

Sylvain Coiplet

Anarchismus

und

soziale Dreigliederung

© 2000

Hrsg.: Institut für soziale Dreigliederung, Hochkamp 40, D-21244 Buchholz
Tel. 04181 2349607, Fax 04181 36530
institut@dreigliederung.de, www.dreigliederung.de

<i>Vorwort</i>	3
<i>A. Die Dreigliederung der sozialen Frage und sozialen Antwort bei Rudolf Steiner</i>	5
1. <i>Leibliche Brüderlichkeit, seelische Freiheit und geistige Gleichheit</i>	15
2. <i>Wirtschaftliche Brüderlichkeit, rechtliche Gleichheit und geistige Freiheit</i>	21
<i>B. Anarchistische Antworten auf soziale Fragen</i>	27
1. <i>Freiheit-Gleichheit-Brüderlichkeit beim Anarchismus</i>	27
a. <i>Ideale als untrennbare Einheit oder als Ersatz für die Einheit</i>	28
b. <i>Freiheit oder Brüderlichkeit: Anarchismus als Kampf ums Dasein oder als gegenseitige Hilfe</i>	34
c. <i>Geistesleben oder Wirtschaftsleben: Anarchismus als Individualismus oder als Chaos</i>	41
2. <i>Freiheit und Brüderlichkeit am Beispiel einzelner sozialen Fragen</i>	47
a. <i>Religion: Freiheit als Beweis oder als Tod Gottes?</i>	47
b. <i>Erziehung: Freiheit als Anfang, Mitte oder Ende?</i>	55
c. <i>Assoziation: Brüderlichkeit durch Syndikalismus oder durch Betriebsräte?</i>	62
d. <i>Geld: Brüderlichkeit durch zinsloses oder durch alterndes Geld?</i>	69
3. <i>Der Staat als soziale Frage: Terrorismus als Ende oder als Nachahmung der staatlichen Gewalt?</i>	74
<i>Nachwort</i>	78
<i>Tabelle 1: Überblick über die zwei Zuordnungen der Ideale</i>	26
<i>Tabelle 2 : Überblick über die verschiedenen Bakunin-Zitate</i>	54

Vorwort

Mein persönlicher Einsatz gilt nicht dem Anarchismus, sondern der sozialen Dreigliederung. Mich hindert es aber nicht daran, von den Anarchisten mehr zu halten als von den meisten heutigen sozialen Dreigliederern.

Was mich dazu bewegt, beide Ansätze zu vergleichen, ist nicht etwa der Wunsch, die soziale Dreigliederung durch andere Autoritäten irgendwie zu bestätigen: Von der Notwendigkeit einer sozialen Dreigliederung bin ich eben längst überzeugt. Und ob die Anarchisten begeistert wären, als Autoritäten mißbraucht zu werden, ist eher zweifelhaft. Es hat auch kein historisches Interesse hereingespielt. Ob die soziale Dreigliederung noch vor Rudolf Steiner von irgend jemandem schon *gedacht* wurde, ist mir ziemlich egal: *Getan* ist sie damit immer noch nicht.

Es reicht aber nicht aus, die soziale Dreigliederung denjenigen erklären zu können, die sich für die Anthroposophie interessieren. Nicht daß sie sich ohnehin damit beschäftigen würden, ganz im Gegenteil: Die meisten meiden lieber das Thema. Die soziale Dreigliederung ist aber nicht nur etwas für Anthroposophen. Wer sie auch anderen darstellen will, kommt nicht umhin, sich in ihre Gedankenwelt hineinzuarbeiten. Zu diesen *Anderen* gehören die Anarchisten. Sie gehören auch zu den spannendsten.

Ausgegangen bin ich von meiner eigenen Erfahrung mit Anarchisten. Einig sind wir uns immer gewesen, wenn es um den Respekt vor der individuellen Freiheit ging. Solche Namen wie Bakunin und Stirner haben mir damals überhaupt nichts gesagt. Aber eins war klar: Es ließ sich mit niemandem besser arbeiten, als mit Anarchisten. Erste Probleme gab es erst, als ich zu erklären versuchte, wie es meiner Meinung nach überhaupt dazu kommt, daß der Mensch auf Individualität etwas gibt. Meine Ausführungen haben sie nicht überzeugt und von mir waren sie dann auch nicht mehr so überzeugt.

Rudolf Steiner ist mit demselben Problem konfrontiert worden. Als er sich der Theosophie zuwandte, kehrte ihm der Anarchist John Henry Mackay, mit dem er bisher befreundet war, den Rücken. Den Grund dazu glaube ich darin gefunden zu haben, daß John Henry Mackay sich dem Materialismus verpflichtet fühlte. Dies scheint mir auch hinter der eigenen Erfahrung mit Anarchisten zu stecken, so daß ich davon nicht besonders überrascht gewesen bin. Mich hat dagegen überrascht, daß ich bei diesem Vergleich zwischen Anarchismus und sozialer Dreigliederung immer wieder auf dasselbe gestoßen bin. Die hier aufgegriffenen anarchistischen Antworten auf soziale Fragen stoßen immer dort an ihre Grenzen, wo der Materialismus nicht mehr weiterbringt. An den Überschriften läßt es sich nicht ersehen, weil es mir erst im nachhinein klar geworden ist. Jedes Geistige ist den Anarchisten so unheimlich, daß sie es auch dort meiden, wo es hingehört. Anstatt den Materialismus zu haben, *hat* sie der Materialismus. Und doch

gehören sie zu den freiesten.

A. *Die Dreigliederung der sozialen Frage und sozialen Antwort bei Rudolf Steiner*

Wer sich mit der sozialen Frage beschäftigt, versucht sie meistens so weit wie möglich zurückzuerfolgen. Wenn nicht bis zu Adam und Eva, dann wenigstens bis zum Affen. Weiter zurückzugehen als bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts macht aber nur wenig Sinn. Dies heißt nicht, daß die sozialen Zustände vorher paradiesisch gewesen sind. Ganz im Gegenteil. Sie sind aber mehr oder weniger hingenommen worden.

Dazu nur ein Beispiel. Wer sich als Marxist mit dem alten Ägypten beschäftigt, wird bitter enttäuscht. Er sucht Vorformen des Klassenkampfes und freut sich, wenn Arbeiter wegen einer Verspätung bei der Lohnzahlung anfangen zu streiken. Obwohl der Lohn dann bezahlt wird, streiken die Arbeiter aber bald wieder. Diesmal kommt auch heraus, was sie eigentlich gestört hat: ihr Lokalführer plündert insgeheim Pyramiden. Der Überbau sind hier die sozialen Forderungen. Was die Menschen im innersten bewegt, ist die Religion.

Aber genug mit dem Altertum: das Soziale ist erst viel später grundsätzlich in Frage gestellt worden. Zugleich mit dieser Art der sozialen *Frage* kommt eine radikale soziale *Antwort*, der Marxismus. Als Steiner 1919 seine «Kernpunkte der sozialen Frage» schreibt, sitzt dieser Marxismus bereits in Rußland an der Macht. Dem Bürgertum ist er aber noch weitgehend unbe-

kannt. Das Buch fängt daher an mit einer längeren Auseinandersetzung mit dem Marxismus¹. Steiner geht es darum zu zeigen, wie einseitig diese Art der sozialen Frage und daher auch ihre Antwort ist. Es heißt nicht, daß der Marxismus falsch ist. Er beruht aber auf einer Drittelwahrheit.

Unter der sozialen Frage versteht der Marxismus in erster Linie die wirtschaftliche Frage. Politisch-rechtliche und geistig-kulturelle Fragen sind aber genauso *soziale* Fragen. Wo der Marxismus solche Fragen nicht einfach ignoriert, weiß er mit ihnen nichts Rechtes anzufangen. Sie verwirren eigentlich nur. Die Grundeinstellung ist: Wird einmal die wirtschaftliche Frage beantwortet, so wird sich der Rest schon von selbst ergeben. Es gibt natürlich nicht nur die wirtschaftliche Frage. Aber eine *eigene* Antwort braucht nur die wirtschaftliche Frage.

Steiner dagegen erkennt die rechtliche Frage und die geistige Frage als eigenständige Größen an. Ihre Antwort ist keine wirtschaftliche. Steiner vermeidet es daher von *einer* sozialen Frage zu sprechen. Wo es nicht anders geht, wie im Titel seines Buches, findet er meist Auswege, um daraus doch ein Plural zu machen. Der Titel heißt nicht umsonst: «*Die Kernpunkte der sozialen Frage*». Am Ende der schon erwähnten Auseinandersetzung mit dem Marxismus kommt er darauf zu sprechen:

«Man sieht schon hieraus, daß die «soziale Frage» sich in drei besondere Fragen gliedert. Durch die erste wird auf die gesunde Gestalt des Geisteslebens im sozialen Organismus zu deuten sein; durch die zweite wird das Arbeitsverhältnis in seiner rechten Eingliederung in das Gemeinschaftsleben zu betrachten sein; und als drittes wird sich ergeben können, wie das Wirtschaftsleben in diesem Leben wirken soll.»²

Es gibt also drei Fragen, die geistige, die rechtliche und die wirtschaftliche Frage. Daher auch der Ausdruck «soziale Dreigliederung». Im vorigen Zitat steht allerdings nichts von irgendwelcher rechtlichen Frage, sondern vom Arbeitsverhältnis. Daß das Arbeitsverhältnis hier für das Rechtsleben steht, ergibt sich aber aus dem Zusammenhang, der hier ausgelassen worden ist. Damit deutet sich zugleich etwas anderes an. Die Arbeit so eindeutig zum Rechtsleben zu rechnen ist nicht gerade üblich. Spontan würde sie mancher eher dem Wirtschaftsleben zuordnen. Diese Verschiebung ist kein Einzelfall. Wer bei Steiner nur eine Bestätigung für das sucht, was er selber schon immer gedacht hat, der sollte besser die Zeitung lesen. Dort findet er im Politik-, Wirtschafts- oder Kulturteil wirklich das, was er dort gesucht hat. Steiner macht es eben anders. Dies wird bei diesem Vergleich zwischen sozialer Dreigliederung und Anarchismus immer wieder eine Rolle spielen.

Die soziale Frage hat Steiner nicht erst nach dem Ersten Weltkrieg entdeckt. Sie begleitet ihn eigentlich seit Anfang seiner schriftstellerischen Tätigkeit, in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts. Die eigentliche Wendung in der Beschäftigung mit dieser Frage liegt bei ihm im Jahre

¹ GA 23, S.24-45, ⁶1976 (Taschenbuchausgabe 1984), 04.1919.

² GA 23, S.45, ⁶1976 (Taschenbuchausgabe 1984), 04.1919.

1904-1905. Nicht daß sich Steiner ab diesem Zeitpunkt vermehrt über die soziale Frage ausgesprochen hätte. Ganz im Gegenteil: Sie ist von da an bis zum Ersten Weltkrieg *fast* kein Thema mehr. Der Grund ist einfach: Steiner wird 1904 dazu gezwungen, seine Tätigkeit in der von Wilhelm Liebknecht gegründeten Berliner «Arbeiterbildungsschule» aufzugeben. Damit verliert er das einzige Publikum, das damals für diese Frage offen war. Kurz zuvor hat er aber den Zugang zu einem neuen Publikum gefunden, den Theosophen. Diesem Publikum legt er das vor, was zur Grundlage all seines späteren Werkes wird: der Mensch ist nicht nur Leib, sondern auch Seele und Geist. Diese Einsicht bildet den Ausgangspunkt der «Theosophie», die er 1904 herausgibt.

Mit diesem Ansatz grenzt sich Steiner nicht nur von den Materialisten ab. Er bleibt nicht dabei stehen, etwas anderes als den Leib anzuerkennen. Dieses *Andere des Leibes* differenziert er weiter in Seele und Geist. Beide sind ihm nicht austauschbar. Es geht eben nicht um eine *Zweigliederung*, sondern um eine *Dreigliederung* des Menschen. Eine Zweigliederung ist immer der Anfang vom Ende jeder Differenzierung. Sie fängt damit an, von etwas abzusehen. Dieses Etwas ist meistens nicht die Seele, sondern der Geist. Die Seele ist aber bald selber an der Reihe. Von der ganzen Realität des Menschen bleibt dann letztendlich nur noch der Leib übrig. Steiner spricht hier von einer *Abstraktion*. Es wird eben von der Seele und vom Geist abstrahiert.

Die Argumentation ist in sich schlüssig. Was aber daraus folgt, wird die meisten vor den Kopf stoßen. Für Steiner ist das materialistische Denken einfach abstrakt. Was die Materialisten den anderen vorwerfen, ihre Abgehobenheit, das gilt am meisten für sie selbst. Der Materialismus will sich auf den Leib beschränken, um möglichst konkret zu bleiben, erreicht aber damit das Gegenteil.

Dazu einige Stellen aus einem Vortrag, der noch vor der russischen Revolution gesprochen worden ist:

«Jetzt ist das Denken ganz in den physischen Leib hineingezogen, ist ganz Gehirndenken geworden, und da nimmt es denn den abstrakten Charakter an, auf den unsere Zeit so stolz ist. Das Denken, das ganz abstrakt wird, das ist das Denken, das wirklich an die Materie, an die Materie des Gehirns gebunden ist. Und dieses Denken, das zeigt sich gerade in den epochemachendsten Impulsen, die wiederum vertieft werden müssen, sonst wird das Denken immer materialistischer und materialistischer.

(...) Aber worauf beruht denn das ganze, daß man so abstrakt geworden ist? Nun, es ist ja der Menschheit dasjenige ganz verlorengegangen, was verhältnismäßig spät noch eine Mysterienwahrheit war: daß der Mensch besteht aus Leib, Seele und Geist. Bei den Griechen war es noch allgemein, den Menschen als Leib, Seele und Geist anzusehen. Bei den ersten Kirchenvätern war es noch eine Selbstverständlichkeit. Dasjenige, was im Niedergang der menschlichen Entwicklung lag, die einen Aufstieg aus dem Christus-Prinzip wiederum braucht, das wurde im Jahre 869 durch das Konzil zu Konstantinopel dogmatisch festgelegt, indem der Geist abgeschafft worden ist.

(...) Seit jener Zeit durfte man nicht mehr in der Theologie lehren: Der Mensch besteht aus Leib, Seele und Geist -, sondern man mußte lehren: Der Mensch besteht nur aus Leib und Seele -, wie es heute die Philosophieprofessoren noch lehren. Und wenn so ein guter Wundt oder ein anderer Philosophieprofessor unseres heutigen Zeitalters eigentlich noch keine Ahnung davon hat, daß der Mensch eine Dreiheit ist, sondern immer fortredet von Leib und Seele, so weiß er gar nicht, daß er nur die Anordnungen des Konzils von Konstantinopel vom Jahre 869 befolgt.

(...) Dasjenige, was da verdunkelt worden ist, daß der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht, das muß durch Geisteswissenschaft wieder gewonnen werden. Daher mußte mit vollem Bewußtsein gleich das erste, was ich versuchte symptomatisch geltend zu machen gerade in unserer mitteleuropäisch, anthroposophisch orientierten Geisteswissenschaft, struktural durchdrungen sein, in dem Buche «Theosophie» nämlich, von der Gliederung des Menschen in Leib, Seele und Geist. Darauf ist das ganze Buch aufgebaut. Das mußte radikal immer wieder und wiederum vor die Menschheit hingestellt werden; damit hatte sie aus der Entwicklung heraus den dreigliederigen Menschen». ³

Mit dieser Art der Theosophie steht auch die soziale Frage auf einer neuen Grundlage. Diese Theosophie gibt eigentlich nur die Theorie, die es in die soziale Praxis umzusetzen gilt. Wer das Soziale verstehen will, muß auch von der Differenzierung in Leib, Seele und Geist ausgehen. Die soziale Frage besteht hiermit aus drei Fragen: Sie beinhaltet nicht nur eine leibliche Frage, sondern auch eine seelische und eine geistige Frage. Darauf sind die Theosophen natürlich nicht von selbst gekommen. Die Differenzierung haben sie zwar gehabt, aber nicht den Willen, das Soziale zu verstehen.

Was im vorigen Zitat aus dem Jahre 1917 zunächst auffällt, ist die Übereinstimmung mit dem Ansatz der «Kernpunkte der sozialen Frage» von 1919 (nachfolgend «*Kernpunkte*»). Die soziale Frage ist dort, wie hier die Frage nach dem Menschen, keine einfache, sondern dreifache Frage. Dasselbe gilt aber nicht nur für die Frage selbst, sondern auch für die Antwort auf diese Frage. Hier beruft sich Steiner wie auch später auf die drei Ideale der Französischen Revolution: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit.

Diese drei Ideale müssen endlich konkret werden, nicht nur Ideen bleiben, sondern Impulse werden. Was dies bei Steiner heißt, ist gerade eben angesprochen worden: Ideale bleiben abstrakt solange sie allein auf den Leib bezogen werden.

Zwei größere Lücken im vorigen Zitat lassen sich nun schließen:

«Grundlegende Ideen - das ist das Charakteristische unserer jetzigen fünften Epoche, die als *Impulse* wirken sollen, sie wirken nur als *abstrakte Ideen*. Und es gab eine Zeit, in der die Abstraktion als Lebensprinzip an ihrem Höhepunkt angelangt war. Alles ist notwendig - verstehen Sie mich recht -, ich will nicht etwa in Grund und Boden kritisieren, ich spreche nicht vom Standpunkte der Sympathie und Antipathie, ich charakterisiere, wie man wissenschaftlich charakterisiert. Ich will also nicht tadeln - niemand soll das glauben -, daß es eine Epoche gegeben hat, in der die abstrakten Weltideen ihren höchsten Triumph gefeiert haben. Diese Epoche war damals, als man mit äußerster Abstraktion drei Ideen aussprach: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Mit der äußersten Abstraktion sprach man sie aus. Nicht aus einem *konservativen* oder reaktionären Standpunkte ist das gesagt, sondern um die Menschheitsentwicklung zu charakterisieren. Alles ruft nach Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit am Ende des 18. Jahrhunderts, nicht aus der Seele, sondern aus dem denkerischen Gehirn heraus. Und das hat sich im 19. Jahrhundert so fortgebildet, daß wir es noch heute überall wie eine Gewohnheit nachklingen fühlen. Die Menschen haben sich im Laufe des 19. Jahrhunderts furchtbar an die Abstraktion des Denkens gewöhnt und sind zufrieden in der Abstraktheit des Denkens, weil sie sich dabei so gescheit vorkommen. Sie glauben, im Denken haben sie die Wahrheit und empfinden kein Bedürfnis, in die Wirklichkeit mit ihrem Denken unterzutauschen. Das muß wieder gelernt werden, in die Wirklichkeit unterzutauschen; sonst bleibt es beim Deklamieren von abstrakten Ideen, die keinen Lebenswert haben. Das ist die große Krankheit unserer Zeit, das Deklamieren von abstrakten Ideen, die keinen Lebenswert haben.

(...) Die Ideen müssen wieder konkret, wieder lebendig werden. Brüderlichkeit ist eine schöne Idee, als Abstraktion ausgesprochen bedeutet sie gar nichts. Weiß man erstens, daß das menschliche Seelenwesen

³ GA 174b, S.251-255, ¹1974, 15.05.1917

im Leibe, durch den Leib, auf dem physischen Plan hier lebt, also leiblich-seelisch, seelisch-leiblich ist, weiß man zweitens, daß der Mensch nicht nur seelisch-leiblich, sondern wirklich Seele ist, weiß man drittens, daß die Seele geisterfüllt ist, kennt man also die Seele als dreigliederig und den Menschen als dreigliederig, kennt man den Menschen in seiner Zusammensetzung aus Leib, Seele und Geist: dann hat man den Anfang damit gemacht, die abstrakten drei Ideen von Brüderlichkeit, Freiheit und Gleichheit *konkret* werden zu lassen. Vom Menschen im allgemeinen, von diesem abstrakten Menschen zu sagen, er solle in Brüderlichkeit, Freiheit und Gleichheit leben, ist gar nichts als ein Wortschwall. Notwendig ist, eine lebendige Erkenntnis davon zu erwerben, daß der Mensch, insofern er im Leibe in der physischen Welt lebt, eine soziale Ordnung braucht, die auf Grundlage der wirklichen Brüderlichkeit begründet ist, daß aber Brüderlichkeit nur verstanden werden kann, wenn man die Menschen als Leib betrachtet. Das ist der Beginn der richtigen Idee von der Brüderlichkeit. Brüderlichkeit hat nur einen Sinn, wenn man weiß, daß der Mensch eine Dreierheit ist und die Brüderlichkeit anwendbar ist auf das Leibliche. Freiheit: Dazu muß man wissen, daß der Mensch eine Seele hat, denn die Leiber können nie frei werden. Es gibt keine Einrichtung, wodurch die Leiber frei werden; die Entwicklung der Menschheit kann nur so sein, daß die Seelen frei werden. Freiheit, als allgemeine Menschheitsidee ausgesprochen, ist eine Abstraktion. Freie Seelen zu den brüderlich lebenden Leibern ist eine konkrete Idee. Gleich sind die Menschen im Geiste. Ein altes Volkswort war sich dessen sogar bewußt: Nach dem Tode werden alle gleich. - Man sah dabei auf den Geist. Indem die Menschen als Geister leben, sind sie hier für die Erde gleich, aber von Gleichheit zu sprechen hat nur einen Sinn, wenn man von diesem dritten Gliede des Menschen, vom Geiste spricht. Lebendig muß es werden, meine lieben Freunde, so daß man sagt: Dasjenige, was hier auf der Erde in irgendeiner Ordnung herumwandelt, lebt in Leib, Seele und Geist. Die Entwicklung muß so fortschreiten, daß die Leiber in Brüderlichkeit, die Seelen in Freiheit, die Geister in Gleichheit leben. Es reicht heute nicht die Zeit, die Sache weiter auszuführen, aber Sie werden heute schon den ganz erheblichen Unterschied merken zwischen abstrakten Ideen von Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit und den von Erkenntnis durchdrungenen konkreten Ideen, die dann auf das Richtige angewendet sind.⁴ (Hervorhebungen von mir)

Trotz der Länge des Zitats kann man sich natürlich für eine solche Konkretisierung dieser drei Ideale begeistern. Nicht wenige Anarchisten würden es aber anders sehen. Dazu später mehr. Es soll zunächst um ganz andere Einwände gehen.

Ein erster Einwand gegen die Französische Revolution gibt sich modern: *Wer mehr als ein Jahrhundert später, nämlich 1917, immer noch von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit redet, zeugt nur von seiner Einfallslosigkeit. Diese Schlagworte sind einfach abgebraucht. Es muß etwas ganz Neues her.*

Dazu läßt sich zweierlei sagen.

Erstens ist das Einmaleins der Mathematik auch nicht besonders originell. Wer aber darauf verzichten will, kann es mit der Mathematik gleich sein lassen. Der Vergleich läßt sich weiterführen: Mathematik und soziale Dreigliederung kommen sehr schnell zu Ergebnissen, die überhaupt nichts mehr Triviales haben.

