, denn die Errico-Malatesta-Kooperative hat es ja explizit abgelehnt, den Bus an dem John-Most-Kollektiv zur Nutzung zu überlassen. (Warum wohl?)

Um über die kommunistische Auffassung entscheiden zu können, müssen wir den Fall noch etwas genauer analysieren: Es liegen zwei gegensätzliche Willensäußerung vor. Das John-Most-Kollektiv »will« den Bus nutzen, die Errico-Malatesta-

Kooperative »will« das nicht zulassen. Die Frage lautet nun, wer in diesem Konflikt Recht hat. Das Eigentumsrecht ist auf der Seite der Errico-Malatesta-Kooperative, die »kommunistische« Auffassung gibt dagegen dem John-Most-Kollektiv recht.

Legen wir in diesem Fall die »kommunistische« Auffassung zugrunde, wird die Sicherheit des Transportes überhaupt verneint. Die Errico-Malatesta-Kooperative hat mit mir vereinbart, mich mit ihrem Bus zur Emma-Goldman-Memorial-Kommune zu transportieren und »will« diese Vereinbarung einhalten. Das John-Most-Kollektiv aber empfindet die Einhaltung dieser Vereinbarung als nicht so wichtig, wie das, was es selbst mit dem Bus erreichen »will«. Also sieht sich das Kollektiv im »Recht«, den Bus zu nehmen.

Die unausweichliche Folge der Regel gegen das Eigentum ist, daß Konflikte mit Gewalt ausgetragen werden müssen. Es gibt ein knappes Wirtschaftsgut, den Bus, über das zwei Nutzer verfügen wollen. Aber es gibt keine Eindeutigkeit, wessen Willen »höher« steht oder wessen Gründe »besser« sind. In der kommunistischen Auffassung müßte eine dritte Instanz diese Entscheidung treffen. Und diese dritte, höhere Instanz hat systematisch gesehen notwendig staatlichen Charakter: Sie steht außerhalb der vereinbarten Beziehung und kann sich ohne Zustimmung der Betroffenen durchsetzen. Verneinung von Eigentum kann es ohne Staat – und da haben die Marxisten nun einmal leider das tiefsinnigere Verständnis von Kommunismus – nur unter der Voraussetzung geben, daß kein Wirtschaftsgut knapp wäre.

Meine Analyse zeigt: Unter den gegenwärtigen Bedingungen knapper Wirtschaftsgüter kann es eine auf freier Vereinbarung basierende Wirtschaftsform nur mit Eigentum geben. Gleichwohl haben Kropotkin und die anderen anarchistischen Kommunisten meiner Auffassung nach keinen völligen Unsinn geredet. Mein Eindruck aus den Schriften Kropotkins ist, daß er einen sehr großen Respekt vor der Arbeit hatte. Die Vorstellung, daß Kropotkin mit der Formulierung »jeder nimmt nach seinen Bedürfnissen« gemeint habe, man habe das

Recht, sich beliebig die Arbeitsergebnisse anderer Menschen anzueignen, ist ziemlich absurd. Vielmehr hat Kropotkin etwas naiv angenommen, daß Fälle wie der beschriebene Konflikt zwischen der Errico-Malatesta-Kooperative und dem John-Most-Kollektiv in der freien Gesellschaft gar nicht auftreten – weil »kriminelle« Absichten wie die des John-Most-Kollektivs, sich ohne Zustimmung der Arbeitsleistung der Kollegen von der Errico-Malatesta-Kooperative zu bemächtigen, gar nicht erst auftreten.

Die Verwirrung um den Eigentumsbegriff beginnt schon vor Kropotkin bei dem französischen Gründungsvater des europäischen Anarchismus, Pierre-Joseph Proudhon. Von Proudhon bekannt ist der Slogan »Eigentum ist Diebstahl«. Weniger bekannt, theoretisch aber mindestens genauso wichtig, ist die andere Formulierung: »Eigentum ist das, was wir dem Staat entgegensetzen.«

Was wie ein Widerspruch aussieht, ist in Wirklichkeit eine wichtige Klärung des libertären Eigentumsbegriffs: Im 19. Jahrhundert gab es – genauso wie es dies bei uns immer noch gibt – viele »Eigentumstitel«, die nicht im Rahmen der freien Vereinbarung durch Arbeit und Handel, sondern im Rahmen der Staatsgewalt durch Privilegierung, Subventionierung und weitere Maßnahmen entstanden sind. Dieses »Eigentum« ist in der Tat Diebstahl: Es resultiert aus der Möglichkeit des Staates, sich Ressourcen ohne Zustimmung derjenigen anzueignen, die die Ressourcen geschaffen haben. Solche »Eigentümer« haben in der Tat die Macht zur Ausbeutung. In dieser Situation prägte Proudhon seinen berühmten Slogan. Allerdings zog er daraus nicht den gleichen Schluß wie die autoritären Sozialisten, nämlich daß die Abschaffung des Eigentums anzustreben sei.