Zweitens fragt sich mit Steiner, ob der dreifache Aufruf der Französischen Revolution nicht verfrüht gewesen ist. Was *noch* nicht an der Zeit ist, gerät in der Tat leicht zur Karikatur. Dasselbe gilt für dasjenige, was dieser Revolution gefolgt ist, nämlich Napoleon. Nur aus dem umgekehrten Grund. Er ist zur Karikatur geworden, weil er nicht *mehr* an der Zeit gewesen ist. Aber zurück zur Verfrühtung. Sie hat nicht nur unmittelbare Folgen, wie den napoleonischen Rückschlag, sondern auch Spätfolgen, die noch gravierender sind. Ist es einmal doch an der

⁴ GA 174b, S.251-254, ¹1974, 15.05.1917

Zeit, so läßt sich nämlich nicht mehr so leicht auf die drei Ideale zurückgreifen, weil sie inzwischen ihre Glaubwürdigkeit verloren haben. Davon zeugt gerade dieser erste Einwand.

Ein zweiter Einwand läßt sich aus der deutschen Klassik herauslesen, insbesondere aus den Ästhetischen Briefen von Friedrich Schiller: *Wer wie die Französische Revolution die Welt durch neue Einrichtungen revolutionieren will, hat im voraus verloren. Anfangen läßt sich nur mit einer Revolution in den Köpfen. Am Anfang steht der Mensch.*

Diese klassische Kritik ist typisch für viele, die sonst von Steiner viel halten, mit seiner sozialen Dreigliederung aber nichts anfangen können. Sie finden den Steinerschen Ansatz einfach zu äußerlich und ignorieren ihn lieber. Falls sie doch darauf angesprochen werden, dann heißt es nicht wie sonst üblich «Der Doktor hat gesagt», sondern «Der Doktor hat versagt». Es sei denn, sie haben die direkte Auseinandersetzung mit Steiner vermieden und sich auf solche Sekundärliteraten verlassen, die ihn bereits an den anthroposophischen Geschmack angepaßt haben. Dort kommen sie mit ihrer Innerlichkeit schon eher auf ihre Kosten. Sie brauchen dann nur noch Bewußtseinsarbeit zu leisten und fühlen sich daher in ihrem Element.

Es heißt natürlich nicht, daß sich die Französische Revolution nicht um das gekümmert hätte, was in den Köpfen vorgeht. Sie hat aber bei den Einrichtungen angesetzt und sie zuerst geändert. Daraus sollte sich die Änderung des Menschen von selbst ergeben. Wer sich nicht von selbst ergeben hat, hat den Kopf verloren.

Umgekehrt wäre es falsch zu glauben, daß Schiller in seinen ästhetischen Briefen die Frage der sozialen Einrichtungen völlig ignoriert hat. Er will aber mit der Selbsterziehung des Menschen zur Freiheit anfangen. Die sozialen Einrichtungen sollen sich dann im Zusammenspiel freier Menschen von selbst ergeben. Wie dies aussehen könnte, das sollte der letzte Brief auseinandersetzen. Dort verliert zwar niemand seinen Kopf, von Einrichtungen fehlt aber auch jede Spur.

Steiner rechnet mit der heutigen Menschheit. Der Blick der meisten Menschen ist zur Zeit nach außen gerichtet. Sozial wirken läßt sich daher nur über äußere Einrichtungen. Was er nicht aus sich heraus zu holen weiß, kann der Mensch von Einrichtungen lernen. Entgegen aller Erwartungen steht Steiner in dieser Frage nicht hinter Weimar, sondern hinter der Französischen Revolution. Nur ist er erstens nicht so naiv zu glauben, daß Einrichtungen von selbst entstehen. Um sie zu denken, bevor es sie tatsächlich gibt, bedarf es wenigstens eines Menschen, der nicht nur von schon vorhandenen Einrichtungen zu lernen weiß. Am Anfang steht *ein* Mensch. Es muß zweitens auch möglich sein, von den neuen Einrichtungen aus zum Menschen zu kommen. Hier hat die Französische Revolution versagt.

Ein dritter Einwand wird heute wohl kaum noch Anklang finden: *Wir brauchen keine Freiheit,*

Gleichheit und Brüderlichkeit, sondern Zwang, Verschiedenheit und Unterordnung. Die Ideale der Französischen Revolution sind eine soziale Krankheit. Es waren noch Zeiten, wo der soziale Organismus gesund gewesen ist.

Diese Kritik von Uexküll ist repräsentativ für die deutsche Professorenlandschaft nach dem Ersten Weltkrieg. Steiner führt sie als Beispiel an für die soziale Inkompetenz von Naturwissenschaftlern. Damalige Geisteswissenschaftler sind natürlich nicht besser. Von ihnen ist aber Besseres nicht zu erwarten gewesen. Von exakten Naturwissenschaftlern hätte man sich etwas mehr Vorurteilslosigkeit erhofft.

Die Ausführung von Uexküll werden von Steiner als konservativ zurückgewiesen. Dies hindert Steiner aber nicht daran, bei Gelegenheit selber die Französische Revolution zu kritisieren. Nur betont er dabei, daß er es nicht vom konservativen Standpunkt macht. Er kritisiert sie nämlich da, wo sie selber konservativ geblieben ist. Angedeutet wird es bei dem bereits angeführten Vorwurf, sie sei mit ihren Idealen abstrakt umgegangen, indem sie diese alle auf den Leib bezogen habe. Geklärt wird dabei aber nur die Seite des Menschen, des menschlichen Organismus. Was das für die sozialen Einrichtungen, für den *sozialen* menschlichen Organismus bedeutet, wird erst zwei Jahre später in den *Kernpunkten* deutlich:

«Aus andern Grundlagen heraus, als die sind, in denen wir heute leben, tauchte aus tiefen Untergründen der menschlichen Natur heraus am Ende des 18. Jahrhunderts der Ruf nach einer Neugestaltung des sozialen menschlichen Organismus. Da hörte man wie eine Devise dieser Neuorganisation die drei Worte: Brüderlichkeit, Gleichheit, Freiheit. Nun wohl, derjenige, der sich mit vorurteilslosem Sinn und mit einem gesunden Menschheitsempfinden einläßt auf die Wirklichkeit der menschlichen Entwicklung, der kann natürlich nicht anders, als Verständnis haben für alles, worauf diese Worte deuten. Dennoch, es gab scharfsinnige Denker, welche im Laufe des 19. Jahrhunderts sich Mühe gegeben haben, zu zeigen, wie es unmöglich ist, in einem einheitlichen sozialen Organismus diese Ideen von Brüderlichkeit, Gleichheit, Freiheit zu verwirklichen. Solche glaubten zu erkennen, daß sich diese drei Impulse, wenn sie sich verwirklichen sollen, im sozialen Organismus widersprechen müssen. Scharfsinnig ist nachgewiesen worden zum Beispiel, wie unmöglich es ist, wenn der Impuls der *Gleichheit* sich verwirklicht, daß dann auch die in jedem Menschenwesen notwendig begründete Freiheit zur Geltung komme. Und man kann gar nicht anders als zustimmen denen, die diesen Widerspruch finden; und doch muß man zugleich aus einem allgemein menschlichen Empfinden heraus mit jedem dieser drei Ideale Sympathie haben! Dies Widerspruchsvolle besteht aus dem Grunde, weil die wahre soziale Bedeutung dieser drei Ideale erst zutage tritt durch das Durchschauen der notwendigen Dreigliederung des sozialen Organismus. Die drei Glieder sollen nicht in einer abstrakten, theoretischen Reichstags- oder sonstigen Einheit zusammengefügt und zentralisiert sein. Sie sollen lebendige Wirklichkeit sein. Ein jedes der drei sozialen Glieder soll in sich zentralisiert sein; und durch ihr lebendiges Nebeneinander- und Zusammenwirken kann erst die Einheit des sozialen Gesamtorganismus entstehen. Im wirklichen Leben wirkt eben das scheinbar Widerspruchsvolle zu einer Einheit zusammen. Daher wird man zu einer Erfassung des Lebens des sozialen Organismus kommen, wenn man imstande ist, die wirklichkeitsgemäße Gestaltung dieses sozialen Organismus mit Bezug auf Brüderlichkeit, Gleichheit und Freiheit zu durchschauen. Dann wird man erkennen, daß das Zusammenwirken der Menschen im *Wirtschaftsleben* auf derjenigen Brüderlichkeit ruhen muß, die aus den Assoziationen heraus erstet. In dem zweiten Gliede, in dem System *des öffentlichen Rechts*, wo man es zu tun hat mit dem rein menschlichen Verhältnis von Person zu Person, hat man zu erstreben die Verwirklichung der Idee der Gleichheit. Und auf dem *geistigen Gebiete*, das in relativer Selbständigkeit im sozialen Organismus steht, hat man es zu tun mit der Verwirklichung des Impulses der Freiheit. So angesehen, zeigen diese drei Ideale ihren Wirklichkeitswert. Sie können sich nicht in einem chaotischen sozialen Leben realisieren, sondern nur in dem gesunden dreigliedrigen sozialen Organismus. Nicht ein abstrakt zentralisiertes Sozialgebilde kann durcheinander die Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit verwirklichen, sondern jedes der drei Glieder des sozialen Organismus kann aus einem dieser Impulse seine Kraft schöpfen. Und es wird dann in fruchtbarer Art mit den andern Gliedern zusammenwirken können.

Diejenigen Menschen, welche am Ende des 18. Jahrhunderts die Forderung nach Verwirklichung der drei Ideen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit erhoben haben, und auch diejenigen, welche sie später wiederholt haben, sie konnten dunkel empfinden, wohin die Entwicklungskräfte der neueren Menschheit weisen. Aber sie haben damit zugleich nicht den Glauben an den Einheitsstaat überwunden. Für diesen bedeuten ihre Ideen etwas Widerspruchsvolles. Sie bekannten sich zu dem Widersprechenden, weil in den unterbewußten Tiefen ihres Seelenlebens der Drang nach der Dreigliederung des sozialen Organismus wirkte, in dem die Dreiheit ihrer Ideen erst zu einer höheren Einheit werden kann. Die Entwicklungskräfte, die in dem Werden der neueren Menschheit nach dieser Dreigliederung hindrängen, zum bewußten sozialen Wollen zu machen, das fordern die deutlich sprechenden sozialen *Tatsachen* der Gegenwart.»⁵ (Hervorhebungen diesmal von Steiner)

Abstrakt ist also der Einheitsstaat. Nicht etwa dadurch abstrakt, daß er bloß Gedanke bleibt, sondern dadurch, daß er aus einem abstrakten Denken hervorgegangen ist. Auch nicht dadurch einheitlich, daß er den Föderalismus beseitigt, sondern dadurch, daß er alle Entscheidungen zentralisiert, indem er sich das Geistesleben und das Wirtschaftsleben unterordnet. Dieses Hängen der Französischen Revolution am Staat ist es, was Steiner an ihr konservativ findet, während die Formulierung der drei Ideale zukunftsweisend ist. Was aber aus der Unterordnung des Geisteslebens und Wirtschaftslebens herauskommt, hat nichts mit Ordnung zu tun. Ein solcher Zentralismus ist reines Chaos, Anarchie im üblichen Sinne. Dazu eins mit dem vorigen eng verwandtes Zitat:

« (...) so wahr dieses Leben des Menschen in sich dreifach gegliedert ist, so wahr muß der soziale Organismus, in dem der Mensch drinnensteht, dreifach gegliedert sein, wenn seine Gesamtmenschenseele in diesem sozialen Organismus ihre Grundlage, ihre Basis haben soll. So gibt es für den, der des Menschen Stellung im Weltenall geisteswissenschaftlich erkennt, eben noch viel tiefere Gründe, einzusehen, daß der soziale Organismus ein dreigliedriger sein muß, daß gewissermaßen der Mensch verkümmern muß - wie er im neuzeitlichen Leben in einer gewissen Weise verkümmert ist, was dann zu der furchtbaren Katastrophe der letzten vier Jahre geführt hat -, wenn alles zentralisiert ist, wenn alles nur bezogen wird auf ein chaotisches, *anarchisch* durcheinander gewürfeltes äußeres soziales Leben.»⁶ (Hervorhebung von mir)

Die Befürworter dieser Art von Zentralismus würden sich natürlich wundern. Sie wollen den starken Staat und nun wirft ihnen einer vor, sie seien Chaoten, wenn nicht sogar Anarchisten. Aber der andere Vorwurf sitzt noch tiefer, sie hätten den Glauben an den Einheitsstaat nicht überwunden. Sie gehören damit einer überwundenen Zeit, einer Zeit, die gerade durch die eigenen drei Ideen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit überwunden worden ist. Hier sind sie genauso konservativ geblieben wie der Baron von Uexküll.

Die Französische Revolution hat drei Ideale. Ihr fällt aber nur eine einzige Einrichtung für alle drei ein, und noch dazu eine alte, nämlich der Staat. Wer von Einfallslosigkeit sprechen will, der sollte hier suchen und nicht bei Steiner.

Einfallslosigkeit würde ich auch nicht bei den eigentlichen Anarchisten suchen, das heißt nicht bei denjenigen, die von den Staatsordnungsfanatikern Anarchisten genannt worden sind und diesen Schimpfnamen angenommen haben. Wie Steiner auch, haben sie sich überlegt, wie Geistesleben und Wirtschaftsleben aussehen könnten, wenn der Staat ihnen nicht mehr ins Hand-

⁵ GA 23, S.70-72, ⁶1976 (Taschenbuchausgabe 1984), 04.1919.

⁶ GA 193, S.54-55, ³1977, 11.02.1919

werk pfuschen würde. Sie haben den Staat aber völlig ausgeblendet. Darin unterscheiden sie sich wiederum von Steiner. Der anarchistische Einwand gegen die soziale Dreigliederung könnte daher heißen: *Über die drei Ideale der Französischen Revolution läßt sich schon reden. Sie dürfen aber nicht als Vorwand dienen, um den Staat in irgendeiner Weise zu erhalten. Der Staat ist Zwang, Gewalt und muß daher einfach verschwinden.*

Man kann sich fragen, ob diese Einseitigkeit vieler Anarchisten nicht genauso notwendig gewesen ist, wie seinerzeit der einseitige Staatsglaube der Französischen Revolution. Was an der damaligen Abstraktion gut gewesen sein soll, führt Steiner hier nicht aus. Er bleibt zunächst bei der allgemeinen Aussage, alles sei notwendig. Das Thema wird uns aber später noch beschäftigen⁷. Bei den Anarchisten ist schon leichter auszumachen, wieso ihre Einseitigkeit sich gelohnt hat: Ihre ganze Energie konnten sie einsetzen, um geistig und wirtschaftlich umzudenken. Sie entfalten hier eine Fruchtbarkeit, die den meisten anderen abgeht. Viele ihrer Anregungen stehen in einer großen Nähe zu denjenigen Steiners.

Dies ist auch die eigentliche Motivation für diesen Vergleich zwischen sozialer Dreigliederung und Anarchismus. Viele soziale Initiativen, die längst von Anthroposophen hätten ergriffen werden können, sind stattdessen von Anarchisten ausgegangen. Für eine Zusammenarbeit mit ihnen reicht eine Kenntnis der sozialen Dreigliederung allein nicht aus. Sie verlangt einen Überblick über die verschiedenen anarchistischen Strömungen und nicht nur über das, was Steiner selber zum Anarchismus rechnet. Nur dann ist es möglich einzuschätzen, wie weit die Zusammenarbeit gehen kann und wo ihre Grenzen liegen. Wer vor lauter Ahnungslosigkeit ins offene Messer läuft, zeigt nur wie wenig Interesse er für das Denken der Anderen aufgebracht hat. Gravierende Unterschiede gibt es nämlich nicht nur in der Frage des Staates.

Das Festklammern der Französischen Revolution an den Staat nimmt nicht nur ihren Idealen jede Kraft. Sie macht bald den Staat selber zum einzigen Ideal. Dies drückt sich aus in der immer stärker werdenden Faszination für die sogenannte nationale Einheit. Problematisch dabei ist nicht die Einheit selbst, sondern wo sie her kommt. Sozial umfassend ist nur der Mensch, nicht der Staat. Nur der Mensch trägt alle drei Ideale in sich und kann sie zu einer sozialen Einheit zusammenbringen. Das kann dagegen keine Einrichtung, auch nicht der Staat. Dieser spricht nicht den ganzen Menschen, nicht das allgemein Menschliche an. Wird die Realität auf den Staat reduziert, so verkümmert der Mensch zum Drittmenschen. All das, was in ihm eigentlich nichts mit dem Staat zu tun hat, wird von außen gelenkt, wird *organisiert*.⁸

Diese Art der Organisation lehnt Steiner als Fremdbestimmung ab. Man kann sich natürlich wundern, daß er nicht immer zwischen verschiedenen Arten der Organisation unterscheidet,

⁷ Siehe dazu insbesondere das Kapitel B.2.a. *Religion: Freiheit als Beweis oder als Tod Gottes?*, wo deutlich wird, wie der Materialismus, dieser andere Name für die Abstraktion, zur Freiheit erziehen kann.

sondern meistens Organisation überhaupt ablehnt. Das hat aber seinen guten Grund. Der Ausdruck *Organisation* ist nicht so neutral, wie man es glauben könnte. Es ist französischen Ursprungs und stammt gerade aus der Zeit der Französischen Revolution. Was seine Zeitgenossen unter Organisation verstehen, wird von Steiner daher zu Recht mit Zentralismus gleichgesetzt. Wenn er im Gegensatz dazu von *Organismus* spricht, setzt er sich in eine ganz andere Tradition, nämlich die des deutschen Idealismus. Sein sozialer Organismus ist, anders als eine Organisation, dezentralistisch gemeint. Einen solchen Organismus braucht man nicht zu organisieren, weil er sich *von selbst* organisiert. *Von selbst* heißt für Steiner nicht, daß die Menschen gar nichts zu tun brauchen, als bloß zuzuschauen, wie der Organismus entsteht. Im Unterschied zum menschlichen *natürlichen* Organismus müssen sie den menschlichen *sozialen* Organismus schon selber gestalten. Das hat der soziale Organismus Steiners mit der Organisation im französischen Sinne gemeinsam. Die Menschen müssen sich schon bewegen. *Von selbst* heißt nur, daß die drei Glieder des sozialen Organismus sich jeweils selbst verwalten, und es keinen Sinn macht, sie von einem anderen Glied aus lenken zu wollen. Sie sollen sich nicht einander fremd, sondern selbst gestalten.

Dies muß erwähnt werden, weil Steiner immer mehr die Gefahr läuft, mißverstanden zu werden. Von einem sozialen *Organismus* zu sprechen, ist heute für viele gleichbedeutend mit Totalitarismus. Steiner kann daher allein aufgrund des Gebrauchs dieses Wortes in die braune Ecke geschoben werden. Dies liegt daran, daß sich historisch eine ganz andere Auffassung des sozialen Organismus als seine durchgesetzt hat, nämlich die staatszentralistische Variante. Wer nur an Worte hängt, übersieht den Kampf zwischen diesen beiden Richtungen. Er kann daher leicht glauben, daß bei Steiner alles verschwinden soll, was nicht auf der Staatslinie steht. Hier unterscheidet sich Steiner aber gerade von der Französischen Revolution.

Auffallend ist, daß Steiner, wo er sich von der Französischen Revolution distanziert, nicht alle drei Ideale, sondern jeweils nur ein Ideal auf Leib, Seele und Geist bezieht. Er hätte genauso jedes Ideal, zum Beispiel die Brüderlichkeit, auf Leib, Seele und Geist beziehen können. Statt einer solchen differenzierten Betrachtung setzt er aber auf eine feste Zuordnung. Damit stößt er solche *Gedanken*anarchisten ab, die jede Ordnung als Zwang erleben. Es muß doch alles möglich sein, sowohl eine geistige, eine seelische, wie eine leibliche Brüderlichkeit. Steiner fehlt es einfach an „Beweglichkeit“. Es fragt sich bloß, wem es am meisten an Beweglichkeit mangelt. Ist es wirklich Beweglichkeit alles gleichzubehandeln? Hat es nicht weniger mit Freiheit als mit Gleichmacherei zu tun? Dies wäre der Fall, wenn hier Leib, Seele und Geist nicht nur jeweils ein bestimmtes Ideal, sondern alle drei Ideale zu verwirklichen hätten. Die Eindeutigkeit der Zuordnung, wie sie bei Steiner anzutreffen ist, sorgt gerade für die Beweglichkeit des Denkens. Sie ist eine Festlegung auf die Bewegung.

⁸ Vergleiche dazu GA 23, S.15-16, ⁶1976 (1984), 1920, wo das Organisieren dem Assoziieren gegenübergestellt wird.

Wer immer noch nicht genug der Beweglichkeit hat, kann aber trotzdem auf seine Kosten kommen. Bei Steiner findet er nicht nur *eine*, sondern *zwei* eindeutige Zuordnungen der Ideale zu den verschiedenen sozialen Fragen. Die beiden verschiedenen Varianten sind in den bisherigen Zitaten schon aufgeführt, der Unterschied aber von mir noch nicht aufgegriffen worden. Wie sie zueinander stehen wurde meines Wissens von Steiner nie auseinandergesetzt. Und doch ist es besonders wichtig, beide Varianten nicht zu vermischen, sondern auseinander zu halten. Dies bringt nicht nur ein besseres Verständnis der sozialen Dreigliederung. Es ist auch notwendig, um anschliessend diese soziale Dreigliederung mit dem Anarchismus vergleichen zu können.

1. Leibliche Brüderlichkeit, seelische Freiheit und geistige Gleichheit

« Wir können uns überhaupt als Menschen nur im Leben zusammenfinden, wenn wir, jeder für sich selber, den Geist suchen und zuletzt zu einem gleichen geistigen Inhalte kommen können. Von der Gleichheit des Geisteslebens kann gesprochen werden. Von Brüderlichkeit auf dem physischen Plane und in bezug auf alles das, was mit den Gesetzen des physischen Planes zusammenhängt und in die Menschenseele sich hineinlebt von dem physischen Plane aus. Freiheit in bezug auf alles das, was sich als Gesetze der Seelenwelt in die menschliche Seele hineinlebt; Gleichheit in bezug auf alles, was von den Gesetzen des Geisterlandes in die menschliche Seele sich hineinlebt. »⁹

Die erste Variante der sozialen Dreigliederung geht, wie schon erwähnt, von der Gliederung des Menschen in Leib, Seele und Geist aus. Bei der Zuordnung der Brüderlichkeit zum physischen Plan, zum Leib, ist Steiner auch geblieben. Er spricht zwar oft von Sozialismus statt von Brüderlichkeit, es ist aber dasselbe gemeint. Was dagegen nicht geht, ist eine Gleichsetzung des Leibes mit dem, was Steiner später unter Wirtschaftsleben versteht. Nicht die Wirtschaft, sondern der Staat steht zunächst für alles Irdische und damit für den Leib. Liest man die entsprechenden Stellen genauer, so merkt man aber schnell, daß es doch besonders um das Wirtschaftsleben geht. Dies entspricht durchaus der damaligen Staatsauffassung, wo meistens kein Unterschied zwischen Staat und Wirtschaft gemacht wird. Steiner geht auf diesen Sprachgebrauch ein und verzichtet zunächst darauf, alles Übliche über einen beziehungsweise zwei Haufen zu werfen. Er kann dadurch die Aufmerksamkeit auf ein anderes Gebiet lenken.

Trotz seiner Vermengung von Rechts- und Wirtschaftsleben kommt Steiner doch auf seine drei Wesensglieder. Was er später einfach zum Geistesleben rechnet, splittert er nämlich auf in die Seele und den Geist. Dieses spätere Geistesleben wird hier noch zwischen Religion einerseits und Wissenschaft andererseits aufgeteilt. Die Religion kommt der Seele, die Wissenschaft dem Geist zu. Das Ideal der Seele und damit der Religion ist dabei die Freiheit. Sieht man von der Seele als Argument für die Freiheit ab, so deckt es sich im Endergebnis mit der späteren Dreigliederung. Steiner wird eben weiterhin die Freiheit als Ideal der Religion hinstellen. Schwieriger steht es um die Wissenschaft, die auf das Ideal der Gleichheit basieren soll. Dies wird von Steiner bei der späteren Dreigliederungsbewegung nicht wieder aufgegriffen. Zumindest nicht in dieser offenen Form. Später gilt nämlich das Ideal der Freiheit auch für die Wissenschaft.

Diese erste Zuordnung ist keine Eintagsfliege gewesen, sondern kommt bei Steiner öfters vor und verschwindet erst im November 1918, fast spurlos. Das Verhältnis zur späteren Zuordnung muß daher schon geklärt werden.

Als Argument für die Gleichheit im Geiste führt Steiner gern den Volksspruch an: Im Tod sind sich alle gleich. Dahinter soll die Ahnung stehen, daß die Menschen nach dem Tod, also als Geister, sich alle gleich sind. Die heutige spontane Auslegung des Spruches ist es natürlich nicht. Umschreiben läßt sich diese eher so: Im Tod, also als Staub, sind sich alle gleich. Die

⁹ GA 275, S.93, ²1980, 31.12.1914.

moderne Gleichheit ist eben die des Leibes, auch dann wenn sie zu spät kommt.

Über die Gleichheit im Geiste hatte Steiner allerdings schon 1894 in seiner Philosophie der Freiheit geschrieben. Dort geht es gerade um die Brücke von der Freiheit zur Gleichheit im Geiste. Diese Gleichheit kommt aber nicht erst den Toten zu, sondern allen freien Geistern. Die Gleichheit im Geiste besteht darin, daß es nur *eine* Geisteswelt gibt. Der Weg zu dieser Geisteswelt kann aber nur ein individueller, und damit ein freier Weg sein. Es muß eben *jeder für sich selber den Geist suchen*, um *zuletzt zu einem gleichen geistigen Inhalte kommen zu können*. Diese Einheit der Geisteswelt erlaubt es Steiner, Vertrauen in den anderen freien Menschen zu haben. Sie werden sich schon untereinander einigen können. Fehlt diese Freiheit des Weges, so tritt der Geist als fertiges Ergebnis, als fertiger Gedanke hervor. Die eigene geistige Aktivität, die zum Denken notwendig gewesen ist, wird übersehen. Es zählt nur noch der Inhalt des Denkens, während die Art oder die Form, in der dieses Denken auftritt, unberücksichtigt bleibt. Der Mensch ist gegenüber der Einheit der geistigen Welt nicht mehr Akteur, sondern nur noch Zuschauer. Der Geist wird dadurch zum Zwang, zur Knechtschaft.

Man muß sich der Idee erlebend gegenüberstellen können; sonst gerät man unter ihre Knechtschaft. ¹⁰»

Der andere Fehler im Umgang mit dem Denken ist, umgekehrt nur auf dessen Form zu sehen, und deswegen die Geltung seines Inhalts anzuzweifeln. Meine eigene Aktivität beim Denken verbaut mir den Zugang zur objektiven Welt, indem sie allen Gedanken ein subjektives Element beimischt. Treibe ich Wissenschaft, so spinne ich in meinem eigenen Inneren. Hier kann man natürlich auch von Freiheit sprechen, nämlich von der Freiheit sich eine eigene Welt zu bauen. Diese Freiheit geht aber auf Kosten der Einheit der geistigen Welt. Diese Freiheit findet nicht mehr zur Gleichheit. Steiner will aber gerade zeigen, daß sich beide Ideale vereinbaren lassen. Schon der Titel seines Buches macht aber klar, daß es nur geht, wenn von der Freiheit, und nicht von der Gleichheit ausgegangen wird. Diese Gleichheit kann nicht am Anfang, sondern nur am Ende stehen.

Für die ganze Dauer der Dreigliederungsbewegung ist diese Eindeutigkeit wieder gegeben. Der Grund ist einfach: Steiner findet sich wieder in derselben Lage wie während seiner philosophischen Phase, wo er nicht damit rechnen kann, daß seine Zuhörer sich mit seiner Theosophie, beziehungsweise Anthroposophie, auseinandergesetzt haben. Bei den Anthroposophen ist es schon gefährlich gewesen, von Gleichheit im Geiste zu sprechen, da diese so wenig an Individualismus zu bieten haben. Bei einem breiterem Publikum wäre eine solche Aussage nur mißverstanden worden. Von der Dreigliederungsidee wäre wahrscheinlich nur übriggeblieben, daß Steiner alle Geister gleich machen und daher den Oberbefehl übernehmen will. Also eine tödliche Gleichheit, keine nachtodliche und noch weniger eine der freien Geister. Es würde nicht bloß allein *eine* Wahrheit, sondern auch nur *einen* Weg zur Wahrheit geben. Steiner geht es aber um den individuellen, nicht-kollektiven Charakter dieses Weges. *Was* durch die Wissenschaft, beziehungsweise die Geisteswissenschaft, erreicht wird, ist und bleibt die Gleichheit. *Wie* es erreicht wird, zeigt die Notwendigkeit der Freiheit.

Bei der Religion ist das Problem nicht die Zuordnung zum Ideal der Freiheit, sondern die Zuordnung zur Seele. Und da die Seele von Steiner später dem Staat zugeordnet wird, ist man leicht dazu verleitet, deswegen den Staat, oder zumindest das Rechtsleben, mit dem Ideal der Freiheit zu verbinden. Dies hat aber nichts mehr mit Steiner zu tun und führt einfach zu einer Verherrlichung des Rechtes. Trotz der Zuordnung zur Seele wird die Religion von Steiner so beschrieben, daß sie eindeutig zu dem gehört, was er später Geistesleben nennt. Und der Staat ist schon immer das gewesen, was von der Seele und daher von der Gleichheit ausgeht. Nur ist es vor der deutschen Novemberrevolution alles andere als ratsam gewesen, sich in der Öffentlichkeit so radikal zur Demokratie zu bekennen, daß dabei kein Platz mehr für einen Kaiser übriggeblieben wäre. Nicht umsonst wechselt Steiner die Perspektive sobald der letzte deutsche Kaiser nichts mehr zu sagen hat. In der Wilhelminischen Zeit ist die Religion für Steiner einfach ein Beispiel für das richtige Verhältnis zwischen Geistesleben und Staat gewesen. Den meisten

¹⁰ GA 4, S.271, ¹⁵1987, 1894.

Menschen ist eben nur das anschaulich, was sie schon kennen. Das Einzige, was sie an geistiger Freiheit kennen, ist die Freiheit, die durch die Trennung von Staat und Kirche seit dem deutschen Kulturkampf möglich geworden ist. Sogar die Sozialisten waren für eine solche religiöse Freiheit zu haben. Die Religion steht beim frühen Steiner für die Gedankenfreiheit als Forderung des Geistes an den Staat, oder an die Seele. Hat zwar mit dem Staat zu tun, aber nicht in positiver, sondern in negativer Weise.

Der Verweis auf die Religion ist also nur ein Mittel zur Veranschaulichung des Ideals der Freiheit gewesen. Diese Anschaulichkeit benutzt er dann, um klar zu machen, daß diese Freiheit auf die Erziehung ausgebreitet werden soll. Dies macht er schon *bevor* er zur zweiten Variante der sozialen Dreigliederung übergeht, in der letzten Stelle, wo er noch von der ersten Variante ausgeht. Dort spricht er von der Freiheit der Seele in der Religion *und* in der Erziehung, was dazu führen sollte, daß es keine Staatsschulen mehr geben würde. Hier endet aber jedes sozialistische Verständnis. Die religiöse Toleranz des Sozialismus hat einen handfesten Hintergrund: Die Religion soll nur deswegen frei gelassen werden, weil sie einfach zu unwichtig ist. Alle Aufmerksamkeit muß sich auf den Staat konzentrieren, der alle wichtige Aufgaben zu übernehmen hat. Zu diesen wichtigen Aufgaben gehört für die Sozialisten die Erziehung¹¹. Hier endete auch das Verständnis des deutschen Militärs als Steiner einem ihrer Vertreter schon während des Ersten Weltkrieges die Idee der sozialen Dreigliederung auseinandersetzte. Er sprach dabei nicht nur von der Freiheit der Religion, sondern auch schon von der Freiheit der Erziehung durch ihre Trennung vom Staat. Dies bedeutete für Steiner natürlich, daß der Staat auch in Kriegszeiten keine Propaganda an den Schulen treiben darf. Das konnte sich das Militär nicht vorstellen. Es mußte sich daher aus den beiden Worten Kirche und Erziehung eine eigene Weisheit zusammenreimen. Das Ergebnis war eine Prophetie auf die deutsche Zukunft: Vorstellen konnte es sich nur eine Trennung von Kirche und Erziehung¹². Das hieß eigentlich eine vollständige Verstaatlichung der Erziehung, damit Propaganda möglichst ohne Rücksicht auf irgendwelche internationale Kirche getrieben werden kann. Eine solche Trennungslinie zwischen Kirche und Erziehung wird von Steiner abgelehnt. Er meint natürlich nicht, daß die Erziehung wieder der Kirche unterstellt werden soll. Sie gehören beide nicht nur aus dem Staat, sondern auch in die Freiheit des Einzelnen. Die Verstaatlichung der Erziehung wirkt sich aber nicht nur auf die Erziehung negativ aus. Ohne die Freiheit der Erziehung verkümmert die Religion auch dann, wenn sie selber frei gelassen wird. Das Geistesleben ist ein Ganzes, das nicht teilweise, sondern nur als Ganzes befreit werden kann. Diese letzte Überlegung zeigt eben, daß Steiner die Religion nur als Beispiel der Freiheit gemeint haben kann, die Freiheit aber selber nie so eng verstanden hat, daß sie nur auf die Religion bezogen werden sollte.

Diese Ausweitung der Freiheit von der Religion auf die Erziehung wurde schon 1792 von Wil-

¹¹ GA 188, S.166, ²1967, 24.01.1919

¹² GA 190, S.106, ²1971, 30.03.1919 und GA 23, S.106, 1920, 1919.

helm von Humboldt erstrebt ¹³. Trotz der preußischen Religionsfreiheit kam seine Schrift über die Notwendigkeit, den Staat zu begrenzen, nicht durch die preußische Zensur. Schiller, kannte aber diese Schrift sehr gut. Er hatte von Humboldt das Manuskript erhalten und einige Passagen daraus in seiner Thalia veröffentlicht. Vergleicht man die Schrift von Humboldt mit den späteren Ästhetischen Briefen von Schiller, so kann diese als Inspirationsquelle für Schiller, und damit auch indirekt für Goethes « Märchen der grünen Schlange und der weißen Lilie » gelten. Was aber auffällt, ist daß Humboldt anders als Schiller viel stärker auf die Frage der äußeren Einrichtungen eingeht. Seine Kritik an die Französische Revolution richtet sich nicht, anders als die von Schiller, gegen deren Betonung der sozialen Einrichtungen überhaupt. Was er für überbetont hält, ist die Rolle einer ganz bestimmten Einrichtung, nämlich des Staates. *Richtet* sich die Erziehung selber *ein*, so kann sich der Mensch zum Menschen erziehen, während der Staat ihn nur zum Staatsbürger erziehen kann. Gesinnungen brauchen die entsprechenden Einrichtungen um sich behaupten zu können:

« Daher müßte, meiner Meinung zufolge, die freieste, so wenig als möglich schon auf die bürgerlichen Verhältnisse gerichtete Bildung des Menschen überall vorangehen. Der so gebildete Mensch müßte dann in den Staat treten und die Verfassung des Staates sich gleichsam an ihm prüfen. Nur bei einem solchen Kampfe würde ich wahre Verbesserung der Verfassung durch die Nation mit Gewißheit hoffen und nur bei einem solchen schädlichen Einfluß der bürgerlichen Einrichtung auf den Menschen nicht besorgen. Denn selbst wenn die letztere sehr fehlerhaft wäre, ließe sich denken, wie gerade durch ihre einengenden Fesseln die widerstrebende oder trotz derselben sich in ihrer Größe erhaltende Energie des Menschen gewänne. ¹⁴»

Diese Deutlichkeit fehlt bei Schiller, der mit seiner Rede von drei Staaten (dem dynamischen, dem ethischen und dem ästhetischen Staate ¹⁵) eher zur Verwirrung einlädt. In der künstlerischen Unschärfe wird dieser nur von Goethe mit den drei Königen in seinem Märchen übertroffen.

¹³ Humboldt, Wilhelm von: Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, Kapitel VI. : Öffentliche Erziehung, Stuttgart: Reclam, S.66-74, 1982, 1792.

¹⁴ Humboldt, Wilhelm von: Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, Stuttgart: Reclam, S.70-71, 1982, 1792.

¹⁵ Schiller, Friedrich: Über die ästhetische Erziehung des Menschen, Stuttgart: Reclam, S.125, 1991, 1795.

2. Wirtschaftliche Brüderlichkeit, rechtliche Gleichheit und geistige Freiheit

« Auf dem Gebiet des Geisteslebens muß herrschen die Freiheit, weil gepflegt werden müssen Fähigkeiten, Talent, Begabung des Menschen in freier Weise. Auf dem Gebiet des Staates muß herrschen absolute Gleichheit, *demokratische Gleichheit*, denn im Staate lebt dasjenige, worin alle Menschen einander gleich sind. Im Wirtschaftsleben, das abgesondert sein soll von dem Staats- und Geistesleben, aber dem geliefert werden soll vom Staatsleben und vom Geistesleben die Kraft, muß herrschen Brüderlichkeit, *Brüderlichkeit in großem Stile*.¹⁶» (Hervorhebungen von mir)

Diese zweite Zuordnung der Ideale ist schon im vorigen Kapitel herangezogen worden, sie soll daher nur kurz wiederholt werden. Im scheinbaren Widerspruch zur ersten Zuordnung wird die Freiheit dem Geistesleben zugerechnet. Die Gleichheit hat nun nichts mehr mit dem Geist zu tun, sondern sie wird zur staatlich-rechtlichen Aufgabe erklärt. Die Demokratie, sei es die repräsentative oder die direkte Demokratie, heißt bei Steiner ausschließlich die *demokratische Gleichheit*. Bei den meisten anderen Autoren, auch bei vielen Anthroposophen, ist die Demokratie ein diffuser und damit unmöglicher Begriff, der in sich zugleich das Ideal der Gleichheit und der Freiheit enthält. Der Staat oder das Recht wird damit so vollgepumpt mit Idealen, daß man darüber leicht vergißt, ihn einzugrenzen. Bei der Brüderlichkeit ist nun bei Steiner nicht mehr wie früher die Rede von der sozialen Ordnung, was zu viel offen läßt, sondern sie wird eindeutig auf das Wirtschaftsleben bezogen und auch darauf begrenzt.

Damit ist aber noch lange nicht alles gesagt. Der Schwerpunkt hat sich auch verlagert. Die Ideale werden nicht mehr den drei Wesensgliedern, die höchstens den Anthroposophen bekannt gewesen sind, sondern den drei entsprechenden Lebensgebieten zugeordnet. Gerade dadurch wird dasjenige, was Steiner mit seiner sozialen Dreigliederung meint, für alle nachvollziehbar. Die Deutlichkeit hat aber eine andere Seite: Es kann nicht mehr übersehen werden, wie weit diese soziale Dreigliederung von dem sozial Üblichen abweicht. Die Zuordnung einzelner sozialen Aufgaben zu den Lebensgebieten ist ungewöhnlich. Erwähnt wurde schon die Regelung der Arbeitszeit durch das demokratische Rechtsleben. Nun soll es um zwei andere Beispiele gehen, wobei das zweite für den Vergleich mit dem Anarchismus relevant sein wird. Bei diesem zweiten Beispiel wird daher, was hier nur kurz angedeutet werden wird, später wieder aufgegriffen und vertieft.

Die Rechtssprechung durch den Richter in Straf- und Privatrechtsfragen rechnet Steiner zum Geistesleben. Sie wird sonst wie die eigentliche Gesetzgebung zu den staatlichen Aufgaben gerechnet, auch dann wenn eine Trennung der drei Gewalten (Legislative, Exekutive und Judikative) angestrebt wird. Eine solche Gewaltenteilung findet nur innerhalb des Staates statt. Sie ist nur eine *Aufteilung*, keine *Begrenzung* der Staatsgewalt. An dieser Stelle geht Steiner über Humboldt hinaus, der nicht auf die Idee kommt, das Richten in solchen Fragen als außerhalb

¹⁶ GA 330, S.102, ²1983, 25.04.1919.

der Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. Dies gehört wahrscheinlich zu den Gründen, warum Steiner den Entwurf von Humboldt für verbesserungswürdig hält.

Als zweite Überraschung kommt bei Steiner die Verwaltung des Kapitals dem Geistesleben zu. Wenn heute die Bahn oder die Post entstaatlicht werden, so wird dies immer dadurch begründet, daß Unternehmen zum Wirtschaftsleben gehören. Steiner lehnt aber nicht nur den *Staatskapitalismus*, sondern auch den *Wirtschaftskapitalismus* ab. Kapital darf genauso wenig wie die Arbeit eine Ware sein.

Viele von denen, die sich zunächst grundsätzlich gegen eine starre Begrenzung von Geistesleben, Rechtsleben und Wirtschaftsleben gewendet haben, appellieren hier plötzlich wieder an den gesunden Menschenverstand, der die Rechtssprechung natürlich zum Rechtsleben und das Kapital zum Wirtschaftsleben rechnet. Sie zeigen nur, daß sie doch selber unbewußt zwischen diesen Lebensbereichen eine Trennung machen und sich noch dazu an die herkömmliche Art der Trennung halten. Aber Steiner zeichnet nicht nur die Grenzen zwischen den Lebensbereichen völlig neu. Durch diese Zuordnung der Rechtssprechung und des Kapitals zum Geistesleben macht er gerade die Auswirkung des Geisteslebens auf die beiden anderen Lebensgebieten deutlich. Wer dem Geistesleben nicht so viel zutraut, trennt selber die Lebensgebiete am meisten. Er trennt nämlich das Geistesleben so von dem Rest des Lebens, daß es sich nicht mehr darauf auswirken kann.

Die soziale *Dreigliederung* ist keine *Dreiteilung*, sondern eine Verselbständigung der drei Lebensbereiche, die gerade erst deren fruchtbares Zusammenwirken möglich macht. Wenn Steiner in seinen *Kernpunkten* den Aspekt der Verselbständigung immer wieder betont, so liegt es daran, daß er für deutsche Leser schreibt. Die Entstaatlichung weicher Teile des Geisteslebens und Wirtschaftslebens ist im damaligen Deutschland der erste notwendige Schritt gewesen. Hätte Steiner dort das Zusammenwirken der drei Lebensbereiche betont, so wäre er leicht mißverstanden worden. Im damaligen England war die Lage eine ganz andere, weil diese Entstaatlichung weitgehend gegeben war. Die Industrie hatte sich unabhängig vom Staat aus dem Handelskapital entwickelt. Oxford und anderen Universitäten war es gelungen, sich ihre Unabhängigkeit vom Staat über das Mittelalter hinaus zu retten. Sie bildeten aber eine abgeschlossene geistige Welt, der die Kraft fehlte, sich auf das Rechts- und Wirtschaftsleben auszuwirken. Als Steiner einige Vorträge über die soziale Dreigliederung in Oxford hält, betont er daher den zweiten Schritt, das zweite Moment bei der Gliederung, das Zusammenwirken der Lebensbereiche. Oxford sollte nicht nur vor Geschichte trotzen, sondern auch imstande sein, den modernen Unternehmer auf seine Aufgaben vorzubereiten. Steiner verweist dabei auf seine *Kernpunkte*, wo trotz der stärkeren Betonung auf die Verselbständigung auch das Zusammenwirken der drei Lebensbereiche auseinandergesetzt wird. Dies macht den internationalen Wert des Buches aus. Die Idee der sozialen Dreigliederung ist in sich so beweglich, daß sie sich an die verschiedensten äußeren, hier nationalen, Umstände anpassen kann. Es braucht nur die Betonung etwas

verlagert zu werden. Einiges muß ausführlicher beschrieben, das Restliche entsprechend gekürzt werden.

Dies bedeutet aber lange nicht, daß Engländer in Sache Entstaatlichung und Verselbständigung der sozialen Lebensbereiche nichts von Steiner zu lernen haben. Alle englische Richter werden immer noch vom Staat gestellt, auch wenn darunter viele Laienrichter sind, die diese Aufgabe nur auf Zeit übernehmen, was den Anregungen Steiners ein Stück entgegenkommt. Auch in Fragen des Wirtschaftslebens geht Steiner mit seiner Entstaatlichung viel weiter als England. Die englische Währung wird immer noch staatlich kontrolliert, während sie bei einer sozialen Dreigliederung der Selbstverwaltung des Wirtschaftslebens überantwortet wird. Geld ist eben kein Recht und darf daher nicht mit Rechten, sondern nur mit Waren getauscht werden. Gemessen an der sozialen Dreigliederung handelt England heute noch zu stark vom Staat aus. Die Unabhängigkeit der Europäischen Zentralbank von den europäischen Regierungen wird in England stark kritisiert. Dabei ist sie nicht einmal ein halber Schritt auf den Weg zu einer Unabhängigkeit vom Staat, da eine solche Unabhängigkeit in Europa nicht angestrebt wird.