Vielmehr meinte Proudhon: Eigentum, das auf der Leistung von Menschen beruhe und im Kontext freier Vereinbarung entstehe, sei die Grundlage der freien Gesellschaft. Nur wenn der Mensch das Recht habe, über sich und die von ihm geschaffenen Werte frei zu verfügen, sei er selbstbestimmt. Insofern setzt der Mensch den staatlichen An-

sprüchen auf Bevormundung und Besteuerung das Eigentum entgegen. Dieses Eigentum ist selbstverständlich kein Diebstahl.

Auch für den »Kommunisten« Kropotkin ist Individualismus Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Ihn interessiert nicht die »Geschichte der Königreiche« oder die »Geschichte der Völker«, sondern das »Studium der Individuen«. Er will nicht den »Reichtum der Nationen«, sondern fragt nach dem »Reichtum der Individuen«. Und ihm ist – als Kommunist! – bewußt: »Immer bewegt sich unsere Handlung in die Richtung, in welcher wir in diesem Augenblick die größte Befriedigung finden.« Anders als viele andere, autoritäre Kommunisten wendet sich Kropotkin auch scharf gegen die Idee, die Menschen »umerziehen« zu wollen oder gar einen »neuen Menschen« zu schaffen: »Wir verzichten, den einzelnen im Namen irgendeines Ideals zu verstümmeln.«

Unter »Kommunismus« versteht Kropotkin etwas anderes als wir es durch den überwältigenden marxistischen Einfluß im 20. Jahrhundert gewohnt sind. Bei Kropotkin ist »Kommune« kein normativer, sondern ein analytischer Begriff. Er faßt darunter die sozialen Tendenzen zusammen, sich zu verbinden, um materiellen, geistigen oder sinnlichen Bedürfnissen nachkommen zu können. Die Ausgestaltung dieser Verbindung in der »Kommune« ist Sache der sich Verbindenden.

Kropotkin leitet seinen Begriff der Kommune aus der mittelalterlichen, tendentiell staatsarmen Gesellschaft ab. Er weist allerdings auf einen sehr wichtigen Unterschied zwischen mittelalterlicher Kommune und der von den Anarchisten angestrebten Kommune hin: »Für uns bedeutet Kommune nicht mehr [wie im Mittelalter] eine territorial abgegrenzte Anhäufung menschlicher Wohnungen, sondern eine Interessenkommune, deren Mitglieder über Tausende von Städten und Dörfern zerstreut sind.« Die »freie Vereinbarung« bedeutet, daß keine Gesellschaft und keine Körperschaft, überhaupt kein Kollektiv irgend einen Anspruch auf die Leistungen eines Menschen hat, wenn dieser Mensch dem Anspruch nicht zustimmt.

Genau das, was Kropotkin hier beschreibt, nennen die Anarchokapitalisten »Eigentum«. Schließlich könnte – wie oben bewiesen wurde – keine »freie Vereinbarung« zustande kommen, wenn irgendeine Gruppierung die Leistung eines Mitmenschen ohne dessen Zustimmung sich aneignen könnte.

Meine These zum Eigentum läßt sich mit dem tatsächlichen Vorgehen der spanischen Anarchisten im Bürgerkrieg 1936-1939 belegen. Anarchisten können stolz darauf sein, daß in diesem Experiment, in welchem sich die anarchistischen Ideen in gesellschaftliche Taten verwandelten, trotz Revolution, Verwirrung und Bürgerkrieg im wesentlichen die Freiheit als Prinzip durchgehalten wurde.

Das den feudalen Großgrundbesitzern – auch anarchokapitalistisch gesehen rechtmäßig – enteignete Land wurde 1936 je nach den örtlichen Bedingungen und Bedürfnissen verteilt: Es entstanden Kommunen, Kollektive, aber auch einzelbäuerliche Parzellen. Keinem Bauern und keinem Landarbeiter wurde eine Wirtschaftsweise aufgezwungen. Der deutsche Anarchist Augustin Souchy erzählte immer plastisch, daß es in vielen Dörfern zwei Cafés gab – ein geldloses für die dem Kollektiv angeschlossenen Bauern und ein »individualistisches«, in welchem bezahlt werden mußte. Die Individualisten waren nicht etwa »Uneinsichtige« oder Gegner des Anarchismus, sondern oft überzeugte Anarchisten und Mitglieder in anarchistischen Organisationen. Es waren übrigens die marxistischen Kommunisten, die die freiwilligen Kommunen der Anarchisten mit Gewalt auflösten, noch bevor die Faschisten dann 1939 die Macht übernahmen.