Charakteristisch für England ist allerdings das Vertrauen in die Marktkräfte. Dabei wird nicht nur vom Rechtsleben, sondern auch vom Geistesleben gefordert, daß sie den Markt seinem freien Lauf überlassen, nach der berühmten Devise des « Laissez faire ». Es wurde dort sogar Ende des neunzehnten Jahrhunderts versucht, Stiftungen durch den Staat verbieten zu lassen. Dies wurde mit der Befürchtung begründet, sie könnten die wirtschaftliche Selbstregulierung stören. Wer sich nicht aus eigener wirtschaftlicher Kraft, sondern durch Spenden ausbilden kann, kommt um den Kampf ums Dasein, der sonst dafür sorgt, daß nur die Besten überleben. Herrschen darf nur die *natürliche*, das heißt wirtschaftliche *Auslese der Besten*. Daß man zu ihrer Erhaltung gerade den Staat zur Hilfe rief und sich damit selbst widersprach, wurde nicht gemerkt. Und daß eine *geistige Auslese* effektiver sein könnte als die übliche Erbfolge, war viel zu unbequem. Eine selbstverwaltete Weltwirtschaft braucht aber über das Kaufgeld und Leihgeld hinaus auch noch Schenkgeld. Sie braucht es eben als Auswirkung des *staats-* und *marktfreien* Geisteslebens, um weiter gehen zu können. Um diese Erkenntnis konnte sich England drücken, solange seine *natürliche Auslese der Schlechtesten* durch die Ausbeutung der Kolonien ausgeglichen werden konnte. Der englische Wohlstand war auch dann möglich, wenn die wirtschaftlichen Leiter eigentlich unfähig waren. Seit dem Wegfall seiner Kolonien, angefangen mit Indien, muß aber England, wie viele anderen Länder vor ihm, auch umdenken.

Es gibt aber noch eine ganz andere Art der Auswirkung des Geisteslebens auf den Rest des sozialen Lebens. Deutlich formuliert wird sie von Steiner eigentlich erst nach dem Scheitern der damaligen Dreigliederungsbewegung. Es gab zunächst keine kurzfristigen Aussichten mehr auf eine Dreigliederung im großen Stile. Steiner bleibt einerseits bei der zweiten Variante der sozialen Dreigliederung, die er für die öffentliche Wirksamkeit in der Nachkriegszeit ausgearbeitet hat. Er stellt aber wieder, wie in der Vorkriegszeit, die Priorität auf die Befreiung des Geistesle-

bens. Dies begründet er dadurch, daß die Ausbildung der anderen Ideale sich daraus von selbst ergeben wird.

« Wir stehen heute auf dem Punkt, wo gesagt werden muß, es müssen neue Formen gesucht werden, um aus dem Chaos herauszukommen. Man hat nicht mehr in denselben Formulierungen vor die Welt hinzutreten, wenn man die Dreigliederung selbst vertritt. (...) Wir müssen nun, so schnell als das geht, zur Verwirklichung des einen Teiles der Dreigliederung kommen, zur Befreiung des geistigen Gebietes. (...) Das geistige Gebiet hat als Untergebiete Religion, Wissenschaft und Kunst. Wenn es gelingt, auf diesen Gebieten die Befreiung des Geisteslebens zu erreichen, dann werden sich von selber, vielleicht eher als wir glauben, aus dem Vorbild des freien und befreiten Geisteslebens die Leute finden, die auch ein Verständnis haben für die Gleichheit im Staatsleben und für die Brüderlichkeit im Wirtschaftsleben. Das nächste ist also, mit aller Kraft hinzuarbeiten auf die Verselbständigung des einen Gliedes.¹⁷ »

Wie er es meint, hat er einige Tage zuvor denselben Zuhörern anhand seiner *Philosophie der Freiheit* in bezug auf das Rechtsleben dargestellt.

« In meiner «Philosophie der Freiheit» baut auch das Rechtsleben auf den völlig aus sich heraus wirkenden individuellen Menschen. Einer der ersten, und zwar der geistvollsten Kritiker, die über meine «Philosophie der Freiheit» geschrieben haben - im englischen «Athenaeum» -, schrieb einfach, diese ganze Anschauung führe hinein in einen theoretischen Anarchismus. - Dieses ist selbstverständlich der Glaube der heutigen Menschen. Warum? Weil dem heutigen Menschen jedes wirkliche durchgöttlichte soziale Vertrauen eigentlich fehlt, weil die Menschen das Folgende, für unsere Zeit Allerwichtigste nicht begreifen können, und das ist das: Wenn man den Menschen wirklich dazu bringt, daß er aus seinem Innersten heraus spricht, dann kommt nicht durch seinen Willen, sondern durch die göttliche Welteinrichtung die Harmonie unter die Menschen. Die Disharmonie rührt davon her, daß eben die Menschen nicht aus ihrem Inneren heraus sprechen. Man kann die Harmonie nicht erzeugen auf direkte Weise, sondern nur durch diese indirekte Weise, daß man die Menschen wirklich bis zu ihrem Innersten bringt. Dann tut der eine ganz von selber dasjenige, was dem anderen frommt, spricht auch dasjenige, was dem anderen frommt. Die Menschen reden und handeln nur aneinander vorbei, solange sie sich nicht selbst gefunden haben.

Begreift man das als ein Mysterium des Lebens, dann sagt man sich: Ich suche den Quell meines Handelns in mir selber und habe das Vertrauen, daß der Weg, der mich da ins Innere führt, auch in die göttliche Weltordnung im Äußeren mich einschaltet und ich dadurch in Harmonie mit den anderen wirke. - Dadurch wird erstens das Vertrauen in das menschliche Innere gebracht, zweitens aber auch das Vertrauen in die äußere soziale Harmonie. Einen anderen Weg als diesen gibt es nicht, um die Menschen zusammenzubringen.¹⁸»

Die demokratische Gleichheit im Rechtsleben ist also durch die nun wohlbekanntere Gleichheit im Geiste vorbereitet. Dies wirft ein neues Licht auf die alte Zuordnung der drei Ideale. Ihre Befreiung des Seelenlebens führt nicht nur zu einer geistigen Gleichheit, sondern fördert dadurch auch indirekt die rechtliche Gleichheit. Geht man davon aus, so merkt man bald, wieviel Unsinn im Namen der *streitbaren Demokratie* getrieben wird. Argumentiert wird, daß jeder Mensch, der sich gegen die Demokratie ausspricht, sich damit selber außerhalb der Demokratie stellt und sich daher nicht mehr auf die Demokratie, insbesondere auf die Gedanken-, Rede- und Versammlungsfreiheit, berufen kann. Es kann ihm daher von einer Demokratie, die auf ihre Selbsterhaltung bedacht ist, verboten werden, mit seinen antidemokratischen Gedanken an die Öffentlichkeit zu treten. Dabei wird nur vergessen, daß ein völlig freies Geistesleben der beste Nährboden für das demokratische Ideal darstellt. Jede Einschränkung dieser Freiheit führt zu einem Erstarren der antidemokratischen Gedanken. Die streitbaren Demokraten sind die unfreiwilligen Ret-

¹⁷ GA 342, S.203-204, ¹1993, 16.06.1921.

¹⁸ GA 342, S.57-58, ¹1993, 13.06.1921.

ter dessen, was sie vorgeben zu bekämpfen.

Was für die Gleichheit im Rechtsleben stimmt, stimmt auch für die Brüderlichkeit im Wirtschaftsleben. In einer Betrachtung über die Brüderlichkeit der mittelalterlichen Gilden, versucht Steiner 1905 zu erklären, warum diese damals gescheitert sind. Den Grund dazu sieht er darin, daß sie rein wirtschaftlich angelegt waren. Ihrer Brüderlichkeit fehlte es an einer geistigen Grundlage. Daran schließt sich eine Lobhymne auf die von seiner Theosophischen Gesellschaft angestrebte geistige Bruderschaft. Wer von der späteren Formulierung der sozialen Dreigliederung herkommt, müßte eigentlich schockiert sein, wie hier Steiner Brüderlichkeit und Geistesleben zusammenwirft. Damit läßt sich nun aber schon etwas anfangen. Es gibt eben nicht nur eine Gleichheit, sondern auch eine Brüderlichkeit im Geiste. Wie bei dem Ziel einer Gleichheit im Geiste können aber auch hier Fehler gemacht werden. Es gibt nämlich verschiedene Wege zu einer solchen Brüderlichkeit. Der eine Weg geht über die *natürliche Blutsverwandschaft*. Er überspringt aber dabei die individuelle Freiheit. Dasjenige, was sich an wirtschaftlicher Brüderlichkeit daraus entwickeln kann, ist daher kleinkarriert. Der andere Weg setzt dagegen auf eine *geistige Wahlverwandschaft*. Solche rein geistige Gemeinschaften müssen von nichts anfangen und sind daher anfangs meist kleiner als diejenigen, die sich auf ihre gemeinsame Abstammung berufen können. Sie sind aber trotzdem die beste Vorbereitung für die von Steiner angestrebte wirtschaftliche *Brüderlichkeit im großen Stile*.

Geistige Freiheit, geistige Gleichheit, geistige Brüderlichkeit. Steiner hätte natürlich daraus eine neue, dritte Variante der sozialen Dreigliederung machen können. Stattdessen legt er den Schwerpunkt auf die Freiheit des Geisteslebens. Über die beiden anderen Ideale braucht nicht mehr gesprochen zu werden. Sie werden sich aus dem Ideal der Freiheit auch dann ergeben, wenn es keiner erwarten würde. Diese Freiheit muß aber, wie dies aus einer Lücke im vorletzten Zitat hervorgeht, auch eine *streitbare Freiheit* sein:

« Wir stehen heute auf dem Punkt, wo gesagt werden muß, es müssen neue Formen gesucht werden, um aus dem Chaos herauszukommen. Man hat nicht mehr in denselben Formulierungen vor die Welt hinzutreten, wenn man die Dreigliederung selbst vertritt. *Inbesondere haben wir heute notwendig als unbedingt Wichtiges, was wiederum zu irgendeinem Licht führen kann, wir haben heute nötig - so unbehaglich es sein mag - ein Hineinleuchten in die ganze Welt der Unwahrhaftigkeit, welche unser geistiges Leben durchzieht. Wir müssen einmal hineinleuchten in diese Unwahrhaftigkeit des geistigen Lebens. Das ist das eine, das Negative.* Und das Positive ist: Wir müssen nun, so schnell als das geht, zur Verwirklichung des einen Teiles der Dreigliederung kommen, zur Befreiung des geistigen Gebietes.¹⁹»
(Hervorhebung von mir)

¹⁹ GA 342, S.203, ¹1993, 16.06.1921.

Tabelle 1: Überblick über die zwei Zuordnungen der Ideale

<i>Ideale \ Zuordnung</i>	<i>ab 1904</i>	<i>ab 1918</i>
<i>Freiheit</i>	Seele	Geistesleben
<i>Gleichheit</i>	Geist	Rechtsleben
<i>Brüderlichkeit</i>	Leib	Wirtschaftsleben

B. Anarchistische Antworten auf soziale Fragen

Nach dieser etwas ausführlicheren Darstellung der sozialen Dreigliederung können nun die Anarchisten selbst zu Wort kommen. Wie bei der sozialen Frage ist hier das Plural angebracht. Anarchisten gibt es verschiedener Sorten. Verschieden sind auch ihre sozialen Ideale.

Diese Uneinigkeit der Anarchisten ist auch der Grund, warum ich hier lieber auf eine Definition des Anarchismus verzichte. Eine solche Definition muß nicht nur bestimmen, durch welche Überzeugungen sich Anarchisten von anderen Autoren unterscheiden. Sie verlangt auch nach Überzeugungen, die allen Anarchisten gemeinsam sind. Eine solche Überzeugung gibt es aber nicht. Die Bezeichnung *Anarchismus* sagt eben weniger über die Anarchisten als über ihre Gegner. *Sie* haben diese Bezeichnung erfunden und nicht die Anarchisten. All diejenigen, die das bedroht haben, was sie unter *Ordnung* verstehen, wurden als Anarchisten bezeichnet. Nun gab es ganz unterschiedliche Vorstellungen darüber, was noch in Ordnung ist und was nicht. Und vor allem: Die Gefahren für diese Ordnung kamen aus ganz unterschiedlichen Denkrichtungen. Diese Gegner hat es aber nicht interessiert, sondern erst die späteren Forscher. Gemeinsam ist den Anarchisten nur, daß sie sich, anders als zum Beispiel die Sozialdemokraten, nicht gegen diesen Vorwurf des Anarchismus gewehrt haben, entweder weil sie schon tot waren oder weil ihnen der Vorwurf zu dumm vorkam. Einige haben lieber die selbsternannten Ordnungshüter beim Wort genommen und daran erinnert, daß Anarchie nicht etwa *Unordnung*, sondern eigentlich *Herrschaftslosigkeit* bedeutet.

1. Freiheit-Gleichheit-Brüderlichkeit beim Anarchismus

Unterschiede im Umgang mit den drei Idealen finden sich nicht nur bei Steiner. Anarchisten sind sich bei weitem nicht einig, was sie aus den Idealen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit machen wollen. Wo legen sie ihre *Prioritäten*, halten sie diese Ideale bei ihrer Verwirklichung für voneinander *abhängig*, versuchen sie diese undifferenziert auf alles anzuwenden oder sie genauer zu *spezifizieren*? Jeder entscheidet sich hier anders.

Entgegen meiner ursprünglichen Erwartung läßt sich aber nicht einmal die Freiheit zum gemeinsamen Ideal aller Anarchisten erklären. Man braucht nur Stirner zu lesen, um sich davon zu überzeugen²⁰. Eines läßt sich aber schon machen: *Einige Anarchisten durch ihren individuellen Bezug zu den einzelnen Idealen charakterisieren*. Dadurch bleibt einerseits ihre Vielfalt erhalten. Gleichzeitig wird aber das erreicht, was eine Definition eigentlich hergeben müßte, nämlich die Beschränkung auf wesentliche Aspekte des Anarchismus.

²⁰ Siehe dazu das Kapitel B.2.b. *Erziehung: Freiheit als Anfang, Mitte oder Ende ?*

a. *Ideale als untrennbare Einheit oder als Ersatz für die Einheit*

Das schon oben besprochene Ideal der nationalen Einheit lehnt Proudhon radikal ab. Er sieht darin nur eine Ablenkung von den Idealen der Französischen Revolution, wobei er hier nur von der Freiheit und der Gleichheit spricht.

« Seit der Französischen Revolution hat die Demokratie "Freiheit und Gleichheit" zu ihrer Devise gemacht. Da sie von ihrem Wesen und ihrer Aufgabe her Bewegung, Leben ist, war ihre Parole: "Vorwärts!"

(...) Aber, siehe da, unerhört, die Demokratie zeigt sich untreu sich selbst gegenüber; sie hat mit ihrem Ursprung gebrochen und sie kehrt ihrer Bestimmung den Rücken.

(...) Kaum ist sie Herrin der Dinge geworden, schon arrangiert sie sich um der lieben Unbeweglichkeit willen, um sich ja nicht mehr fortbewegen zu müssen. Aber, was ist zu tun, wenn man sich "Demokratie" nennt, wenn man die Revolution repräsentiert und plötzlich ganz unbeweglich geworden ist? Die Demokratie hat gemeint, ihre Berufung sei es, die alten Ungerechtigkeiten zu beheben, die niedergeschlagenen Nationen wieder zu neuem Leben zu erwecken, mit einem Wort: die Geschichte neu zu gestalten! Drückt sie doch gerade das mit dem Wort NATIONALITÄT ganz oben in ihrem neuen Programm aus. Aber, nicht zufrieden damit, sich zur Partei des status quo gemacht zu haben, hat sie sich sogar zur Partei des Rückschritts gemacht. Und wie Nationalität, so wie sie dies Wort versteht und deutet, Einheit zur Folge hat, hat die Demokratie ihrer Abdankung das Siegel aufgedrückt, indem sie sich endgültig zur absoluten, unteilbaren und unveränderlichen Macht erklärt hat. ²¹»

Diese klare Ablehnung entspricht der Einschätzung von Steiner, wonach die Französische Revolution nicht das Nationale weiterführt, sondern vielmehr sprengt. Beide Elemente werden nämlich von Proudhon als Antagonismen gegenübergestellt.

Das Nationale überlebt aber diese Revolution und wird anschliessend sogar gesteigert durch die beiden Napoleons, den ersten und den dritten. Proudhon wird daher zum persönlichen Feind von Napoleon dem dritten. Anders als die Liberalen läßt er sich nicht begeistern und versöhnen. Den Einsatz Napoleons für die Gründung verschiedener Nationalstaaten hält er für schädlich. Er wendet sich insbesondere gegen die von ihm geförderte italienische politische Einheit.

Die Auseinandersetzung der Anarchisten mit dem Nationalismus würde ein eigenes Kapitel verdienen. Im jetzigen Zusammenhang ist aber die Tatsache entscheidend, daß Proudhon sich nicht wie die damaligen Liberalen abbringen läßt von seiner Forderung nach Freiheit. Er läßt sich aber gelegentlich durch diese Forderung nach Freiheit von der weiteren Forderung nach Gleichheit und Brüderlichkeit ablenken. Aus der Reihenfolge in der revolutionären Formel schließt er auf eine Rangfolge. Die Einführung einer Demokratie und die Gründung von Assoziationen, wie sie die Sozialisten wollen, lehnt er sogar beide ab, weil sie die individuelle Freiheit gefährden.

²¹ Proudhon, Pierre-Joseph: Über das föderative Prinzip und die Notwendigkeit, die Partei der Revolution wieder aufzubauen, Aus d. Franz. von Lutz Roemheld. - Frankfurt am Main ; Bern New York; Paris : Lang, Teil I, S.22-23

Anders als Proudhon betont Bakunin, daß die verschiedenen Ideale voneinander untrennbar sind. Ihm geht es dabei vor allem darum, aus der Freiheit als einem *unsozialen* Ideal ein wirklich soziales Ideal zu machen. Es soll nicht nur um meine Freiheit gehen, sondern auch um die Freiheit des Anderen. Das Bürgertum meint eben unter Freiheit eigentlich nur seine eigene Freiheit. Dies nennt es Liberalismus.

« (...) die ungeheure Mehrheit der liberalen Doktrinäre gehört der Bourgeoisie an. Diese so große und beachtenswerte Klasse wünscht nicht mehr, als das Recht oder vielmehr das Vorrecht der vollkommendsten Anarchie mit sich in Einklang zu bringen; ihre ganze soziale Ökonomie, die tatsächliche Grundlage ihrer politischen Existenz, hat bekanntlich kein anderes Gesetz als diese Anarchie, die in den so berühmt gewordenen Worten: "Laissez faire et laissez passer" ihren Ausdruck findet. Aber sie liebt die Anarchie nur um ihretwillen und nur unter der Bedingung, daß die Massen, "zu unwissend, um daraus Nutzen zu ziehen", der strengsten Staatsdisziplin unterworfen bleiben. ²²»

Frei darf man sich aber erst dann fühlen, wenn jeder Mensch frei ist. Es gibt keine Freiheit, oder keine wirkliche Anarchie, wenn nicht alle gleich frei sind. Freiheit ohne Gleichheit ist also unmöglich.

« Nur dann bin ich wahrhaft frei, wenn alle Menschen, die mich umgeben, Männer und Frauen, ebenso frei sind wie ich. Die Freiheit der anderen, weit entfernt davon, eine Beschränkung oder eine Verneinung meiner Freiheit zu sein, ist im Gegenteil ihre notwendige Voraussetzung und Bejahung. Nur durch die Freiheit anderer werde ich wahrhaft frei, derart, daß, je zahlreicher die freien Menschen sind, die mich umgeben und je tiefer und größer ihre Freiheit ist, desto weiter, tiefer und größer auch die meine wird. (...) Man sieht, daß die Freiheit, so wie sie von den Materialisten aufgefasst wird, eine sehr positive, sehr vollständige und vor allem äußert soziale Sache ist, weil sie nur in der Gesellschaft und nur in der strengsten *Gleichheit* und *Solidarität* aller verwirklicht werden kann. ²³» (Hervorhebungen von mir)

Was in der Argumentation zunächst auffällt, ist, anders als beim vorigen Zitat von Proudhon, der Hinweis auf die Brüderlichkeit, die bei Bakunin oft *brüderliche Solidarität* heißt, und hier kurz *Solidarität*. Wer auf die Rezeption der Französischen Revolution genauer eingeht, wird nicht nur bei Proudhon einer solchen Verkürzung ihrer Ideale auf die beiden der Freiheit und Gleichheit begegnen. Eine solche Reduzierung ist üblich. Sie ist auch nicht erst durch die Rezeption entstanden. Ihr Ursache liegt im Verlauf der Französischen Revolution selber: Das Ideal der Brüderlichkeit ist nämlich erst 1793 zu den beiden anderen Idealen hinzugenommen worden. Bakunin scheint hier konsequent alle drei Ideale einzubeziehen. Seine Brüderlichkeit und seine Gleichheit stehen aber nicht für sich. Unter Brüderlichkeit versteht Bakunin nichts anderes als solidarische Freiheit. In seiner Argumentation fehlt auch die eigentliche Gleichheit, nämlich eine Gleichheit, die etwas anderes meint als gleiche Freiheit für alle. Trotz dem ersten Anschein kommt also diese Argumentation doch auf dasselbe hinaus wie diejenige von Proudhon. Es fragt sich nur, ob Proudhon unter Freiheit auch die soziale Freiheit meint. Er wäre sonst bloß ein Liberaler im Sinne Bakunins, der nicht *die* Anarchie, sondern nur *seine* Anarchie haben will.

²² Bakunin, Michail: Gott und der Staat, Gemeinschaftsausgabe Grafenau: Trotzdem Verlag; Wien: Monte Verita Verlag, 1995

²³ Bakunin, Michail: Gott und der Staat, Gemeinschaftsausgabe Grafenau: Trotzdem Verlag; Wien: Monte Verita Verlag, 1995

Es gibt allerdings eine andere Stelle bei Bakunin, wo die Gleichheit nicht nur in dem Sinne von gleicher Freiheit für alle gemeint ist. Diese Stelle ist gegen das Christentum gerichtet. Warum er das Christentum für die Negation der Freiheit hält, wird Thema eines späteren Kapitels sein²⁴. Bakunin gesteht aber, daß sich diese Religion für die Gleichheit aller Menschen eingesetzt hat. Sie ist nur leider Religion geblieben: ihr geht es um die Verbindung mit dem Jenseits. Sie verspricht daher Gleichheit im Himmel statt auf Erden, im Geiste statt im Leibe.

« Es ist das große Verdienst des Christentums, das Menschtum aller menschlichen Wesen, die Frauen inbegriffen, die Gleichheit aller Menschen vor Gott, verkündet zu haben. Aber wie hat es dies verkündet? Für den Himmel, für das zukünftige Leben, nicht für das gegenwärtige und wirkliche Leben nicht für die Erde. ²⁵»

Bakunin ist mit dieser Kritik geradezu ein Paradebeispiel für die von Steiner beschriebene Verlagerung der Gleichheit²⁶. Dieses ursprünglich geistige Ideal trägt er aus einer früheren Reinkarnation in sich, muß es aber der neuen materialistischen Zeit anpassen. Nur macht er es ein wenig anders als seine Zeitgenossen. Während sich Steiner bis in den ersten Weltkrieg hinein nach dem üblichen Sprachgebrauch richtet und die Wirtschaft mit dem Staat in ein einziges Wort zusammenwirft, kommt es für Bakunin nicht in Frage. Den Staat lehnt er gerade so ab, wie die Religion. Die Gleichheit will er zwar verleblichen, aber nicht verstaatlichen. Der Leib liegt allein in der Wirtschaft, der ihm als Ursache für alles Soziale gilt. Hier ist Bakunin ein guter Schüler von Marx und bekennt sich auch offen dazu. Nur geht er konsequenter vor als sein Lehrer. Aus dem historischen Materialismus, der marxistischen Überzeugung, daß die Materie die Geschichte bewegt, schließt Bakunin, daß soziale Änderungen nicht über den Weg des Staates, sondern nur über den Weg der Wirtschaft erfolgen können. Also soll die Gleichheit verwirtschaftlicht werden.

Bakunin bleibt also monokausal. Die Ideale stehen bei ihm zwar gelegentlich jedes für sich. Das Problem liegt aber dann bei der Zuordnung zu den Lebensbereichen. Es wird für die Wirtschaft nicht nur ein unpassendes Ideal gewählt, nämlich die Gleichheit, sondern es wird aus Prinzip nur der Leib berücksichtigt. Dies bringt in die ganze soziale Betrachtung wieder eine Einseitigkeit herein.

Bei Proudhon zeigt sich dieselbe Einseitigkeit. Die Kritik von Marx lehnt er ab, wonach er nicht sehen würde, daß im Sozialen die eigentliche Ursache immer bei der Wirtschaft zu finden sei. Dies macht er aber nicht etwa, weil er die Ursache anderswo sucht oder schaffen will. Er beansprucht vielmehr, selber der Urheber des historischen Materialismus zu sein. Proudhon gehört daher nur mit Einschränkung zu dem, was ausgehend von Marx der *utopische Sozialismus* genannt wird. Er ist wie Marx schon wissenschaftlich genug, um das Soziale bis zu seinen wirt-

²⁴ Siehe dazu das Kapitel B.2.a. *Religion: Freiheit als Beweis oder als Tod Gottes?*

²⁵ Bakunin, Michail: *Gott und der Staat*, Gemeinschaftsausgabe Grafenau: Trotzdem Verlag; Wien: Monte Verita Verlag, 1995

²⁶ BGA 88, S.16-19, 1985, 26.10.1905.

schaftlichen Ursachen zurückzuverfolgen. Zum *wissenschaftlichen* Sozialisten fehlt ihm aber noch die Passivität. Auf die wirtschaftlichen Ursachen will er nicht warten. Er will sie stattdessen schaffen. Nur auf den Staat soll man warten, er wird sich schon von selbst ergeben, die Wirtschaft soll man dagegen aktiv gestalten. Soziale Änderung gehen also über die Wirtschaft. Es soll daher die wirtschaftliche Freiheit, sprich die wirtschaftliche Konkurrenz erhalten bleiben. Assoziation bergen in sich die Gefahr, daß alles beim wirtschaftlichen Alten bleibt. Das Gegenargument von Marx ist bekannt und leicht zu beobachten: Die Konkurrenz hebt sich von selbst auf. Nach der mehr oder weniger langen Schlacht bleibt zwangsläufig nur der eine Monopolist übrig. Mit der Konkurrenz ist zugleich die wirtschaftliche Freiheit aufgehoben.

An dieser Stelle gehen Marx und Proudhon auseinander. Spätestens dort ist Schluß mit der Gleichheit im Geiste. Einig und gleich sind sie sich aber in ihrem Materialismus. Sie treffen sich da mit Bakunin: Die Wirtschaft, der Leib ist die einzige Ursache.

Es würde leicht fallen, all diese Anarchisten wegen ihrem Materialismus abzutun. Sie können doch die sozialen Ideale sowieso nicht verstehen, auch wenn sie von ihnen sprechen. Steiner selber kann diesbezüglich ziemlich forsch werden. Bei Kropotkin, einem weiteren Anarchisten, beläßt er es einmal bei diesem Vorwurf des Materialismus. Dort fehlt eine nähere Begründung. Will man sie doch haben, dann muß man sie sich selbst aus verschiedenen seiner Aussagen zusammenbasteln. Steiner mahnt aber andererseits zur Vorsicht: Materialisten können gelegentlich näher am Geiste liegen als manche Spiritualisten. Sie wenden ihn dann an, ohne zu wissen, was sie tun. Spiritualisten können umgekehrt mehr über den Geist, als aus dem Geist sprechen. Ähnlich dazu bleibt es möglich, daß Anarchisten bestimmten sozialen Idealen näher kommen, als manche Anthroposophen. Ihr Materialismus ist also kein Grund, sich von der Untersuchung ihrer Ideale abhalten zu lassen. Oft schaffen sie es sogar auch, das Streben nach ihrer Vereinheitlichung zu überwinden.

Wer sich mit Frankreich identifiziert, kriegt bei Steiner oft hart zu schlucken. Es ist dann eher eine Überraschung zu sehen, wie er trotz alledem die Ideale der Französischen Revolution aufgreift. Es spricht einerseits dafür, daß Steiner es schafft, unbefangen zu bleiben, was seinen sonstigen Kritiken noch mehr Gewicht verleiht. Es hat aber andererseits damit zu tun, daß durch die Französische Revolution gerade die Enge der Identifizierung mit Frankreich überwunden wird. Mit diesen Idealen kann sich jeder identifizieren, und *nicht nur wer* Franzose ist. Und so wie diese Ideale von Steiner gemeint sind, da kann sich von den Franzosen nur mit ihnen identifizieren, *wer nicht nur* Franzose ist. Wer nur Franzose ist, der wird eher seine nationale Einheit vor Steiner retten wollen. Auf den Widerspruch zwischen den verschiedenen Idealen einzugehen, ist nur möglich, wenn das Einheitsstreben überwunden wird. Mit der Französischen Revolution reagiert Frankreich auf sich selbst, wenn auch nur kurz. Dasselbe läßt sich vom Anarchismus in Frankreich sagen: Er ist nur als Reaktion auf den überbetonten Staat zu verstehen. Dies läßt sich nicht auf den Anarchismus *im allgemeinen* beziehen, sondern nur auf den Anar-

chismus *in Frankreich*. Dort bietet er unter den verschiedenen politischen Strömungen die besten Voraussetzungen, um den Schritt von der Französischen Revolution hin zur sozialen Dreigliederung machen zu können.

Manche Anarchisten haben allerdings die Tendenz sich, wie Proudhon, offen oder, wie Bakunin, unbewußt für das einzige Ideal der Freiheit zu entscheiden. Nicht umsonst sprechen sogar Anthroposophen vom Anarchismus als dem erstrebenswerten Ideal im Geistesleben. Sie beziehen sich dabei auf die Stellen, wo der junge Steiner seine Begeisterung für Stirner kundgibt. Diese Stellen haben dazu beigetragen, das wenige zu retten, was Anthroposophen an Individualismus zu bieten haben. Diese Stellen beziehen sich allerdings nicht ausschließlich auf das Geistesleben.

Es fragt sich, ob diese Tendenz, die Freiheit den anderen Idealen vorzuziehen, nicht auch bei Steiner zu treffen ist. Proudhon macht, wie schon erwähnt, aus der Reihenfolge - Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit - eine Art Chronologie der Revolution. Dabei geht es ihm nicht um die Chronologie der Ausrufung dieser Ideale, sondern um diejenige ihrer Verwirklichung:

« So (...) fasse ich den Marsch der Revolution auf, so müssen wir uns von der Freiheit zur Gleichheit und von der Gleichheit zur Brüderlichkeit erheben. ²⁷ »

Beim späten Steiner findet sich dieselbe Chronologie wieder. Die Freiheit ist das Ideal, das am schnellsten verwirklicht werden kann. Es wird daher *vorgezogen*, aber nur im zeitlichen Sinne. Es öffnet zugleich den langwierigeren Weg zur Gleichheit und Brüderlichkeit. Es fragt sich dann nur, wie es Steiner während der Dreigliederungsbewegung wagen konnte, sich für die gleichzeitige Verwirklichung dieser drei Ideale einzusetzen.

Vielleicht liegt die Antwort auf diese Frage in einer Aussage Steiners, die sich zwar nicht laut auf diese drei Ideale bezieht, sie aber wohl auch meinen könnte:

« Dasjenige, was sich aber entwickeln muß, bevor dieser fünfte nachatlantische Zeitraum zu Ende geht, das ist bildliches Vorstellen, Imagination. Und es ist die spezielle Aufgabe dieses fünften nachatlantischen Zeitraums, in der Erdenmenschheit die Gabe der Imagination zu entwickeln.

(...) Im sechsten nachatlantischen Zeitraum soll sich insbesondere eine Art Inspiration der Volksgenien entwickeln. Und aus dieser Inspiration heraus sollen sich entwickeln Rechtsvorstellungen, welche empfunden werden wie eine Art Gabe für das irdische Leben.

(...) Und der letzte Zeitraum würde vorzugsweise die Intuition zu entwickeln haben. Erst unter dem Einfluß dieser Intuition kann sich das ganze Wirtschaftsleben entwickeln, *wie man es eigentlich als Wirtschaftsleben wie ein Ideal auffassen könnte*. Aber das ist das Eigentümliche, daß von jetzt ab man nicht die Dinge so trennen kann, wie ich es eben auch mehr oder weniger abstrakt auf die Tafel geschrieben habe: V.: Imagination - VI.: Inspiration - VII.: Intuition.

Man kann ganz gut sprechen vom urindischen Zeitraum, urpersischen Zeitraum, ägyptisch-chaldäischen Zeitraum, griechisch-lateinischen Zeitraum, als für sich bestehende Zeiträume, die nach hinten und vorne abgegrenzt sind; in jedem entwickelt sich eine ganz bestimmte Art des Menschenlebens. Das kann man zukünftig nicht mehr, da vermischen sich die Kulturimpulse. So daß, was als intuitives Leben im siebenten Zeitraum auftritt, in den fünften Zeitraum schon hereinwirkt, auch Inspiration in den fünften her-

²⁷ Proudhon, Pierre-Joseph: Brief an Pierre Leroux (14. Dezember 1849; Corr., XIV, S.295), zitiert nach Nettlau, Max: Der Anarchismus von Proudhon zu Kropotkin, 1927, S.20

einwirkt, während die Imagination, die im fünften nicht voll erreicht wird, in den späteren Zeiträumen nachgetragen werden kann. Das geht alles durcheinander, wir sind nicht so streng voneinander abgegrenzt. Die Menschheit hat jetzt schon nötig, hinzuarbeiten auf dasjenige, was im imaginativen, im inspirierten Leben, im intuitiven Leben erreicht werden soll. Aber was zeitlich sich gewissermaßen durcheinanderschiebt, das muß eben gerade äußerlich vom Menschen auseinandergehalten werden.²⁸ (Hervorhebung von mir) »

Auf den Unterschied zwischen Imagination, Inspiration und Intuition soll hier nicht näher eingegangen werden. Wichtig ist zunächst nur, daß sich die verschiedenen Glieder des sozialen Lebens unter ihrem Einfluß zu ihrem jeweiligen Ideal hinentwickeln können. Gibt es bei der Ausbildung der Imagination, Inspiration und Intuition keine strenge Aufeinanderfolge mehr, so gilt dies auch für die Verwirklichung der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Es lassen sich zwar die anderen Ideale aus dem Ideal der Freiheit herausentwickeln. Sie können aber genauso parallel zur Freiheit verwirklicht werden. Anders als bei Proudhon ist die Freiheit nicht mehr unbedingt *der* erste Schritt. Sie gehört aber auf jeden Fall *zum* ersten Schritt.

Der Ausspruch von Proudhon ist von späteren Anarchisten stark kritisiert worden. Nettlau, der Historiker des Anarchismus, sieht darin sogar den Hauptirrtum Proudhons. Die drei Ideale bedingen sich gegenseitig. Sie in aufeinanderfolgenden Stadien voneinander zu trennen sei daher unmöglich. Was ich aber bisher bei keinem Anarchisten gefunden habe, ist die Erkenntnis Steiners, daß diese Ideale gerade deswegen *institutionnell* auseinander gehalten werden müssen, weil sie *zeitlich* durcheinander kommen. Ob diese Anarchisten eine solche institutionnelle Trennung für eher möglich gehalten hätten als eine zeitliche, das muß offen gelassen werden. Sicher ist nur, daß sie es versucht haben, die einseitige Fixierung auf die Freiheit zu überwinden. Was sich bei Bakunin noch ziemlich ungeschickt ausnimmt, findet bei Kropotkin seinen Höhepunkt. Er führt in die anarchistische Diskussion einen neuen Begriff ein, das Prinzip der Gegenseitigen Hilfe.

²⁸ GA 190, S.78-81, ²1971, 29.03.1919.

b. *Freiheit oder Brüderlichkeit:
Anarchismus als Kampf ums Dasein oder als gegenseitige Hilfe*

Mit seinem Prinzip der Gegenseitigen Hilfe richtet sich Kropotkin gegen die Darwinisten mit ihrer Vorstellung vom Kampf ums Dasein. Dies ist auch der eigentliche Anlaß für Steiner gewesen, sich mit Kropotkin auseinanderzusetzen. Anders als die bisher erwähnten Aussagen von Proudhon und Bakunin greift nämlich Steiner die Ausführungen Kropotkins bezüglich der Gegenseitigen Hilfe in seinen Vorträgen auf. Sie stehen sogar zusammen mit dem Buch «Welträsel» des Darwinisten Haeckels im Mittelpunkt seiner Berliner Vortragsreihe im Winter 1905/06. Das Hauptwerk von Kropotkin war gerade eben 1904 unter dem Titel «Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung» ins Deutsche übersetzt worden. Was in diesen Vorträgen fehlt, ist der Hinweis darauf, daß Kropotkin zu den Anarchisten zu rechnen ist. Dies wird, so viel ich sehen konnte, auch später von Steiner nie erwähnt. Das erfährt man erst, wenn man sich selber mit der Ideengeschichte des Anarchismus beschäftigt.

Im Frühwerk von Steiner trifft man immer wieder auf Stellen, wo er dem Darwinismus zustimmt. Spuren dieser Zustimmung gibt es bis in seinem damaligen Hauptwerk, der «Philosophie der Freiheit». Das Kapitel über die moralische Phantasie trägt nämlich einen sonderbaren Untertitel: «Darwinismus und Sittlichkeit». Dort versucht er klar zu machen, daß ein richtig verstandener Darwinismus den von ihm vertretenen ethischen Individualismus nicht ausschließt. Ein solcher Individualismus soll vielmehr direkt aus der darwinistischen Entwicklungstheorie folgen. Dazu läßt sich die Stelle hinzunehmen, wo Steiner auf Anfrage von Mackay den ethischen Individualisten mit dem individualistischen Anarchisten gleichsetzt. Gemeint sind die Anarchisten, die sich wie Mackay gern auf Stirner berufen. Beides zusammen macht es leichter zu verstehen, warum Steiner gelegentlich eine Parallele zwischen Darwin und Stirner zieht. Ihm geht es dabei, seinen Ansatz als Redakteur der Zeitschrift «Magazin für Literatur» zu verdeutlichen. Dort will er sich für eine freie Konkurrenz der Meinungen einsetzen und jede überhebliche Zensur vermeiden. Die anderen Autoren läßt er ihre Meinung ausdrücken. Die eigene Meinung kann er doch selber sagen. Hier kommen Darwinismus und konsequenter Individualismus zusammen. Eine solche Ehe hat allerdings Folgen: Wie steht es dann um den Individualismus, wenn Darwin in Frage gestellt wird?

Um diese Frage zu beantworten, muß erst einmal geklärt werden, was Kropotkin genau an Darwin auszusetzen hat. Kropotkin stellt nicht in Frage, daß es einen Kampf ums Dasein gibt. Unter Kampf ums Dasein meint er aber nicht den Kampf innerhalb einer Tierart. Gekämpft wird stattdessen gegen die Naturgrundlage, insbesondere gegen die klimatischen Verhältnisse. Hier spricht Kropotkin als Geograph, der seine erste Erfahrungen in Sibirien gesammelt hat. Kropotkin gesteht sogar, daß es auch gelegentlich Kämpfe innerhalb der jeweiligen Tierarten geben kann. Er sieht aber darin keine Regel, sondern eher Ausnahmen. Nur die wenigsten Tierarten

können sich den Luxus leisten, sich selbst zu zerfleischen. Die meisten müssen stattdessen zur gegenseitigen Hilfe greifen, um mit der Naturgrundlage fertig zu werden. Die gegenseitige Hilfe ist also bei den verschiedenen Tierarten unterschiedlich ausgeprägt. Geht eine Tierart bei dieser gegenseitigen Hilfe nur weit genug, so verschafft sie sich ein bißchen Luft. Sie ist bald nicht mehr allein damit beschäftigt zu überleben. Ihr geht es so gut, daß sie sich auch weiterentwickeln kann. Kampfhähne können höchstens ihre Haut retten, wie sie ist. Andere Tiere wie die Affen können durch gegenseitige Hilfe darüber hinaus ihre Haut wechseln, sich steigern. Kropotkin behauptet nicht, daß Darwin dies nicht auch gesehen hat. Er führt selber eine Stelle an, wo Darwin die gegenseitige Hilfe zu den Waffen im Kampf ums Dasein rechnet. Dieser Gesichtspunkt wurde aber von seinen Nachfolgern oder Mitstreitern wie Huxley, der im Mittelpunkt der Kritik Kropotkins steht, nicht aufgegriffen.

Anders als die meisten damaligen Gegner Darwins, stellt also Kropotkin nicht die Entwicklung der Arten in Frage. Diese Entwicklung wird aber durch den gemeinsamen statt durch den gegenseitigen Kampf vorangetrieben. Laut Steiner ist die Frage nach der Entwicklung Kropotkin sogar noch wichtiger gewesen als sie es jemals für Darwin gewesen ist. Er führt nämlich aus, daß es Darwin anders als Kropotkin eigentlich nicht um die *Entwicklung*, sondern um die *Entstehung* der Arten ging. Dies wird auch bestätigt durch den Titel seiner beiden ersten Hauptwerke: *On the Origin of Species by means of Natural Selection* (1859) und *The Descent of Man, an Selection in Relation to Sex* (1871). Steiner spricht hier aber einen Punkt an, der von anderen Autoren leicht übersehen wird. Sie machen nämlich keinen Unterschied zwischen Entwicklung und Entstehung, obwohl beide diametral entgegengesetzt sind, die erste zukunfts-, die zweite vergangenheitsbezogen. Von ihrem Gesichtspunkt aus gesehen, stimmen Darwin und Kropotkin darin überein, daß es eine Entwicklung der Arten gibt. Der Unterschied zwischen den beiden liege nur darin, *wie* diese Entwicklung stattfindet, welche Faktoren diese Entwicklung fördern sollen.

Wird dieser Gesichtspunkt eingenommen und das *Wie* der Entwicklung außer Acht gelassen, dann läßt sich die Parallele zwischen Darwin und Kropotkin sogar noch weiter ziehen. Wie schon Darwin schreckt Kropotkin nicht davor zurück, von den Tieren auf den Menschen zu schliessen. Da der Mensch vom Tier abstammt, ist es für Kropotkin selbstverständlich, daß er den Entwicklungsgang des Tieres nur weiter führt. Es ist so selbstverständlich, daß es Kropotkin von sich aus gar nicht besonders erwähnen würde. Dies liegt eher unausgesprochen dem ganzen Aufbau seines Werkes zugrunde. Es ist also schon im Tier angelegt, daß die gegenseitige Hilfe immer breitere Kreise um sich zieht, um schließlich beim Menschen weltweit zu werden. Bei der Darstellung seiner Idee hat er aber immer wieder die Erfahrung gemacht, daß ihm leichter für die Tiere als für die Menschen Recht gegeben wird. Eine solche Unterscheidung zwischen Tier und Mensch lehnt er aber kategorisch ab. Der Schwerpunkt seines Buches liegt gerade bei der Beschreibung der gegenseitigen Hilfe bei dem Menschen. Er wirft sogar Darwin vor, als Wissenschaftler inkonsequent gewesen zu sein. Darwin beobachtet bei den Tieren, wie

die gegenseitige Hilfe die geistige oder physische Kraft ersetzen kann. Bei den Menschen spricht er sich aber wie schon Malthus gegen eine Erhaltung der geistig und physisch Schwachen aus. Wenn die Tiere die Schwächeren mittragen können, können dies auch die Menschen. Was Darwin für die Tiere zugibt, das sollte er auch bei den Menschen zugeben.

Steiner ist sich mit Darwin und Kropotkin einig in der Betonung der Entwicklung. In seiner Antwort auf die «Welträtsel» von Haeckel, seiner «Geheimwissenschaft im Umriß» (1910), ist der Entwicklungsgedanke allgegenwärtig, nicht nur beim Tier und beim Menschen, sondern sogar bei den Göttern. Auch geistige Wesenheiten steigern sich mit der Zeit. Diese Art der Geheimwissenschaft legt den Grund für eine *Erweiterung des Entwicklungsbegriffs*. Sie führt damit gerade zu dem, was die echten Katholiken mit ihrem Kampf gegen den Darwinismus verhindern wollten. Von einer Entwicklung der Tierarten und der Menschenart wollten sie nichts hören, weil sie die Vollkommenheit Gottes in Frage stellte. Wer nachbessern muß, *ist* ein Pfuscher gewesen. Der Darwinismus führt zwangsläufig zur Gotteslästerung. Steiner hält dem entgegen: Wer nicht nachbessern will, *wird* zum Pfuscher. Es mag seit einigen Jahren den Katholiken erlaubt sein, den klassischen Darwinismus für möglich zu halten. Seine Erweiterung durch Steiner hat aber gute Gründe, vorerst auf dem Index zu bleiben.

Dieser Entwicklungsgedanke Steiners ist auch ausschlaggebend für das, was er unter Freiheit versteht. Die Freiheit ist dem Menschen nicht gegeben, sondern von ihm zu erringen. Sie steht nicht am Anfang, sondern am Ende der Entwicklung. Der Mensch *ist* nicht frei, er kann es *werden*. Dies zu zeigen soll sein Anliegen beim Verfassen seiner Philosophie der Freiheit gewesen

sein. Dieses Thema wird im nächsten Kapitel wieder aufgegriffen²⁹. Hier sollte an diesen beiden Beispielen nur gezeigt werden, welche zentrale Rolle der Entwicklungsgedanke bei Steiner spielt.

Was die Übertragung vom Tier auf den Menschen anbelangt, da widerspricht aber Steiner entschieden dem gemeinsamen Ansatz von Darwin und Kropotkin. Die physische Abstammung des Menschen sagt noch nichts über seine geistige Verfassung. Wie es um letztere steht, das kann nur die direkte Beobachtung zeigen. Hier hilft keine *Tierbeobachtung*, sondern nur die *Selbstbeobachtung*. Will man beides, das Tier und den Menschen vergleichen, dann muß man auch beide beobachtet haben.