In bezug auf die Eigentumsfrage interpretiere ich das spanische Experiment so: Das vom Staat garantierte ungerechte, monopolisierte, auf Raub beruhende Eigentum wurde aufgehoben. Aber es wurde nicht der Gesamtgesellschaft zugeeignet. Vielmehr wurden die Bauern und Landarbeiter individuelle Eigentümer des von ihnen bearbeitenden Bodens. Dann konnten sie entscheiden, was sie mit ihrem Eigentum machten – es individuell weiterzubearbeiten oder zu Kollektiven zusammenzuschließen.

Eine anarchistische Gesellschaft, die auf der Zustimmung zur Vergesellschaftung durch »freie Vereinbarung« – also auf Freiwilligkeit – basiert, kann nur mit dem Begriff des Eigentums gedacht werden. Gesetz, jemand entschiede freiwillig, die Lebensform der Achtung vor dem Eigentum anderer aufzugeben, und beginne mit deren Enteignung. Die Enteigneten werden sich nicht freiwillig dieser Veränderung der Lebensform fügen. Wessen Freiheit ist gerechtfertigt? Oder aktueller: Gesetz, eine Gruppe vereinbare freiwillig, keine Steuerbeträge für ein geplantes Atomkraftwerk zu zahlen und stattdessen mit einem Sonnenkollektor selbst Strom zu erzeugen. Die Mehrheit der Gemeinde dagegen hat freiwillig vereinbart, daß sich alle an der Finanzierung des Atomkraftwerks beteiligen, um den Beitrag für jeden einzelnen niedrig und rentabel zu halten.

Die Beispiele machen deutlich, daß Vereinbarung als Kriterium der Freiwilligkeit nicht hinreicht, wenn ein Konflikt entsteht und es zu keiner Einigung kommt. Wie kann dann ein anarchistisches Recht entstehen, ohne auf eine willkürliche Setzung zurückgreifen zu müssen?

Nehmen wir zunächst an, der Enteigner bekäme Recht. Die Eigentumsgarantie würde aufgehoben. Nach dem gleichen Rechtsgrundsatz dürfte auch die Mehrheit der Minderheit die Beiträge für das Atomkraftwerk abverlangen. Konsequenz könnte im Gegenzug der Enteignete seinerseits dem Enteigner dessen Güter streitig machen. Ebenso ist es denkbar, daß die Minderheit über die stärkeren Mittel verfügt und der Mehrheit nicht nur die Beiträge verweigert, sondern sie auch an der Realisierung ihrer Projekte hindert. Im Endeffekt bekäme niemand Recht. Die Güterverteilung und die Verwirklichung von Lebensformen hinge an dem Grad der jeweiligen Stärke.

Ganz anders sieht die Sache aus, wenn der Enteigner ins Unrecht gesetzt wird. Dann gibt es eine Eigentumsgarantie. Jedoch dürfte in diesem Falle die Mehrheit der Minderheit keine Beiträge für ihr Projekt abnehmen. Die Idee dahinter ist, daß im Konfliktfalle Freiwilligkeit bedeute, daß jede Gruppe mit ihrem Eigentum tun möge, was sie wolle, aber nicht über

das Eigentum anderer verfügen dürfe. – Die Freiheit des einen ist nicht, dem philosophischen Kalauer entsprechend, die Unfreiheit des anderen, wenn das Eigentum in die Definition des Rechts aufgenommen wird. In der Tat ist eine Formulierung von Freiwilligkeit ohne Eigentum unmöglich. Die Mißachtung des Eigentums führt zu einer sozialen Situation, in der schließlich niemand mehr im Zustand der Freiwilligkeit lebt. Kurz: »Freiwilligkeit ist Eigentumsrecht« (Rothbard).

Neben die diskutierten Möglichkeiten der Konfliktlösung wird gängigerweise ein demokratisches Verfahren gestellt. Es ist logisch gesehen nicht haltbar und darum eine »Unmöglichkeit«, wird aber heute weitgehend akzeptiert: Einzelne Enteigner bekommen Unrecht, aber die enteignende Mehrheit bekommt Recht. Damit wird das Eigentum anerkannt, solange nicht die Mehrheit für eine Minderheit das Eigentumsrecht aufhebt.

Die Mehrheiten müßten nach der Logik der demokratischen Konfliktlösung über Recht oder Unrecht einer Handlung – in diesem Falle Enteignung – befinden können. Dabei befindet die Mehrheit stets, selbst im Recht zu sein. Nun dürfte fast jeder Mensch meinen, selbst Recht zu haben, ohne mit einer solchen Meinung bereits ein verbindliches Urteil begründen zu können. Und es ist nicht einzusehen, wie Tolstoi formulierte, warum von 100 Menschen 51, die sich im Recht glauben, mehr objektives Recht beanspruchen dürfen als 49, die sich nicht weniger im Recht glauben.