Was beobachtet nun Steiner? In seiner Beobachtung der Tiere stimmt er mit Kropotkin überein. Dort gilt in der Tat das Prinzip der gegenseitigen Hilfe. Kropotkin trifft also mit seinem Ansatz ins Schwarze. Es heißt allerdings nicht, daß er mit seiner Beobachtung unbefangener umgeht als Darwin. Laut Steiner zeigt nämlich die Selbstbeobachtung, daß bei den Menschen anders als bei den Tieren der darwinistische Kampf gilt. Der von Huxley mitinitiierte *Sozialdarwinismus* ist nur scheinbar eine Übertragung vom Tier auf den Menschen gewesen. Die eigentliche Übertragung ist eine vom Menschen auf das Tier gewesen.

Tatsache ist die wirtschaftliche Konkurrenz unter den Menschen. Sie prägt die Geister, genauso die Wissenschaftler. Darwin hat die Tiere durch die Brille des Menschen gesehen. Erst dann konnte er überhaupt etwas sehen. Jahrzehntlang irrt er in seinen Naturbeobachtungen herum, ohne irgendwelche Orientierung finden zu können. Ihm fehlt jede Theorie. Dann kommt bei ihm die Erinnerung an Malthus wieder hoch: Menschen vermehren sich schneller als ihre Nahrungsgrundlage, Kriege sorgen dafür, daß die beiden wieder ins Gleichgewicht kommen. Hier liegt des Rätsels Lösung. Darwin ist sogar so ehrlich, die eigentliche Quelle seiner Theorie anzugeben. Es hat aber nicht verhindern können, daß der Sozialdarwinismus oder sogar der Malthusianismus für den Nachfolger des biologischen Darwinismus gehalten wird, obwohl sie beide eigentlich seine Vorläufer sind. Diesen Fehler macht Kropotkin nicht. Darwin hat er im Original gelesen und ist auf die Stelle gestoßen, wo Darwin auf Malthus hinweist. Ihm ist also klar, daß der Sozialdarwinismus nur eine Rückübertragung von Malthus auf die Sozialwissenschaft darstellt. Aus dieser Stelle macht er aber nichts. Er hat eben prinzipiell nichts gegen Übertragungen einzuwenden. Ihn stört nicht *daß* sondern *was* übertragen wird.

Es fragt sich nur, woher der Unterschied zwischen Tier und Mensch herkommen soll. Steiner beschreibt wie sich der Mensch, anders als das Tier, aus seiner Gruppenseele herausarbeitet. Er läßt sich dadurch nicht mehr mit einem einzelnen Tier, sondern nur mit einer ganzen *Tierart* vergleichen. Jeder Mensch hat seine *Eigenart*, seine Einzigartigkeit.

²⁹ Siehe das Kapitel B.2.b. *Erziehung: Freiheit als Anfang, Mitte oder Ende ?*

Diesen Individualisierungsprozeß nennt Steiner auch einmal in einer Auseinandersetzung mit Stein das soziologische Grundgesetz:

« Von der Entwicklung des Rechts sagt Stein: « Die Seele der Entwicklung des Rechts, das sich ursprünglich auf die ganze Gens erstreckte, um sich allmählich der einzelnen körperlichen Individuen zu bemächtigen und dann innerhalb dieser Individuen von der Körperhaftigkeit in die feinsten und zartesten seelischen Verästelungen, zeichnet uns ein flüchtiges zwar, aber doch genügend charakterisierendes Bild von dem in unendlicher Fortbewegung befindlichen Individualisierungsprozeß des Rechts » (S. 151).

Mir scheint nun, daß es nach Feststellung dieser Tatsachen Aufgabe des soziologischen Philosophen gewesen wäre, überzugehen zu dem soziologischen Grundgesetz in der Menschheitsentwicklung, das mit logischer Notwendigkeit daraus folgt, und das ich etwa in folgender Weise ausdrücken möchte. Die Menschheit strebt im Anfange der Kulturzustände nach Entstehung sozialer Verbände; dem Interesse dieser Verbände wird zunächst das Interesse des Individuums geopfert; die weitere Entwicklung führt zur Befreiung des Individuums von dem Interesse der Verbände und zur freien Entfaltung der Bedürfnisse und Kräfte des *Einzelnen*.

Nun handelt es sich darum, aus dieser geschichtlichen Tatsache die Folgerungen zu ziehen. Welche Staats- und Gesellschaftsform kann die allein erstrebenswerte sein, wenn alle soziale Entwicklung auf einen Individualisierungsprozeß hinausläuft? Die Antwort kann allzu schwierig nicht sein. Der Staat und die Gesellschaft, die sich als Selbstzweck ansehen, müssen die Herrschaft über das Individuum anstreben, gleichgültig wie diese Herrschaft ausgeübt wird, ob auf absolutistische, konstitutionelle oder republikanische Weise. Sieht sich der Staat nicht mehr als Selbstzweck an, sondern als Mittel, so wird er sein Herrschaftsprinzip auch nicht mehr betonen. Er wird sich so einrichten, daß der Einzelne in größtmöglicher Weise zur Geltung kommt. Sein Ideal wird die Herrschaftlosigkeit sein. Er wird eine Gemeinschaft sein, die für sich gar nichts, für den *Einzelnen* alles will. Wenn man im Sinne einer Denkungsweise, die sich in dieser Richtung bewegt, sprechen will, so kann man nur alles das bekämpfen, was heute auf eine Sozialisierung der gesellschaftlichen Institutionen hinausläuft. Das tut Ludwig Stein nicht. Er geht von der Beobachtung einer richtigen Tatsache, aus der er aber nicht ein richtiges Gesetz folgern kann, zu einer Schlußfolgerung über, die einen faulen Kompromiß darstellt zwischen Sozialismus und Individualismus,

Der *Einzelne* ist hier eng verwandt mit dem von Stirner angestrebten Einzigem. Individualismus und Anarchismus bedeuten daher dasselbe. Was wird aber aus der gegenseitigen Hilfe von Kropotkin, wenn der Mensch nicht mit dem einzelnen Tier, sondern nur mit einer ganzen Tierart gleichgesetzt werden kann?

Die gegenseitige Hilfe innerhalb der Tierart wird beim Menschen zur Einigkeit mit sich selbst. Er hört auf, sich seelisch selbst zu zerstören. Es gibt aber auch die andere Seite der Medaille: Jeder Mensch ist eine andere Art, der Kampf aller Menschen gegen alle ist also nicht mehr ausgeschlossen. Was bei den Tieren sozial wirkt, kann beim Menschen unsozial werden. Die gegenseitige Hilfe innerhalb der *Tierart* wird nicht zur gegenseitigen Hilfe innerhalb der *Menschenart*. Die Einigkeit der Menschheit muß sich der Mensch anderswoher holen. Sie ist ihm wie die Freiheit nicht gegeben. Er muß sie sich vielmehr aus eigener Kraft erringen.

Kropotkin macht es sich lieber einfacher. Er will ausdrücklich nicht nach dem Ursprung der gegenseitigen Hilfe suchen. Er beschränkt sich darauf, zu zeigen, daß es sie gibt, daß sie eine Tatsache ist. Sonst müßte er sich fragen, ob alte Formen der gegenseitigen Hilfe nicht in ihr Gegenteil umschlagen können. Er sieht zwar ein, daß jede Form der gegenseitigen Hilfe nach einiger Zeit in eine Krise kommt. Sie wird aber bald durch eine andere Form überwunden. Bezeichnend für diese neue Form ist, daß sie immer breiter ist als die vorige. Mit diesem Ansatz kann Kropotkin der Krise im Übergang vom Tier zum Menschen nicht gerecht werden. Dort ist die neue Form der gegenseitigen Hilfe erst einmal enger als die vorige. Es geht zunächst um die schon erwähnte Einigkeit des Einzelmenschen mit sich selbst.

Einer zweiten Krise wird Kropotkin schon eher gerecht. Die Neuzeit bringt seiner Meinung nach durch ihre Weltwirtschaft eine weltweite gegenseitige Hilfe. Es läßt sich natürlich darüber streiten, ob diese Weltwirtschaft nicht nur weltweit, sondern auch brüderlich ist. Dies ist aber hier nicht entscheidend. Angenommen, es wäre schon so weit, dann stellt sich noch eine ganz andere Frage. Wie wird sich die Krise der weltweiten gegenseitigen Hilfe überwinden lassen? Eine weitere Ausbreitung ist diesmal unmöglich. Aus der Weltkrise scheint es also zunächst keinen Ausweg zu geben. Kropotkin geht zwar auf dieses Problem nicht ein, bringt aber Elemente zu seiner Lösung. Schon bei den Tieren will er beobachtet haben, daß die gegenseitige Hilfe nicht nur breiter, sondern auch immer freiwilliger wird. Insekten wie die Bienen zeigen eine sehr stark ausgeprägte gegenseitige Hilfe. Sie sind aber noch physiologisch aufeinander angewiesen. Bei weiterentwickelten Tieren fällt dieser physische Zwang weg. Auch bei den Menschen achtet Kropotkin nicht nur auf die Breite, sondern auch auf den Freiheitsgrad der gegenseitigen Hilfe. Wird sie weltweit, dann ist mit ihrer Entwicklung nicht unbedingt Schluß. Sie kann immer noch freilassender werden.

³⁰ GA 31, S.254-255, ²1966, 30.07.1898.

Das Ideal der Freiheit spielt also nicht nur bei Proudhon und Bakunin, sondern auch bei Kropotkin eine wichtige Rolle. Dies erklärt, warum er den Staat nicht zu den Entwicklungsstufen der gegenseitigen Hilfe zählt. Ihre Entwicklung geht vom Stamm über das Dorf zur mittelalterlichen Stadt, springt aber dann unmittelbar zur neuzeitlichen Weltwirtschaft. Von der Größe her gesehen, müßte Kropotkin den Staat als Zwischenstufe zwischen Stadt und Welt anerkennen. Dies macht er nicht. Der Staat heißt für ihn Zwang und stellt gemessen an der Stadt daher keinen Fortschritt, sondern einen Rückfall dar. Der Staat ist keine Form der gegenseitigen Hilfe. Er steht vielmehr für die Krise der mittelalterlichen gegenseitigen Hilfe. Was das Mittelalter an Solidarität zu bieten hatte, wie zum Beispiel die Zünfte, wird von ihm verboten. In seiner Einschätzung des Staates zeigt sich Kropotkin als ein echter Anarchist.

Die bei Kropotkin angelegte Antwort auf die Krise der Weltwirtschaft würde Steiner allerdings nicht befriedigen. Seine eigene Antwort unterscheidet zwischen Geistesleben und Wirtschaftsleben. Vom Wirtschaftsleben selbst ist keine Verbesserung mehr zu erwarten. Stößt es auf die Weltgrenzen, so kann es nicht mehr wie früher einfach durch Zusammenschlüsse noch besser werden. Und von Steiner wissen wir schon: was sich nicht steigert, geht unter. Dies gilt bei ihm auch für das Wirtschaftsleben. In dieser Hinsicht hat er nichts einzuwenden gegen das wirtschaftliche Wachstum. Die Einwände kommen von der physischen Welt, die nicht ewig mitwachsen kann. Weitere Verbesserungen können also nur von einem befreiten Geistesleben kommen. Das Geistesleben natürlich nicht im Sinne einer schöngeistigen Selbstbefriedigung, sondern als die Entwicklung von Fähigkeiten.

Nimmt man diese Ausführungen aus dem Nationalökonomischen Kurs hinzu, dann läßt sich schon eher etwas mit der Stelle anfangen, wo Steiner Kropotkin vorwirft, ein Materialist zu sein. Auslöser ist ein Aufruf Kropotkins aus dem Jahre 1920, wegen der damaligen Hungersnot in Rußland. Der Westen soll sofort Brot schicken. Daß die Kommunisten an der Macht sind darf hier keine Rolle spielen. In der heutigen Sprache würde man sagen, das sei eine rein humanitäre Angelegenheit. In der Sprache von Kropotkin geht es um weltweite gegenseitige Hilfe. Was dieser Ansatz mit Materialismus zu tun haben soll, ist nicht offensichtlich. Zunächst fällt nur auf, daß Kropotkin sein Mögliches tut, um unparteiisch zu sein.

Für Steiner reicht aber dieser Aufruf zu weltweiten Brüderlichkeit nicht aus. Auch wenn dabei die angebliche Freiwilligkeit dieser Brüderlichkeit berücksichtigt wird. Es geht nicht wie Kropotkin nach Brot zu schreien und den Rest auf später zu vertagen. Es ist deswegen materialistisch, weil es die Bedeutung des Geistes, nämlich des Geisteslebens im obigen Sinne, unterschätzt. Brot wird es erst dann geben, wenn die Menschen fähig sein werden, es herzustellen. Eine ausreichende Finanzierung des Geisteslebens ist also eine Vorbedingung des Brotes. Entscheidend ist dabei die Freiwilligkeit dieser Finanzierung. Es geht nicht nur um eine *freie Brüderlichkeit* wie die freiwillige gegenseitige Hilfe Kropotkins, sondern um die *Freiheit selbst*.

Das Geistesleben braucht die freie Konkurrenz, um fruchtbar sein zu können. Davon will der Kommunismus nichts hören. Mit seinem verzwängten Geistesleben wird man nie zu Brot kommen können. Geht es Kropotkin doch ums Brot, dann gibt es für ihn keinen Ausweg: den Kommunismus muß er eindeutig ablehnen. Mit seiner Unparteilichkeit widerspricht er seinem selbst gesetzten Ziel.

c. *Geistesleben oder Wirtschaftsleben:
Anarchismus als Individualismus oder als Chaos*

An Kropotkin ist vielleicht deutlich geworden, daß der Anarchismus sich nicht auf das Ideal der Freiheit reduzieren läßt. Beim Syndikalismus wird sich zeigen, daß Kropotkin keine Ausnahme darstellt³¹. Manche Anarchisten betonen, sobald es um wirtschaftliche Fragen geht, genauso wenn nicht eher die Brüderlichkeit als die Freiheit. Darauf kommt man nicht, wenn man vom Anarchismus nur das kennt, was Steiner darüber sagt.

Was hat nun Steiner überhaupt über den Anarchismus gesagt? Es wurde schon erwähnt, daß er bei Kropotkin nicht den Anarchisten beim Namen nennt. Was versteht er aber selbst unter Anarchismus? Was hält er für anarchistisch und was meint er damit?

Es sollen aber nicht alle Stellen herangezogen werden, wo er diese Worte je benutzt hat. Es wird vielmehr darum gehen, was Steiner vom Anarchismus einerseits im Geistesleben und andererseits im Wirtschaftsleben hält. Bei älteren Stellen ist dies besonders schwierig, weil Steiner eben oft undifferenziert bleibt.

Eine Stelle wurde schon zitiert. Der Einheitsstaat ist anarchistisch, weil er alle Lebensbereiche durcheinanderwirft. Die Stelle ist aber eher eine Ausnahme. Bei den meisten anderen Stellen, die ich finden konnte, spricht Steiner von Anarchismus, anarchistisch vor allem im Sinne von *Freiheit* und *frei*.

Anarchismus und Sozialismus hält er daher für unvereinbar³². Anarchistischer Sozialismus sei dasselbe wie hölzernes Eisen. Seine eigene Erfahrung mit dem Sozialismus legt es nah. Als er sich innerhalb der Berliner «Arbeiterbildungsschule» für Lehrfreiheit einsetzt, wird ihm von den Leitern entgegen gehalten, daß der Sozialismus nichts mit Freiheit, sondern mit vernünftigem Zwang zu tun habe. Gemeint ist natürlich die Vernunft der Leiter und nicht die Vernunft der Arbeiter. Wäre es nach letzteren gegangen, hätten sie Steiner als Lehrer behalten. Wie es aus der Forderung nach Lehrfreiheit schon zu ersehen ist, hält aber Steiner Anarchismus und Geistesleben für sehr gut vereinbar. Er sieht nämlich selbst die Freiheit als das Ideal des Geisteslebens an.

³¹ Siehe dazu das Kapitel B.2.c. *Assoziation: Brüderlichkeit durch Syndikalismus oder durch Betriebsräte?*

³² BGA 116, S.43, 1996, 20.01.1914.

Ich bin allerdings überrascht gewesen, wie wenig Stellen ich über den Anarchismus im Geistesleben finden konnte. Hier zeigt sich Steiner ziemlich vorsichtig. Es gibt aber immerhin eine Stelle, wo er vom Geistesleben sagt, es tendiere zum Anarchismus, sobald es vom Staat unabhängig wird³³. Anarchismus meint er hier positiv im Sinne von Freiheit. Durch seine weitgehende Verstaatlichung werde dies aber verhindert. Was herauskommt, ist ein Geistesleben, das beim geistig Alten bleibt. Statt der Anarchie herrscht die Hierarchie. Es gibt allerdings ein Geistesleben, das inzwischen mehr oder weniger staatsfrei geworden ist, den Weg zur Anarchie aber trotzdem nicht gefunden hat: die katholische Kirche. Dort findet sich immer noch keine Spur von dieser Anarchie, die Novalis für das Zeugungselement der Religion hält. Dies zeigt, daß die Entstaatlichung nicht mehr ist als eine äußere Freiheit, nicht mehr als die *Möglichkeit* der Freiheit. Steiner macht wiederholt darauf aufmerksam. Wird das Geistesleben von heute auf morgen entstaatlicht, wird es höchstwahrscheinlich als erstes einen Geistesminister ernennen. Es gibt eben keinen Zwang zur Anarchie. Sie würde sich sonst selbst widersprechen. Es spricht natürlich nicht gegen die notwendige Entstaatlichung. Es spricht nur dafür, diese Entstaatlichung voll auszunutzen.

Steiner ist aber nicht immer so gut auf den Anarchismus im Geistesleben zu sprechen. Einmal lehnt er es ausdrücklich ab, wenn seine Philosophie der Freiheit zum theoretischen Anarchismus abgestempelt wird. Und diesmal nicht weil er sich für praktisch hält. Was ihn stört, ist eindeutig die Zurechnung zum Anarchismus. Sie würde seiner Meinung nach erst dann stimmen, wenn Menschen nur als *Untermenschen* unter einen Hut zu kriegen sind. Er ist aber überzeugt, daß sie auch als Menschen, als Individuen sich einigen können. Wenn zwei Menschen durch eine Tür wollen, brauchen sie weder Staat noch Gesetz um sich zu einigen, wer als erster durchgeht³⁴. Hier unterscheidet Steiner also zwischen seinem ethischen Individualismus und dem Anarchismus. Wie läßt sich das mit der oben erwähnten Stelle zusammenbringen, wo er selber beide gleichsetzt³⁵? Entscheidend dabei ist, *wer* konkret zu einer solchen Gleichsetzung kommt. Wenn zwei dasselbe sagen, ist es eben nicht dasselbe. Im Ablehnungsfall kommt die Gleichsetzung von einer Zeitschrift, dem Athenäum. Anarchismus wird im üblichen Sinn verstanden: Chaos und weiter nichts. Das kann Steiner weder auf sich noch auf den Menschen sitzen lassen. Von Mackay läßt er sich das aber sagen. Als Sänger der Anarchie meint dieser darunter vor allem die Freiheit. *Ihm* gegenüber darf also Steiner ethischen Individualismus und Anarchismus gleichsetzen. Anderen gegenüber macht er es ungern, weil er nur zu leicht mißverstanden werden kann.

Bezeichnend ist, daß Steiner im selben öffentlichen Brief an Mackay ein Beispiel dafür gibt, was er unter Gleichheit im Geiste versteht. Obwohl er und Mackay ganz verschiedene Wege

³³ GA 338, S.179-181, ⁴1986, 17.02.1921.

³⁴ GA 196, S.73-76, ¹1966, 17.01.1920.

³⁵ GA 31, S.281-288, ²1966, 09.1898.

gegangen seien, treffen sie im Endergebnis einander. Der Weg ist die Freiheit. Beide können sich dann im Geiste einigen, und diesmal nicht bloß darüber, wer als erster durch die Tür soll. Daß Mackay auf den Weg vielleicht mehr Wert legt als Steiner, steht auf einem anderen Blatt.

Bleibt man aber beim Thema der Freiheit, so stellt sich folgende Frage: Gibt sich Steiner als Individualist wirklich mit den Menschen zufrieden ? Reicht es aus, wenn sie bloß keine *Untermenschen* sind ? Oder verlangt seine Freiheit nicht doch *Übermenschen* ?

Viele Einwände entfallen, wenn Steiner sein Freiheitsideal auf das Geistesleben beschränkt. Im Wirtschaftsleben würde eine rein moralische Rücksicht auf fremde Interessen den Menschen völlig überfordern. Diese Rücksicht muß zur Einrichtung werden, zu dem was Steiner Assoziation nennt. Ohne sie wird jede Tür zum Verkehrsproblem. Nur *Übermenschen* könnten sich hier einigen.

Vorausgesetzt, man bezieht die Freiheit allein auf das Geistesleben: Setzt Steiner nicht in anderer Hinsicht *Übermenschen* voraus? Die freie Konkurrenz im Geistesleben ist nämlich nicht nur von Steiner, sondern auch seinerzeit von Nietzsche begrüßt worden. Bei Nietzsche liebt der *Übermensch* seine Gegner, weil er sich durch den Kampf mit ihnen steigern kann. Dies ist zwar lieb gemeint, grenzt aber an Mißbrauch der Mitmenschen. Laut Steiner darf der *äußere* Kampf der Meinungen natürlich keiner Zensur unterliegen. Er läßt sich aber durch den *inneren* Kampf der Meinungen ersetzen. Ich bin mir selbst der beste Gegner und brauche außer mich sonst keinen³⁶. Was ich denke, kann ich selbst der härtesten Prüfung unterziehen. Wenn es nur um innere Logik geht, ist Einsamkeit das beste³⁷.

Was habe ich nun davon ? Habe ich mein Denken erst einmal in der Hand, dann kann ich auf eine geistige Bruderschaft eingehen, sobald es mir nicht nur um Logik geht. Bin ich mir mit anderen Menschen einig, so brauche ich mir keine Sorgen zu machen. Eine solche Bruderschaft wird mich nicht schwächen. Geistige Freundschaft brauche ich also, anders als der *Übermensch*, nicht mehr zu meiden. Steiner kann sich daher in seiner Antwort auf die «Welträtsel» von Haeckel für die Bruderschaft statt für den Kampf ums Dasein entscheiden. Diese Bruderschaft ist aber trotz ihres Namen nicht mit Brüderlichkeit zu verwechseln. Auch nicht mit irgendwelcher geistiger Brüderlichkeit. Höchstens mit dem, was Steiner unter Gleichheit im Geiste versteht. Sie setzt den inneren Kampf und damit die Selbstbeherrschung voraus. Das meint Steiner auch unter geistiger oder innerer Freiheit. Nicht bloß die Möglichkeit, sondern die *Wirklichkeit* der Freiheit. Fehlt sie, führt die Bruderschaft nicht zur weiteren Stählung.