An diesem Argument ändert sich nichts, wenn die Mehrheit im »öffentlichen Interesse« zu entscheiden meint. Da die Minderheit ebenso für sich reklamieren könnte, das »öffentliche Interesse« zu vertreten, müßte die Mehrheit die Minderheit zur »Nichtöffentlichkeit« deklarieren. In diesem Fall würde die Mehrheit jedoch wiederum nur im eigenen Interesse handeln, hätte also auch keine bessere Ausgangsbasis für die Behauptung, mit Recht die Minderheit zur Kooperation zu zwingen.

Das anarchistisch verstandene Eigentumsrecht hat nach diesen Überlegungen nicht die Verfügung über materielle Gü-

ter zum Kriterium, sondern ist eine ausnahmslos jedem zukommende Handlungserlaubnis, die niemand beschränken darf, auch nicht die Mehrheit. In diesem Sinne ist es unpräzise, überhaupt von »Rechten« zu sprechen, denn es gibt nur ein Recht, das Freiwilligkeit konstituiert: das Eigentumsrecht.

Die Verwechslung von Eigentum mit materiellem Besitz führt zu dem Mißverständnis, die Freiheit des Eigentums sei der wohlhabenden Schicht der Gesellschaft vorbehalten. Doch auch Menschen gegenüber, die keinen Güterbesitz vorweisen, garantiert das Eigentumsrecht die Freiwilligkeit. Soll etwa ein besitzloser Mensch zum Dienst am Vaterland mit oder ohne Waffe gezwungen werden, oder soll er einem Unternehmer über den Tausch Arbeit gegen Lohn hinaus versichern, für alle Zukunft stets für ihn zu arbeiten, verstößt dies gegen das Eigentumsrecht. Denn in dem einen Fall wird Arbeitsleistung, in dem anderen Fall die zukünftige Willensentscheidung enteignet. – Die zentrale Bestimmung des Eigentums ist die Feststellung, daß jeder der Eigentümer seiner selbst sei. Alles rechtmäßige Eigentum resultiert aus dem Selbsteigentum eines jeden Menschen: Arbeit und Wille.

In einer Umgebung, in der bereits alle materiellen Güter Eigentum sind, braucht nichts weiter hinzugefügt zu werden: Wer neu in die Gesellschaft eintritt – erwachsen werdende Kinder, aus anderen Gegenden zuziehende Erwachsene – erwirbt sich Materielles, soweit er es braucht oder will im Tausch gegen das, was ihm eigen ist: Arbeit. (Oder bekommt es geschenkt; freiwillig.)

Bearbeitung (und nur Bearbeitung) begründet den Rechtsanspruch auf Eigentum. Diese Regel ist auch heute nicht irrelevant, da weitgehende Verfügungsansprüche von Institutionen (Staat, Kirche) durchaus auf ganz andere Weise zustande gekommen sind, nämlich durch Deklaration. Diese Verfügungsansprüche (wie z.B. die der erwähnten spanischen Großgrundbesitzer) sind unrecht.

Freiheit besteht nach diesen Überlegungen in einer Gesellschaft bis zu dem Maße, bis zu dem das (Selbst-)Eigentum anerkannt wird. Das Eigentumsrecht schließt als seine wichtig-

ste Bedingung ein, daß der einzelne seine sozialen Beziehungen durch »freie Vereinbarung« regelt.

Der Einwand gegen die anarchokapitalistische Eigentums-
theorie, den Sozialisten und Kommunisten immer wieder vor-
bringen, lautet: Auf dem Markt würde (oder könnte) extreme
Ungleichheit an Macht und an der Verfügung über materielle
Güter entstehen.

Demgegenüber lautet meine These, daß die Verteilung ma-
terieller Güter in der libertären Gesellschaft zwar nicht völlig
gleichmäßig, aber erheblich symmetrischer sein wird, als in
allen anderen bekannten Sozialgefügen. Denn entgegen dem
Vorurteil sind es weniger die Marktkräfte als vielmehr staat-
liche Eingriffe, die zur Ungleichheit führen. Dies ist empirisch
gut belegt, folgt aber auch unumgänglich aus der libertären
Staatstheorie: Wenn der Staat das Instrument der Interessen-
gruppen darstellt, sich Vorteile gegenüber der freiwilligen
Kooperation zu verschaffen, ist er gleichsam der »Motor« der
Ungerechtigkeit.

Dies ist übrigens auch die Meinung der klassischen Anar-
chisten wie Bakunin und Kropotkin. Nicht der Markt ist es,
der Kropotkin zufolge die Monopolisierung hervorruft, son-
dern: »Große [Aktien-]Gesellschaften unterdrücken kleine
Gesellschaften vor allem dank staatlicher Unterstützung.
Tatsächlich existieren die kleinen Gesellschaften der Partei-
lichkeit des Staates zum Trotz.«

Die fehlgeleitete Opposition des Marxismus

Kritik der politischen Ökonomie

Karl Marx vertrat gleichsam eine Anti-Ökonomie, eine Kritik
dessen, was Ökonomie ist. Ökonomie als die Allokation von
knappen Gütern gibt es selbstredend nur unter der Bedingung,
daß Güter tatsächlich knapp sind. Marx kritisierte nun das
Konzept knapper Güter.

Historisch sah Marx die Knappheit der Güter als gegeben
und darum Ökonomie als notwendig an. Für die unmittelbare

Zukunft aber behauptete er, es sei so viel Reichtum durch den Kapitalismus geschaffen worden, daß Knappheit objektiv unnötig sei und nur künstlich aufrecht erhalten bliebe.

Nach Marx wird die Knappheit künstlich aufrecht erhalten durch eine verschwenderische, ineffiziente Produktionsweise. An dieser Stelle kehrte er zur Ökonomie zurück: Die Begriffe »Verschwendung« und »Ineffizienz« haben ja wohl nur einen Sinn bei Vorliegen von Knappheit!

Die (angebliche) Ineffizienz machte Marx in dem individuellen Eigentum an materiellen Ressourcen aus und sprach der kollektiven Verfügung über diese Güter die größere ökonomische Effizienz zu. Die kollektive Verfügung über Ressourcen mache nunmehr ein ökonomisch effizientes, verschwundungsfreies Produzieren möglich, das schließlich die Knappheit ein für alle mal verbanne. Die marxistische Ökonomie des Überganges ist demnach konventionelle, etatistische Ökonomie. Erst am Schluß des Überganges, wenn die kollektive Ressourcenverwaltung genügend viel produziert hat, steht das Ende der Ökonomie an.

Allerdings wäre zu fragen, wie sich ohne Ökonomie der geschaffene Güterüberschuß reproduziert. Konsequenter ist diese Frage nur zu beantworten, indem auf einen derartigen Grad der Automatisierung verwiesen wird, in welchem die Automaten auch die eigene Reproduktion und Weiterentwicklung übernehmen. Diese Auffassung vertrat etwa der Neomarxist Herbert Marcuse. Dies ist wohl, mehr als 100 Jahre nach Marx, immer noch kein unmittelbar möglicher Zustand. Aber ist er denkbar? Und wünschenswert?

Die Erfahrung scheint zu zeigen, daß selbst bei einem Überfluß an produzierbaren materiellen Gütern doch wichtige Ressourcen wie Zeit, Kreativität, Bequemlichkeit, Zufriedenheit, Glück, Lebensfreude, Liebe, Wissen knapp bleiben und allokalisiert werden.

Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts ist gekennzeichnet von einer politisch relativ stabilen Koexistenz zwischen liberalen und merkantilen Elementen in der Ökonomie. Diese Koexistenz wurde kaum gestört durch das weiter mit reformeri-

schem, bisweilen gar revolutionärem Pathos vorgetragene Verlangen liberaler Ökonomen wie dem Engländer Cobden oder dem Franzosen Bastiat, nämlich die merkantilen Elemente auszumerzen.

Die Koexistenz zwischen Liberalismus und Merkantilismus wurde getragen von den Unternehmern und den Staatsvertretern. Ausdruck der Koexistenz war, daß die Staatsvertreter den Unternehmern günstige politische, soziale und ökonomische Bedingungen schufen, etwa durch protektionistische Maßnahmen oder durch Unterdrückung von Gewerkschaften. Dafür konnten die Staatsvertreter unwidersprochen wichtige gesellschaftliche Funktionen monopolisieren, etwa das Schulwesen, und – Kriege führen.

Karl Marx entwickelte in dieser Situation seine Theorie. In ihr finden sich durchgängig zwei Motive. Das erste Motiv stammt aus seiner intellektuellen Biographie:

Als Hegelschüler schien es Marx völlig ausgeschlossen, daß in einem nicht zentral geordneten, geplanten, gesteuerten und kontrollierten System, wie es die liberale Ökonomie war, Vernunft sein konnte. Vernunft war für Marx im Sinne Hegels nicht denkbar als etwas Individuelles und Partikulares, in welchem es Konflikte geben könnte, sondern nur als etwas Einheitliches und Universelles, das sich in geplanter Ordnung ausdrückte.

Das zweite Motiv in der Theorie von Marx war ein tiefes humanes Mitgefühl für die elenden Volksmassen. Allerdings wäre es falsch, so zu tun, als sei ausschließlich Marxens Theoriebildung vom Motiv des Mitgefühls geleitet. Die liberalen Ökonomen Cobden und Bastiat, der französische Anarchist P. J. Proudhon, der Handwerkssozialismus des Engländers William Morris haben ebenfalls Mitgefühl für das Volk als Ausgangsbasis.