Dies habe ich natürlich deswegen betont, weil Steiner das Ideal der Brüderlichkeit nicht mit dem Geistesleben, sondern mit dem Wirtschaftsleben in Verbindung bringt. Beim Wirtschaftsleben

³⁶ GA 54, S.179-199, ²1983, 23.11.1905.

³⁷ GA 257, S.104-124, ³1983, 27.02.1923.

verstehet er aber unter Anarchismus meistens auch die Freiheit. Nur ist sie dort fehl am Platz. Es gibt also keinen Grund mehr, den Anarchismus, wie noch beim Geistesleben, als etwas Positives anzusehen. Anarchisch ist nun wieder gleichbedeutend mit chaotisch³⁸, zufällig³⁹.

Es gibt natürlich eine Ausnahme und sie hat wiederum mit Mackay zu tun. In der Auseinandersetzung mit ihm bekennt sich Steiner selbst zum geistigen, aber auch zum *politischen* und *wirtschaftlichen* Anarchismus. Ein harter Brocken. Meint er unter Anarchismus hier die Freiheit, dann läßt es sich nicht so leicht mit seinen späteren Aussagen über die soziale Dreigliederung zusammenbringen. Zum politischen Anarchismus läßt sich aber sagen, daß sehr viel von dem, was Steiner zum Geistesleben zählt, damals und heute noch vom Staat verwaltet wird. Der geistige Anarchismus muß daher erst einmal politisch werden, um rein geistig werden zu können. Er muß vom Staat die Eigenständigkeit des Geisteslebens fordern. Es ist zwar *Politik*. Das liegt aber nicht am geistigen Anarchismus selbst, sondern am Staat, der sich breit gemacht hat. Unter wirtschaftlichem Anarchismus kann Steiner die individuelle freie Verfügung über die Produktionsmittel gemeint haben. Diese *Freiheit* begründet er später damit, daß das Kapital, anders als das Geld, und anders als es die meisten behaupten, nicht zum Wirtschaftsleben gehört, sondern zum Geistesleben. Hinter diesem sogenannten wirtschaftlichen Anarchismus würde sich dann, wie schon hinter dem politischen, ein eigentlich geistiger Anarchismus verbergen. Dafür spricht eine Stelle aus der Zeit der Dreigliederungsbewegung, wo Steiner ziemlich unerwartet von wirtschaftlicher Freiheit in Bezug auf seine *Kernpunkte* spricht:

« Sie werden bemerken, daß die völlige, auch wirtschaftliche Freiheit gerade durch dasjenige dem Menschen gesichert wird, was «Die Kernpunkte der Sozialen Frage» wollen. Da handelt es sich nicht um ein bürokratisches oder mechanistisches Leninisieren oder Trotzkiisieren, sondern da handelt es sich um ein Assoziieren, durch das auf der einen Seite gerade das industrielle Leben in der richtigen Art ins Auge gefaßt wird und durch das auf der anderen Seite die Freiheit des Menschen voll gewahrt wird.⁴⁰ »

Damit können nur seine dortigen Ausführungen über das Kapital gemeint sein. Es heißt natürlich nicht, daß Steiner nun im nachhinein in Frage stellt, daß das Kapital zum Geistesleben zu rechnen sei. Er geht nur auf den üblichen Sprachgebrauch ein, um seine Gedanken den Zuhörern verständlicher zu machen. Dadurch stehen Anarchismus und Freiheit plötzlich in einem positiven Bezug zum Wirtschaftsleben.

Die Regel ist es aber nicht. Wenn Steiner sonst vom Wirtschaftsleben sagt, es sei anarchisch, dann ist es als Kritik gemeint. Eine Kritik, die sich an die *Marktwirtschaft* richtet. Seitdem der Individualismus die alte Wirtschaftsordnung beseitigt hat, ist die Wirtschaft der Anarchie verfallen. Hier bin ich wiederum überrascht gewesen, wie oft Steiner diese Kritik äußert. Nach meinen bisherigen Recherchen sind es acht Stellen. Nimmt man sie alle zusammen, so wird einiges klarer. Sein Lob der alten Wirtschaftsordnung kann zum Beispiel sehr leicht mißdeutet

³⁸ GA 331, S.128-129, ¹1989, 05.06.1919.

³⁹ GA 332a, S.102-104, ²1977, 26.10.1919.

⁴⁰ GA 337b, S.211-212, ¹1999, 10.10.1920.

werden. Zum Glück gibt es eine Stelle, wo er auch die alte östliche Wirtschaft als absolutistisch ablehnt. Die Alternative zur anarchistischen Marktwirtschaft kann also nicht die Planwirtschaft sein, wie sie aus dem alten Ägypten oder Zweistromland bekannt ist. Unter den Priesterkönigen gab es zwar keinen Platz für den Egoismus. Sie haben aber doch inzwischen abgewirtschaftet. Alle Versuche, diese Art der Wirtschaft wiederzubeleben, sind nicht umsonst gescheitert. Dem französischen Sonnenkönig, oder genauer gesagt, seinem Minister Colbert, gelingt es zwar, im eigenen Lande einen Merkantilismus einzuführen, der trotz seines Namens weniger auf den Markt als auf große Pläne beruht. Spuren davon gibt es dort bis heute noch, in der Form der Fünfjahrespläne. Die Franzosen unterliegen aber 1763 den Engländern in Amerika, so daß die Welt einen anderen Gang nimmt. Diese Niederlage ist die Geburtsstunde der heutigen anarchistischen Weltwirtschaft⁴¹. Der zweite Versuch einer Planwirtschaft, der russische Kommunismus, ist auch inzwischen gescheitert. Er konnte genauso wenig wie Frankreich die Welt erobern. Die Zeit für eine Weltmonarchie oder diese Art der Weltrevolution ist eben vorbei.

Steiner lehnt also gleichermaßen den Anarchismus wie den Absolutismus im Wirtschaftsleben ab. Und das Erstaunliche dabei: Er hat an beiden genau dasselbe auszusetzen, nämlich den Verzicht auf die Anwendung der eigenen Vernunft. Am Anarchismus kritisiert er also die Fremdbestimmung und den Mangel an Bewußtsein. Es wird alles dem blinden Markt überlassen⁴². Es fällt aber schon schwieriger, der Planwirtschaft Blindheit vorzuwerfen. Der Plan ist doch gerade der Versuch, ins Wirtschaftsleben Bewußtsein hereinzukriegen. Entscheidend dabei ist, *wer* bewußt sein soll. Wer bei der Planwirtschaft lenkt, der ist bewußt. Wer dagegen nach dem Plan zu handeln hat, der Ausführender, der hat blind zu gehorchen. Er wendet zwar Vernunft an, aber nicht die eigene, sondern eine fremde. Dies ist genau das, was Steiner in seinen *Kernpunkten* unter *Organisation* versteht und deswegen auch ablehnt. Organisiert wird man von außen. Marktwirtschaft und Planwirtschaft sollen ersetzt werden durch Assoziationen, die ein Handeln aus *Einsicht* möglich machen⁴³.

Die Entstaatlichung des Wirtschaftslebens heißt nicht, daß den Preisen freien Lauf gelassen wird. Die Anarchie der heutigen Marktwirtschaft soll vermieden werden. Das heißt konkret, daß die Preise von den Assoziationen aktiv gestaltet und nicht der Anarchie von Angebot und Nachfrage überlassen werden sollen. Die Assoziationen werden dafür zu sorgen haben, daß sich die Preise an den Konsumbedürfnissen orientieren⁴⁴. Hier berührt man wiederum einen Punkt, wo Steiner leicht mißverstanden werden kann. Seine Betonung des Konsums gegenüber der Produktion wird oft dahin verstanden, daß das Einkommen sich, statt nach der Leistung, nach dem Bedarf richten soll. Dem steht eine Stelle entgegen, wo Steiner den Markt nicht wie sonst pauschal als anarchisch abtut, sondern zwischen verschiedenen Märkten unterscheidet. Abzulehnen sind demnach der Arbeitsmarkt und der Kapitalmarkt. Arbeit und Kapital gehören nämlich nicht

⁴¹ GA 338, S.47-49, ⁴1986, 13.02.1921 und Notizen S.274-275.

⁴² GA 332a, S.77-80, ²1977, 26.10.1919.

⁴³ GA 23, S.15-16, ⁶1976 (Taschenbuchausgabe 1984), 04.1919.

zum Wirtschaftsleben, sondern, wie schon erwähnt, jeweils zum Rechtsleben und zum Geistesleben. Dort haben Märkte keinen Platz. Mit einem Leistungsmarkt ist aber Steiner völlig einverstanden. Ein solcher Markt ist nicht anarchisch⁴⁵. Nicht umsonst spricht Steiner immer wieder von Leistung und Gegenleistung als Prinzip des Wirtschaftslebens. Das meint er auch unter Brüderlichkeit.

Was bisher an Definition des wirtschaftlichen Anarchismus herausgekommen ist, würde viele Anarchisten nicht gerade begeistern. Eine anarchistische Wirtschaft haben sie sich ganz anders vorgestellt. Kropotkin hat sich mit anderen Anarchisten zum Beispiel auch für eine Konsumorientierung der Wirtschaft stark gemacht. Dies ist auch ein wichtiger Streitpunkt mit den Marxisten gewesen, da letztere immer auf die Produktion fixiert gewesen sind. Die Anarchisten sind es auch, die als Syndikalisten dem frühsozialistischen Ideal der wirtschaftlichen Assoziation immer treu geblieben sind, während die Marxisten davon abgekommen sind und zur Verstaatlichung der Wirtschaft aufgerufen haben.

Die Frage ist, warum es zu keiner Zusammenarbeit zwischen Dreigliederern und Anarchisten gekommen ist, wenn die Übereinstimmungen doch so stark gewesen ist. Sie hätten sich an zwei Stellen treffen können. Gemeinsam haben sie oft das Ideal der Freiheit im Geistesleben und das Ideal der Brüderlichkeit im Wirtschaftsleben. Das nächste Kapitel über die Religion scheint mir zu erklären, warum es mit Mackay zu keiner Zusammenarbeit kommen konnte. Im Kapitel über die Assoziation wird es dann um die gescheiterte Zusammenarbeit mit den Syndikalisten gehen.

⁴⁴ GA 331, S.128-129, ¹1989, 5.6.1919 und GA 332a, S.102-104, 1977, 26.10.1919.

⁴⁵ GA 330, S.234-236, ²1983, 31.05.1919.

2. Freiheit und Brüderlichkeit am Beispiel einzelner sozialen Fragen

a. *Religion:*

Freiheit als Beweis oder als Tod Gottes?

Freiheit gibt es nicht ohne Materialismus. Dies ist die Überzeugung der meisten Anarchisten. Sie findet sich schon bei einem der ersten Anarchisten, Proudhon. In einer Kampfschrift gegen die Religion stellt er Luzifer als den Befreier der Menschheit dar⁴⁶. Er hat sie nämlich von Gott befreit. Dieser Gedanke findet sich bei Bakunin wieder, nur in einer noch radikaleren Form. Wer einen Gott über sich stellt, der verzichtet auf seine Freiheit.

« Jehovah, von allen Göttern (...) gewiß der eifersüchtigste, eitelste, rohste, ungerechteste, blutgierigste, despotischste und menschlicher Würde und Freiheit feindlichste, schuf Adam und Eva aus - man weiß nicht was für einer - Laune heraus, ohne Zweifel, um seine Langeweile zu vertreiben, die bei seiner ewigen egoistischen Einsamkeit schrecklich sein muß, oder um sich neue Sklaven zu schaffen; dann stellte er ihnen edelmütig die ganze Erde mit allen ihren Früchten und Tieren zur Verfügung, wobei er diesem vollständigen Genuß nur eine einzige Grenze setzte. Er verbot ihnen ausdrücklich, die Frucht vom Baume der Erkenntnis zu essen. Er wollte also, daß der Mensch, allen Bewußtseins seiner selbst beraubt, ewig ein Tier bleibe, dem ewigen Gott, seinem Schöpfer und Herren, untertan. Aber da kam Satan, der ewige Rebell, der erste Freidenker und Weltenbefreier. Er bewirkt, daß der Mensch sich seiner tierischen Unwissenheit und Unterwürfigkeit schämt; er befreit ihn und drückt seiner Stirn das Siegel der Freiheit und Menschlichkeit auf, indem er ihn antreibt, ungehorsam zu sein und die Frucht vom Baume der Erkenntnis zu essen.⁴⁷»

Diesem Gedanken widmet Bakunin eine zentrale Passage in dem Werk, von dem später ein Fragment den Titel «Gott und der Staat» bekommen hat. Dort greift er einen alten Witz von Voltaire auf, der heißt: Man müßte Gott erfinden, wenn es ihn nicht geben würde. Mit anderen Worten: Daß es Gott gibt, sind wir uns eigentlich nicht mehr ganz sicher, machen wir aber lieber so weiter, als ob es ihn geben würde. Bakunin zieht lieber den Umkehrschluß: Gott müßte man abschaffen, wenn es ihn geben würde. Er mag noch so liebevoll und freiheitlich sein, ein Gott bleibt trotzdem ein Herr.

«Wenn Gott ist, so ist der Mensch unfrei, der Mensch kann und soll aber frei sein, also gibt es keinen Gott. Ich fordere jeden auf, diesem Kreis zu entgehen, und nun mag man wählen.»⁴⁸

Hier zeigt sich wie der Materialismus die Menschheit zur Freiheit erzieht. Nur ist es bei Bakunin eher umgekehrt: Seine Freiheitsliebe hat ihn zum Materialisten gemacht. Seinen Glauben an Gott

⁴⁶ Proudhon, Pierre Joseph, *De la justice dans la révolution et dans l'église*, réédition de l'édition de 1860, Bruxelles Paris : Fayard, S.1493.

⁴⁷ Bakunin, Michail: *Gott und der Staat*, Gemeinschaftsausgabe Grafenau: Trotzdem Verlag; Wien: Monte Verita Verlag, 1995, 1870-1871.

⁴⁸ Der Titel „Gott und der Staat“ ist leider unabhängig voneinander verschiedenen Fragmenten aus Bakunins „L'empire knoutogermanique et la révolution sociale“ durch spätere Herausgeber gegeben worden, was meine Recherchen erheblich erschwert hat. Um die Eindeutigkeit zu sichern möchte ich nur einmal auf die französische Referenz Ausgabe verweisen: Bakounine, Michel: *L'empire knoutogermanique et la révolution sociale*, Bakunin-Archiv, Band VII, herausgegeben durch Arthur Lehning, Leiden: E. J. Brill, S.93-101, 1981, 1870-1871. Zitiert habe ich hier die deutsche Ausgabe, wobei ich die Richtigkeit der Übersetzung am französischen Original selber nachgeprüft habe.

hätte er gern behalten, wenn er nicht dadurch in diesen Teufelskreis gekommen wäre.

Hier zeigt sich auch, warum Mackay von Steiner nichts mehr hören will, als dieser zum Theosophen wird. Steiner wird damit nicht nur zum Spinner, sondern noch dazu gefährlich. Wer dem Materialismus abschwört, der stellt zugleich die Freiheit in Frage. Bakunin und Mackay sind sich wenigstens in dieser Frage einig: Ohne Materialismus keine Freiheit.

Bei Mackay klingt es so:

«Ich glaubte nie an einen Gott da droben,
Den Lügner oder Toren nur uns geben.
Ich sterbe - und ich wüßte nichts zu loben
Vielleicht nur Eins - daß wir nur einmal leben!»

Das Paradoxe dabei ist, daß das Gedicht, woraus ich diese Zeilen entnommen habe, von Steiner selbst zitiert wird und er dem sogar ausdrücklich zustimmt⁴⁹. Dann läßt sich schon besser nachvollziehen, wieso Mackay von der späteren Wandlung Steiners überrascht gewesen ist. Steiner selber kann man aber auch besser verstehen, wenn man sich den Kontext etwas näher anschaut. Steiner zitiert aus derselben Gedichtssammlung auch ein Jugendgedicht von Mackay, das noch stark religiös gefärbt ist. Diesem Gedicht stimmt er auch zu, mit der Begründung: Wer sich als Jugendlicher so stark hingeben konnte, der darf sich später auf sich selbst stellen. Er macht es nicht aus innerer Armut⁵⁰. Es geht also nicht nur darum, ob Religiosität oder nicht, sondern darum welche Religiosität. Und daher auch welcher Materialismus. Wenn zwei dasselbe sagen, ist es nicht dasselbe. Für Mackay ist dagegen bezeichnend, daß er diese Jugendgedichte aus den späteren Auflagen der Sammlung entfernt hat. Was Steiner zu diesen Gedichten zu sagen hatte, scheint ihm also nicht besonders eingeleuchtet zu haben.

Ähnliches ließe sich von Bakunin sagen, sobald man seine Jugendbriefe, insbesondere die Briefe an seine Schwester, heranzieht⁵¹. Dort ist Gott noch allgegenwärtig. Seine engsten Freunde sind auch ziemlich verblüfft gewesen, als er plötzlich zum Atheisten wurde. Mit einer solchen Bekehrung hatte keiner gerechnet, auch nicht diejenigen, welche selber Atheisten waren.

Materialismus ist also nicht gleich Materialismus. Religiosität ist aber auch nicht gleich Religiosität. Hier liegt der Schlüssel zum Verständnis Steiners. Er beschreibt mit der größten Selbstverständlichkeit die verschiedensten geistigen Wesenheiten. Sie werden so konkret, daß die Sammelbezeichnung Gott, oder auch Teufel, demgegenüber abstrakt klingt. Aber gerade bei dieser Beschreibung wird deutlich, daß der Mensch den Materialismus brauchte, um zur Freiheit geboren zu werden. Der Materialismus ist für Gott das Mittel gewesen, sich zugunsten der

⁴⁹ GA 32, S.268, ²1971, 07.1899.

⁵⁰ GA 32, S.265-266, ²1971, 07.1899.

⁵¹ Bakunin, Michael: „Ich, Michael Bakunin, der von der Vorsehung Auserkorene ...“ - Philosophische Briefe, Berlin: Karin Kramer Verlag, 1993

menschlichen Freiheit zu entmachten. Einmal geboren kann aber diese Freiheit aus dem Materialismus herauswachsen. Steiner kritisiert nicht, daß es zum Materialismus gekommen ist, sondern daß es dabei bleibt. Es ist natürlich leichter frei zu sein, wenn man allein bleibt. Hat sich die Freiheit aber befestigt, dann kann sie es sich leisten, noch dazu religiös zu sein.

So gesehen ist Steiner nicht mehr ein Anarchist, der die Freiheit an Gott verraten hat, sondern ein Philosoph der Freiheit, der darüber enttäuscht worden ist, wie wenig die Anarchisten aus ihrer Freiheit gemacht haben.

Enttäusch wird man aber auch, wenn man lesen muß, wie Bakunin in einer Vortragsnachschrift von Steiner zitiert wird. Die oben erwähnte Formel sieht nämlich dort ganz anders aus:

«Wenn Gott ist, so ist der Mensch frei, der Mensch ist Sklave, also gibt es keinen Gott. Ich bin überzeugt, daß niemand aus diesem Kreise heraus kann, und jetzt laßt uns wählen.⁵²»

Vorhin war der Mensch unfrei, wenn Gott ist, nun soll genau das Gegenteil der Fall sein: *Wenn Gott ist, so ist der Mensch frei*. Und die Verwirrung geht noch weiter. Im Zitat von Bakunin sollte der Mensch frei sein, nun gilt stattdessen: *Der Mensch ist aber unfrei*. Das Einzige, was bei einer solchen Formel noch verwandt mit Bakunin bleibt, ist der Schluß, der daraus zu ziehen ist: Also bin ich Materialist.

Steiner geht es hier allerdings nicht um diesen Schluß. Er geht vielmehr auf den Ausgangspunkt der Formel ein. Seine Kritik richtet sich an Bakunins Freiheitsauffassung. Bei Bakunin soll es immer heißen: Der Mensch *ist* frei oder unfrei. Frei kann man aber nicht sein, sondern nur werden. Die Freiheit ist dem Menschen nicht gegeben, er muß sie sich selbst erringen. Mit meinen Worten: Steiner geht es um eine Freiheit, die alle Passivität überwunden hat, um eine *aktive* Freiheit. Für eine solche Auffassung gibt es in der Tat keinen Platz bei der Formel von Bakunin, wie sie von Steiner zitiert wird. Bei der Originalformel aber schon. Dort heißt es: Der Mensch *kann* und *soll* frei sein. Bei Bakunin gilt also auch, daß die Freiheit nicht gegeben ist, sondern errungen werden muß.

Bleibt man bei der Formel, die tatsächlich von Bakunin stammt, so stellt sich eine andere Frage. Dort geht es, wie bei der von Steiner zitierten Abwandlung, schon um ein *entweder - oder*. Zwar nicht darum, ob Freiheit oder Unfreiheit, aber darum ob Freiheit oder Religion. Eigentlich wäre es für Steiner Grund genug, um die Formel von Bakunin abzulehnen, weil *seine* Freiheit und *seine* Religion sich, anders als die von Bakunin, nicht unbedingt ausschließen. Im Rückblick auf die Zeit seiner Zusammenarbeit mit Mackay spricht Steiner von einer Versuchung. Er sei nah daran gewesen, den Bereich der inneren Freiheit, wie er ihn in seiner Philosophie der Freiheit ausgearbeitet hatte, zu verlassen und diese innere Freiheit mit einer äußeren Freiheit zu

⁵² GA 190, S.127, ²1971, 06.04.1919.

vertauschen. Bei dieser Aussage habe ich mich zwischen zwei Interpretationen noch nicht entscheiden können. Sie läßt sich, ausgehend vom vorigen Kapitel, so interpretieren, daß die Philosophie der Freiheit die Betonung auf die *Wirklichkeit* der Freiheit, Mackay dagegen auf die *Möglichkeit* der Freiheit legt. Nimmt man dieses Kapitel über die Religion hinzu, dann fragt sich ob Steiner unter äußerer Freiheit nicht auch etwas anderes gemeint haben kann. Ist eine Freiheit, die unbedingt den Materialismus braucht, nicht auch eine *äußere* Freiheit? War es keine Versuchung wert, weiter über die geistige Welt zu schweigen, um mit den einzigen Freiheitsliebenden seiner Zeit weiter zusammenarbeiten zu können?

Dies sind alles Überlegungen, die Steiner hätte anstellen können, wenn er nur Bakunin richtig zitiert hätte. Nun fragt sich, wie er dazu kommt, Bakunin falsch zu zitieren.