Die ungeheure Wirksamkeit von Marx' Theoriebildung liegt in der Verbindung des Kampfes um die Lebensverbesserung der Volksmassen mit der Kritik an der anarchischen Ökonomie des Liberalismus. Denn diese Kritik gab dem Willen der Staatsvertreter, Einfluss auf die Gesellschaft wiederzuer-

langen, eine Rationalität, die ihnen die liberale Theorie abgestritten hatte. Die bisweilen anti-staatliche Rhetorik von Marx tat der neu entstehenden Koalition von Volkstribunen und Staatsvertretern keinen Abbruch: Die antistaatliche Rhetorik war dem Marxismus nur oberflächlich aufgesetzt und fungierte als »Opium fürs Volk«.

Der Marxismus verbreitet sich, sagt André Glucksmann in seinem Buch »Politik des Schweigens« (1986), **weil er gut ist für die Chefs.**

In der Durchführung seiner Kritik am Liberalismus machte Marx zwei gravierende Fehler:

Marx' erster Fehler lag auf der empirischen Ebene. Er unterließ vergleichende Studien zwischen Ländern mit mehr und Ländern mit weniger Liberalität (»komparative Empirie der Freiheit«), sowie zwischen der Situation des Volkes in ländlichen vorkapitalistischen und in industriell-kapitalistischen Strukturen. Schon diese Vergleiche hätten den Schluß nahegelegt, daß ein höheres Maß an »Ordnung« nicht ein geringeres Maß an Elend beinhaltet, sondern eher umgekehrt.

Den zweiten Fehler machte Marx auf der theoretischen Ebene. Er nahm umstandslos die ökonomische Theorie des Liberalismus für die Praxis der real existierenden kapitalistischen Staaten. Marx unterließ es, die von ihm angeprangerten sozialen Mißstände differenziert nach liberalen und merkantilen Ursachen zu analysieren.

Das Problem der Ausbeutung

Nach Marx wurde das Elend der Massen in der industriellen Revolution verursacht durch die Ausbeutung der Arbeiter. Sie besäßen nichts als die »persönlichen Produktionsbedingungen«, d.h. Arbeitskraft. Die Ausbeutung betreiben (Marx zufolge) die Eigentümer der »sachlichen Produktionsbedingungen«, d.h. die Besitzer von Kapital- und Grundeigentum. Die Ausbeutung geschieht durch die von Marx so benannte »Produktion von Mehrwert«.

Mehrwert kommt nach Marx folgendermaßen zustande: Die Arbeiter produzieren den ganzen Tag in einer Fabrik. Ihnen wird ein Lohn ausgezahlt, der ausreicht, ihren Lebensbedarf zu decken (d.h. in der Marxschen Terminologie: ihre »Reproduktion« zu garantieren). Wenn die Produktion eines Arbeitstages mehr beträgt als der Lohn, wird die Differenz vom Besitzer der Fabrik als Mehrwert abgeschöpft. Diese Differenz liegt stets vor, da der Besitzer sein Geld nur in die Fabrik steckt, um Mehrwert herausbekommen zu können. Marx: »Der Umstand, daß die tägliche Erhaltung der Arbeitskraft nur einen halben Arbeitstag kostet, obgleich die Arbeitskraft einen ganzen Tag wirken und arbeiten kann, daß daher der Wert, den ihr Gebrauch während eines Tages schafft, doppelt so groß ist als ihr eigener Tageswert, ist ein besonderes Glück für den Käufer der Arbeitskraft« (MEW 23, S. 208).

Ein Beispiel: Nehmen wir eine kleine Buchdruckerei. Mit einer Investition an Papier, Farbe und anteiligen Maschinenkosten von 5000 € stellen in ihr 10 Drucker in 4 Stunden 1000 Bücher mit je 200 Seiten her. Gehen wir davon aus, daß der Tageslohn eines Druckers 100 € beträgt; d.h. nach Marx: Der Tageswert der Arbeitskraft ist 100 €, in denen 4 Arbeitsstunden »verkörpert« sind. Das Quantum von 4 Arbeitsstunden also ist nötig, »um die Durchschnittssumme der täglichen Lebensmittel des Arbeiters zu produzieren« (MEW 23, S. 205). Nun kosten 1000 Bücher 5000 € Papier, Farbe und Maschinen plus 1000 € Lohn. Die Druckerei stellt den auftraggebenden Verlagen pro Buch 6 € in Rechnung.

Allerdings arbeiten die Drucker nicht 4, sondern 8 Stunden. Weiterhin erhalten sie 100 € Lohn, der ausreicht, ihre Arbeitskraft zu reproduzieren. In den 8 Stunden stellen sie 2000 Bücher her und verbrauchen dabei für 10000 € Material. Bei einem Preis von 6 € pro Buch nimmt die Druckerei für die 2000 Bücher insgesamt 12000 € ein, hat aber nur 10000 € an Material und 1000 € an Lohn, also 11000 € ausgegeben. Die Differenz von 1000 € nimmt der Besitzer der Druckerei als Mehrwert ein.

Marx behauptete nun, die Mehrwertproduktion sei die Es-

sens liberaler Ökonomie. Doch es ist durch eine einfache Überlegung zu zeigen, daß Marx eine nur unvollständige Analyse vorlegte. Die Unvollständigkeit der Analyse ist Resultat seiner Nichtunterscheidung zwischen liberaler und merkantiler Ökonomie.

Die Überlegung lautet: Die 10 Drucker könnten den Verlegern vorschlagen, die Bücher pro Stück für 5,75 € zu liefern, falls sie bereit seien, die nötigen Geldmittel – das Kapital – vorzuschießen (damit sie sich die »sachlichen Produktionsmittel« beschaffen können). So hätten sich Drucker und Verleger den »Mehrwert« geteilt: Der Verleger würde 0,25 € pro Buch sparen und jeder Drucker 50 € mehr am Tag verdienen. In der liberalen Ökonomie ist eine solche Entwicklung anzunehmen, jedenfalls steht ihr nichts im Wege. (Es sei denn, der Unternehmer trägt mit seiner Leistung zum Gelingen der Produkte bei. Dann wären die 1000 € auch nach Marx nicht Mehrwert, sondern gerechtfertigter Unternehmerlohn.)

Eine historische Begebenheit führt zur Beantwortung der Frage, was denn Quelle der Ausbeutung ist: In den Jahren 1848/49 betrieb Proudhon in Frankreich eine Tauschbank. Mit der Tauschbank wollte Proudhon erreichen, daß Arbeiter und Konsumenten unter Umgehung von Fabrik-, Grund- und Geldeigentümern in Kontakt treten, so daß Ausbeutung unmöglich würde. Im Prinzip funktionierte die Tauschbank wie oben im Beispiel beschrieben: Drucker und Verleger einigen sich über den Kopf des (vermeintlich) überflüssigen Besitzers hinweg. Die Tauschbank wurde jedoch bald wegen Verstoßes gegen das staatliche Geldmonopol verboten. Das Verbot der Tauschbank schützte die Eigentümer vor Konkurrenz, war also eine eindeutig *etatistische* Maßnahme, nämlich Monopolschutz.

Kehren wird nach diesem historischen Exkurs zu unserem Beispiel zurück: Eine ganz simple steuerökonomische Maßnahme, um den Besitzer der Druckerei zu retten, bestünde in der Verfügung einer Preis-Untergrenze. So dürfte ein 200-Seiten-Buch für nicht weniger als 6 € gedruckt werden.

In diesem Falle könnten die Drucker den Verlegern nichts anbieten, um sie zu einer den Druckereibesitzer umgehenden Kooperation zu bewegen. Die Preiskontrolle wäre eine Loyalitätsbeschaffungs-Maßnahme dem Druckereibesitzer gegenüber. Da die Drucker und Verleger wahrscheinlich nicht mal merken, wie sie durch die Maßnahme geschädigt werden, ist kaum ein Disloyalität schaffender Effekt zu befürchten. Die Maßnahme kann auch als die Existenz des Staates rechtfertigende Aktivität deklariert werden, etwa indem gesagt würde, sie solle »ruinöse Konkurrenz« verhindern.

»Mehrwert« hat nicht die libertäre, sondern die etatistische Ökonomie zur Ursache.

Marxistische Staatstheorie

Die bisherige Diskussion des Marxismus gibt noch keinen Hinweis darauf, wie die Staatstätigkeit – etwa die Einrichtung von Schulen – gesehen wird. Nach Marx hat der Staat innerhalb der liberalen oder kapitalistischen Ökonomie zwei Funktionen:

1. Der Staat schützt mit Hilfe von Polizei und Armee die ungerechte ökonomische Ordnung gegen eventuellen Widerstand von Seiten der Ausgebeuteten.
2. Der Staat schafft die notwendigen oder wünschenswerten Bedingungen für die Besitzenden, z. B. indem er Schulen einrichtet. Es ist nach Marx' Ansicht aus der Vermittlung von Wissen kein Profit (d. h. Mehrwert) zu ziehen, aber zur effektiven Produktion sind ausgebildete Arbeiter nötig. Darum richtet der Staat Schulen ein und trägt gleichzeitig Sorge dafür, daß in ihnen nützliche und willige Arbeiter erzogen werden.

Beide Funktionen kennzeichnen den Staat als »Überbau« der Klassenherrschaft. Der Staat agiert im Auftrag oder im Interesse der besitzenden Klasse.

Einige Marx-Interpreten betonen mehr das »im Auftrag«, andere das »im Interesse«. Wieder andere Marxisten meinen, der Staat handele mal eher »im Auftrag«, mal eher »im Interesse« der Besitzenden.

Der Unterschied zwischen beiden Formulierungen ist nicht trivial: Handelt der Staat »im Auftrag« der Besitzenden, muß erstens unter ihnen eine gewisse Gleichheit der Interessen und zweitens Bewußtsein über die Abhängigkeit des Staates von Weisungen durch die besitzende Klasse vorhanden sein. »Im Interesse« der besitzenden Klasse kann der Staat dagegen auch handeln, wenn er gegen den Wunsch von einigen oder gar allen Besitzenden (angeblich) »objektiv« Notwendiges durchsetzt. So kann Errichtung von Schulen »objektiv« notwendig sein, um die Zukunft zu sichern, aber aufgrund der für diesen Zweck nötigen Steuerbelastung von der besitzenden Klasse vehement abgelehnt werden.

Manche Marx-Interpreten weisen darauf hin, daß die konkrete Form des Staates sich nicht allein aus der Funktion als Instrument der Klassenherrschaft ableiten ließe. Nach dem italienischen Marxisten Antonio Gramsci [1891-1937] spielen auch Landestradi-tion und politische Kultur eine Rolle bei der Formung des konkreten Gesichts eines Staates.

Im Bereich der Staatstheorie hat der Marxismus bis heute gültige Verdienste: Der Nachweis, daß der Staat im Zusammenhang mit gesellschaftlichen Machtinteressen analysiert werden muß, ist für ein soziologisches Verständnis des Staates unverzichtbar.

Stirbt der Staat ab?

In einer Situation, in der es keine Ausbeutung und keine Kräfte gibt, die Ausbeutung wieder herstellen wollen, verschwindet der Staat als Instrument der Klassenherrschaft. Dieses Verschwinden des Staates kann Marx zufolge aber erst eintreten, wenn alle Bedürfnisse aller Menschen zu befriedigen möglich ist.

Solange die Ressourcen zur Bedürfnisbefriedigung knapp sind, ist ein Kampf darum, wessen Bedürfnisse befriedigt werden, unvermeidlich. Dieser Kampf ist nach Marx unter keinen Umständen friedlich zu führen: Er wird gewaltsam ausgetragen und mündet in eine zeitweilige Stabilität, nämlich die Klassenherrschaft. D.h., Individuen, denen es gelungen ist,

Kontrolle über Ressourcen zu erlangen, formieren gemeinsam einen gewaltsamen Schutz ihrer Position, den Staat.

In der gegenwärtigen Situation, in der noch nicht genügend Güter zur Befriedigung aller Bedürfnisse produziert sind, darf marxistisch gesehen der Sieg der ausgebeuteten Volksmassen nicht zu einer Verminderung von Staatstätigkeit führen, ganz im Gegenteil. Der neue Staat (»Diktatur des Proletariats«) muß verhindern, daß sich einzelne Menschen die knappen Ressourcen zur eigenen Bedürfnisbefriedigung aneignen. Vielmehr sind die knappen Ressourcen vom »proletarischen« Staat auf eine solche Weise zu verwalten, daß der zukünftige Ressourcenüberschuß produziert werden kann.

Derart führt in der Marxschen Lehre der Weg in die freie Gesellschaft über die absolute Staatsökonomie. Da die Voraussetzung für die marxistisch verstandene Freiheit in einem bislang nicht in Sicht geratenen Ressourcenüberschuß besteht, ist die antistaatliche freiheitliche Rhetorik dem Marxismus, wie gesagt, nur aufgesetzt. In den konkreten politisch-ökonomischen Kämpfen unserer Zeit steht der Marxismus meist fest an der Seite der Ausbeutung des Volkes durch die herrschende Enteignerklasse.

Was wir von Marx lernen können: Ideologiekritik

Es gibt allerdings keinen notwendigen Gegensatz zwischen libertärer Staatskritik und Marxismus. Marx legte besonderen Nachdruck auf die Wirkung, die die von politischen Interessen und Machtverhältnissen bestimmten sozialen Rahmenbedingungen für die Wirtschaft haben. Diese »Politökonomie« unterscheidet analytisch zwischen der *Ideologie*, mit der eine bestimmte politische Aktion in der Öffentlichkeit gerechtfertigt wird, und der wirklichen Absicht oder dem wirkliche Effekt der Aktion.

Auch Ludwig von Mises kritisiert den Interventionismus als Ideologie, die sozialen Ausgleich verspricht, um in Wahrheit die Bereicherung der politisch Einflussreichen zu bewirken. Ideologiekritische Arbeiten wie die von dem Marxisten Gabriel Kolko (1963), der nachweist, daß die Kartellisierung

des amerikanischen Marktes am Anfang des 20. Jahrhunderts die Wirkung von Interventionen in einem sich dezentralisierenden Markt war, sind in einem mehr als nur analogen Sinne mit der Theorie von Mises kompatibel. Selbstverständlich gibt es grundlegende Differenzen zu vielen marxistischen Theoremen. Aber die Differenz ist nicht, daß Marx Sozialist war, sondern daß er die falsche Ursache für das Elend der Menschen verantwortlich gemacht hat.