In seiner Bibliothek steht ein Exemplar von Bakunins «Gott und der Staat» aus den neunziger Jahren. Dort hätte er das richtige Zitat nachlesen können. Es läßt sich allerdings nicht nachweisen, daß er aber das Buch nicht nur besessen, sondern auch gelesen hat. Gelesen hat er aber auf jeden Fall «Der Anmarsch des Pöbels» von Dmitri Mereschkowski, wie es sich aus dem Zusammenhang seines Vortrages vermuten läßt, und wie ein Blick in seine Bibliothek es bestätigt: das Buch enthält nämlich Kommentare aus seiner Hand. Gehofft habe ich natürlich, daß Mereschkowski es gewesen ist, der Bakunin falsch zitiert. Steiner hätte den Fehler nur übernommen. Ihm wäre nur vorzuwerfen, daß er das Zitat nicht nachgeprüft hat. Schon schlimm genug. Mereschkowski zitiert Bakunin aber fast richtig, nämlich wie folgt:

«Gott ist, also ist der Mensch - Sklave. Der Mensch ist frei, also gibt es keinen Gott. Ich bin überzeugt, daß niemand aus diesem Kreise herauskann, und nun lasset uns wählen⁵³.»

Mereschkowski ist es also gewesen, der aus der aktiven Freiheit von Bakunin eine passive Freiheit gemacht hat: *Der Mensch ist frei*. Sonst ist aber bei seinem Zitat alles richtig. Gott führt hier wie beim Originalzitat von Bakunin zur Sklaverei und nicht zur Freiheit. Liest man aber bei Mereschkowski weiter, so kommt heraus, daß er sich mit dieser Formel von Bakunin nicht zufrieden gibt. So wie Bakunin die Formel von Voltaire aufgegriffen und verwandelt hat, so greift Mereschkowski die Formel von Bakunin auf und formt sie zu einer eigenen Formel um. Diese Formel könnte ich jetzt zitieren. Dies brauche ich aber eigentlich nicht mehr, weil ich das schon gemacht habe. Die Formel von Mereschkowski ist dieselbe Formel, die Steiner oben dem Bakunin zugeschrieben hat!

«Wenn Gott ist, so ist der Mensch frei, der Mensch ist Sklave, also gibt es keinen Gott. Ich bin überzeugt, daß niemand aus diesem Kreise heraus kann, und jetzt lasset uns wählen⁵⁴.»

⁵³ Dmitri Mereschkowski, Dmitri: Der Anmarsch des Pöbels, übersetzt von Harald Hoerschelmann, München und Leipzig: R. Piper & Co., Verlag, 1907, S.17.

⁵⁴ Dmitri Mereschkowski, Dmitri: Der Anmarsch des Pöbels, übersetzt von Harald Hoerschelmann, München und Leipzig: R. Piper & Co., Verlag, 1907, S.19

Gründe für diese Verwechslung lassen sich nur vermuten. Mereschkowski wird nicht müde zu betonen, wie Bakunin trotz seiner Ablehnung Gottes seine frühere religiöse Gesinnung behalten hat, nämlich seinen fanatischen Eifer. Er ist nur vom Orthodoxen zum Ketzer geworden. Er ist aber religiös geblieben. Bei Mereschkowski ist diese Aussage eher verdächtig, weil er als Christ überall Religiöses sehen will. Bezüglich Herzen, einem Freund von Bakunin, geht Mereschkowski noch weiter. Er unterstellt ihm, daß er zwar bewußt antireligiös gewesen ist, daß er aber unbewußt zu seiner eigenen Behauptung tendiert hat: *Ohne Gott, gibt es keine Freiheit*. Vielleicht hat Steiner diese Bemerkung nicht nur auf Herzen, sondern auch auf Bakunin bezogen. Das könnte ich gerade noch verstehen. Steiner macht aber an dieser Stelle überhaupt keinen Unterschied zwischen bewußt und unbewußt. Stimmt die Nachschrift, dann tendiere ich also zu einer anderen Interpretation: Steiner hat das Buch von Mereschkowski einfach nicht aufmerksam genug gelesen.

Zu diesem Schluß war ich gekommen, als ich von Karl-Martin Dietz auf eine weitere Stelle aufmerksam gemacht wurde, wo Steiner sich vier Jahre früher über Bakunin ausspricht. Dort geht es auch um Gott und die Freiheit. Der Unterschied ist nur, daß Steiner diesmal Bakunin fast richtig zitiert, nämlich so wie er von Mereschkowski zitiert wird.

« Wenn Gott existiert, so ist der Mensch Sklave. Der Mensch ist frei, also gibt es keinen Gott. ⁵⁵»

Steiner interessiert hier auch nicht, ob Bakunins Freiheitsauffassung aktiv oder passiv ist, sondern nur der Kontrast zur Formel von Voltaire. Da dieses richtige Zitat früher entstanden ist als das falsche, so steht für mich fest, daß die Nachschrift mit dem falschen Zitat nicht stimmen kann. Wer von Steiner viel hält, mag dadurch erleichtert sein. Nicht Steiner sondern der Schreiber hat gefpuscht. Dies hat er aber so raffiniert gemacht, daß einem dabei jede Nachschrift verdächtig wird.

Es lohnt sich daher möglichst viele Stellen zu vergleichen, wo Steiner dasselbe Thema anschneidet. Dieser Vergleich ist nicht nur bei unseren beiden Stellen über Bakunin lehrreich. Er läßt sich auf all die Stellen ausweiten, bei denen es Steiner um passive und aktive Freiheit geht. Als typisches Beispiel für passive Freiheit bringt Steiner sonst nicht Bakunin, sondern immer wieder Wilson an. Und diesmal stimmt auch das Zitat:

« «Was ist Freiheit?» sagt der andere. « Das Bild, das mir vorschwebt, ist eine große, mächtige Maschine. Setze ich die Teile so unbeholfen und ungeschickt zusammen, daß, wenn ein Teil sich bewegen will, er durch die anderen gehemmt wird, dann verbiegt sich die ganze Maschine und steht still. Die Freiheit der einzelnen Teile» - wohlgemerkt: die Freiheit der Teile der Maschine! - «würde in der besten Anpassung und Zusammensetzung aller bestehen.» - Um die menschliche Freiheit zu charakterisieren, sagt er das alles! - «Wenn der große Kolben einer Maschine vollkommen frei laufen soll, so muß man ihn den anderen Teilen der Maschine genau anpassen. Dann ist er frei ... » - Um zu wissen, wie der Mensch frei wird, untersucht man also die Maschine! - « ... dann ist er frei, nicht weil man ihn isoliert und für sich allein läßt, sondern weil man ihn sorgfältig und geschickt den übrigen Teilen des großen Gefüges

⁵⁵ GA287, S.44-45, ²1985, 19.10.1914

eingefügt hat. Was ist Freiheit? Man sagt von einer Lokomotive, daß sie frei laufe. Was meint man damit? Man will sagen, die einzelnen Bestandteile seien so zusammengesetzt und ineinandergepaßt, daß die Reibung auf ein Minimum beschränkt wird. Man sagt von einem Schiff, das leicht die Wellen durchschneidet: wie frei läuft es, und meint damit, daß es der Stärke des Windes vollkommen angepaßt ist. Richte es gegen den Wind, und es wird halten und schwanken, alle Planken und der ganze Rumpf werden erzittern, und sofort ist es gefesselt.» - jetzt zeigt er, daß das so geht bei der menschlichen Natur wie bei der Maschine, bei dem Dampfschiff und so weiter: «Es wird nur dann frei, wenn man es wieder abfallen läßt und die weise Anpassung an die Gewalten, denen es gehorchen muß, wieder herstellt hat⁵⁶.» »

Freiheit heißt also Anpassung. Da hat Steiner wirklich ein gutes Beispiel gefunden: Passiver geht nicht. Zugleich deutet er an, das Problem würde darin liegen, daß Wilson das Vorbild der menschlichen Freiheit bei der Maschine sucht. Dies ergänzt sich gut mit einer anderen Stelle, wo Steiner von Wilsons Freiheit sagt, sie sei keine Freiheit, weil Wilson den Menschen auf den Leib reduziere. Als weiteren Grund gibt er dort an, daß Wilson den Unterschied zwischen Tier und Mensch unterschätzt. Bei ihm soll es daher keine richtige Entwicklung geben.

Was dahinter steckt, ist wieder die Frage, wie weit sich der Darwinismus mit der Freiheit verträgt. Wie steht es um die menschliche Freiheit, wenn der Mensch nicht von Gott, sondern vom Affen abstammt? Diese Frage stellt sich nicht nur bei Wilson. Auch der späte Bakunin führt den Menschen gern auf das Tier zurück. Wer diese Frage beantworten will, muß aber zuerst klären, was alles unter einer *richtigen* Entwicklung verstanden werden kann.

Seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts wird unter Entwicklung verstanden, daß vom Einfachsten zum Kompliziertesten aufgestiegen wird. Dies ist die allgemeingültige Entwicklungstheorie. Die Entwicklung hat nur eine Richtung. Sogar Kropotkin hält sich daran. Die Richtung, die er der Entwicklung unterstellt, ist zwar unüblich. Mit Darwin ist er sich aber trotzdem einig, daß der Mensch die Richtung der tierischen Entwicklung nur weiterführt. Richtungswechsel darf es in der Entwicklung nicht geben. Kropotkin lehnt deswegen Hegel als völlig unwissenschaftlich ab, weil dieser in jeder Entwicklung nach Richtungswechseln sucht. Die Entwicklung geht vom Positiven aus, schlägt dann ins Negative um, um in einem dritten Schritt zuletzt zu einer höheren Synthese zu kommen. Dies ist für Hegel eine *richtige* Entwicklung, eine dialektische Entwicklung.

Der späte Bakunin konnte sich zwar für den Darwinismus begeistern. Sogar gegen eine Entwicklung vom Einfachsten zum Kompliziertesten hat er nichts einzuwenden. Auf die Idee, Hegel deswegen zu verdammen, ist er aber nicht gekommen. Er baut vielmehr auf das weiter auf, was er selber aus Hegel gemacht hat. Als Junghegelianer hat er nämlich den Richtungswechsel bei der Entwicklung noch stärker betont als Hegel selbst. Ihn interessiert nur der Umschlag vom Positiven ins Negative.

Das Positive und das Negative sind folglich nicht gleichberechtigt, wie die Vermittelnden es denken; - der Gegensatz ist kein Gleichgewicht, sondern ein Übergewicht des Negativen, wel-

⁵⁶ GA 65, S.630, ¹1961, 13.04.1916.

ches der übergreifende Moment desselben ist; - das Negative, als das bestimmende Leben des Positiven selbst, schließt in sich allein die Totalität des Gegensatzes ein und so ist es auch das absolut Berechtigte.⁵⁷

Die spätere Synthese, die von Hegel angestrebt wird, interessiert ihn überhaupt nicht. Dies drückt er in einer Formel aus, die ihn als Revolutionären berühmt gemacht hat: *Die Lust der Zerstörung ist zugleich eine schöpferische Lust!*⁵⁸ Wer die alte Welt zerstört, schafft zugleich eine neue Welt. Und diese Art der Dialektik ist es, die Bakunin auf den Darwinismus überträgt.

Was bei Bakunin als « Synthese » aus Hegel und Darwin herauskommt ist ziemlich einzigartig. Der Mensch stammt also vom Tier ab, schlägt aber durch die Entwicklung ins genaue Gegenteil um. Er wird zum negativen Bild des Tieres, der Natur. Ist das Tier immer Sklave, so wird der Mensch frei. Der Materialismus führt eben immer zur Freiheit. Nur führt er bei Bakunin, anders als bei Wilson, zu einer aktiven Freiheit. Für weise Anpassung und Gehorsam hat Bakunin eben nichts übrig.

« Alle Zweige moderner, gewissenhafter und ernster Wissenschaft wirken zusammen, diese große, diese grundlegende und entscheidende Wahrheit zu verkünden: Jawohl, die soziale Welt, die menschliche Welt im eigentlichen Sinne, die Menschheit mit einem Wort ist nichts anderes als die - für uns und unseren Planeten wenigstens - letzte und oberste Entwicklung, der höchste Ausdruck der Animalität. Da aber jede Entwicklung notwendig eine Verneinung einschließt, nämlich die Verneinung ihrer Grundlage oder ihres Ausgangspunktes, ist die Menschheit zugleich und vor allem die bewußte und fortschreitende Verneinung der tierischen Natur in den Menschen, und gerade diese ebenso vernünftige als natürliche Verneinung, die nur vernünftig ist, weil sie natürlich ist, geschichtlich und logisch wie die Entwicklungen und Produkte aller Naturgesetze, gerade diese Verneinung bildet und schafft das Ideal, die Welt der geistigen und moralischen Überzeugungen, die Ideen.

Ja unsere ersten Vorfahren, unsere Adams und Evas waren, wenn nicht Gorillas, doch sehr nahe Verwandte des Gorilla, omnivore, intelligente und wilde Tiere, die in unendlich höherem Grade als alle anderen Tierarten die zwei wertvollen Fähigkeiten besaßen: die Fähigkeit zu denken und die Fähigkeit, das Bedürfnis, sich zu empören.⁵⁹»

Und wie steht es dann um die menschliche Freiheit, wenn man den Menschen nicht vom Affen abstammen läßt ? Wer den Menschen von Gott abstammen läßt, schafft ihn auch nicht nach dem Bild Gottes, sondern nach dessen Gegenbild. Er macht aus ihm das Gegenteil von Gott. Gott ist absolut frei, der Mensch soll daher Sklave sein. Die Theologen und Idealisten sind deswegen alle Feinde der menschlichen Freiheit. Sie gehören zur alten positiven Welt und damit abgeschafft.

⁵⁷ Bakunin, Michail: Die Reaktion in Deutschland, in: Beer, Rainer (Hg.): Michail Bakunin - Philosophie der Tat - Auswahl aus seinem Werk, Köln, 1968, 1842, S.80.

⁵⁸ Bakunin, Michail: Die Reaktion in Deutschland, in: Beer, Rainer (Hg.): Michail Bakunin - Philosophie der Tat - Auswahl aus seinem Werk, Köln, 1968, 1842, S.97.

⁵⁹ Bakunin, Michail: Gott und der Staat, Gemeinschaftsausgabe Grafenau: Trotzdem Verlag; Wien: Monte Verita Verlag, 1995, S.46.

Tabelle 2 : Überblick über die verschiedenen Bakunin-Zitate

<i>Bakunin im Original</i>	Wenn Gott ist, so ist der Mensch unfrei, der Mensch kann und soll aber frei sein, also gibt es keinen Gott.
<i>Bakunin laut Mereschkowski (1907)</i>	Gott ist, also ist der Mensch - Sklave. Der Mensch ist frei, also gibt es keinen Gott.
<i>Bakunin laut Steiner (1914)</i>	Wenn Gott existiert, so ist der Mensch Sklave. Der Mensch ist frei, also gibt es keinen Gott.
<i>Mereschkowski contra Bakunin</i>	Wenn Gott ist, so ist der Mensch frei, der Mensch ist Sklave, also gibt es keinen Gott.
<i>Bakunin laut Steiner (1919)</i>	Wenn Gott ist, so ist der Mensch frei, der Mensch ist Sklave, also gibt es keinen Gott.

b. *Erziehung:
Freiheit als Anfang, Mitte oder Ende?*

Für Bakunin steht die Freiheit nicht am Anfang, sondern am Ende der Erziehung. Das Kind braucht Autorität, um zur Freiheit erzogen zu werden. Die Freiheit ist das Ziel, das Ergebnis einer Entwicklung. Was durchklingt, ist derselbe Ansatz wie bei seiner Ablehnung der Religion. Die Freiheit wird dem Kind nicht mit auf den Weg gegeben. Es muß sie sich immer mehr erringen. Es ist unfrei, soll aber frei werden. Und da das Positive ins Negative umschlägt, so kann die Autorität in die Freiheit umschlagen.

Die späteren antiautoritären Erzieher können natürlich mit einem solchen Ansatz nichts anfangen. Bakunin ist eben noch nicht so weit gewesen. Er hat noch nicht eingesehen, daß die Freiheit nur von der Freiheit kommen kann. Die Freiheit muß daher an den Anfang jeder Erziehung gesetzt werden ⁶⁰.

Steiner sagt zwar auch, daß die Freiheit nur von der Freiheit kommen kann. Unter Freiheit meint er hier allerdings die Pressefreiheit. Bezüglich der Erziehung steht er dagegen Bakunin näher als den antiautoritären Erziehern. Die Freiheit verlangt er eher für den *Erzieher* als für die *Erziehung*: Die Freiheit *des Kindes* kann nur von der Freiheit *des Erziehers* kommen. Dies ist die Freiheit der Waldorfschule. Sie ist nicht nur mit der Autorität des Lehrers vereinbar, sondern in den ersten Schuljahren sogar auch mit der Nachahmung des Lehrers. Eine Differenzierung, die bei Bakunin fehlt. Mit seiner Dialektik allein kann er eben nicht den verschiedenen Entwicklungsphasen des Kindes gerecht werden. Dies braucht man aber, um zur Praxis übergehen zu können. Den antiautoritären Erziehern fehlt noch mehr: Das Vertrauen in jeder Möglichkeit der Verwandlung. Autorität bleibt für sie Autorität. Sie kann sich nicht in ihr Gegenteil, die Freiheit, umwandeln. Wurde die Waldorfpädagogik anfangs vor allem deswegen abgelehnt, weil sie die Freiheit zum Ziel hat, so wird ihr heute immer mehr vorgeworfen, sie würde die Kinder bevormunden. Rückt die Waldorfschule durch ihren Morgenspruch nicht in die Nähe islamischer Schulen, die ihre Pädagogik auf das Nachbeten des Korans aufbauen? Sehen nicht sogar heutige deutsche Staatsschulen freiheitlicher aus?

Mit den Aussagen Bakunins über die Erziehung hat sich Steiner meines Wissens nicht beschäftigt. Steiner hebt stattdessen einen Aufsatz Max Stirners hervor: Das unwahre Prinzip unserer Erziehung. Darin wendet sich Stirner gegen einen faulen Kompromiß zwischen Humanismus und Realismus. Humanismus steht nicht nur für die Fächer Latein und Griechisch, sondern für eine ganze pädagogische Ausrichtung. Eine solche Erziehung legt laut Stirner den Wert auf die Ausbildung des Denkens, bleibt aber willenlos. Der Realismus versucht dagegen den Willen zu

⁶⁰ Barrué, Jean: Bakounine et l'éducation, in: Bakounine - Combats et Débats, herausgegeben von Institut d'études slaves, Paris, 1979, S.167-174.

fördern, wird aber dabei ideenlos. Beide beschränken sich auf ein Wissen, das unpersönlich bleibt. Stirner lehnt nicht nur beide Prinzipien ab, sondern auch ihre Abschwächung. Sie sollen sich stattdessen gegenseitig steigern. Bezeichnend dabei ist, was Stirner an den Anfang setzt: das Denken soll sich zum Willen steigern. Stirner ist wie Bakunin bei Hegel in die Schule gegangen. Entwicklung ist ihm daher kein linearer Begriff. Das Positive kann ins Negative umschlagen. Und wie Bakunin fehlt es ihm für dieses Umschlagen nicht an schlagfertigen Formeln. Seinen Erziehungsaufsatz faßt er selber zusammen:

Das *Wissen* muß sterben, um als *Wille* wieder aufzuerstehen und als freie *Person* sich täglich neu zu schaffen ⁶¹. (Hervorhebungen von Stirner)

Wenn Steiner diesen Aufsatz zu dem Bedeutendsten rechnet, was die Pädagogik zu allen Zeiten hervorgebracht hat, so fragt sich, ob er nicht nur zum Ziel der freien Person steht, sondern auch zum Weg, den Stirner dorthin aufzeigt. Es geht dabei um zwei Fragen: Geht der Weg zum freien Willen über das Denken? Führt dieser Weg an der Autorität vorbei?

Stirner zieht bewußt eine Parallele zwischen sozialer und pädagogischer Autorität. Es heißt aber nicht, daß er als Pädagoge sich auf die Füße treten lassen will:

« Wie in gewissen anderen Sphären, so läßt man auch in der pädagogischen die Freiheit nicht zum Durchbruch, die Kraft der *Opposition* nicht zu Worte kommen: man will *Unterwürfigkeit*. ⁶² (...) Die kindliche Eigenwilligkeit und Ungezogenheit hat so gut ihr Recht als die kindliche Wißbegierde. Die letztere regt man geflissentlich an; so rufe man auch die natürliche Kraft des Willens hervor, die *Opposition*. Wenn das Kind sich nicht fühlen lernt, so lernt er gerade die Hauptsache nicht. Man erdrücke seinen Stolz nicht, seinen Freimut. Gegen seinen Übermut bleibt meine eigene Freiheit immer gesichert. Denn artet der Stolz in Trotz aus, so will das Kind mir Gewalt antun; das brauche ich mir, der ich ja selbst so gut als das Kind ein Freier bin, nicht gefallen zu lassen. Muß ich mich aber durch die bequeme Schutzwehr der Autorität dagegen verteidigen? Nein, ich halte die Härte meiner eigenen Freiheit entgegen, so wird der Trotz der Kleinen von selbst zerspringen. Wer ein ganzer Mensch ist, braucht keine - Autorität zu sein. ⁶³ »

Die Freiheit des Kindes soll also dort aufhören, wo die Freiheit des Erziehers anfängt. Da beide schon jetzt Freie sind, prallen ihre Freiheit aufeinander. Wer sich als Erzieher auf eine Autorität stützen muß, ist nur ein halber Mensch. Und wenn das Kind die Stütze der Autorität sucht? Wenn es ein ganzer Mensch erst werden will, braucht es nicht zunächst eine Autorität? Es mag damit dem schon ganzen Menschen Gewalt antun, dieser muß doch wider Willen zur Autorität werden.

Ob der Weg Steiners zum Willen immer über das Denken geht, ist auch fraglich. In einem Vergleich zwischen Europa und Amerika beschreibt er dies als der mitteleuropäische Weg. Für den amerikanischen Weg, der umgekehrt verläuft, das heißt vom Willen zum Denken führt, hat

⁶¹ Stirner, Max: Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus, Dornach: Rudolf Geering Verlag, 1997, S.37.

⁶² Stirner, Max: Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus, Dornach: Rudolf Geering Verlag, 1997, S.31.

Steiner schon einiges übrig. Betrachtet man seine Waldorfpädagogik näher, dann kommt bald heraus, daß ihr Ansatz nicht mitteleuropäisch ist. Sie geht vom Kind aus. Beim Kind geht der Wille dem Denken vor. Wer sich in das Kind hineinversetzen will, muß also umdenken, beziehungsweise *umwollen*. Daß sie dies versucht, macht gerade die Universalität der Waldorfpädagogik aus. Hier trifft sich Steiner wiederum mit Bakunin oder Proudhon, der so weit geht zu sagen, daß der Mensch mit seinen Händen denkt. Für das Kind stimmt es am ehesten.

Ganz anders sieht es aus, wenn man nicht die Waldorfpädagogik, sondern die Philosophie der Freiheit Steiners heranzieht. Schon allein der Aufbau spricht für sich. Nach der *Wissenschaft* der Freiheit kommt die *Wirklichkeit* der Freiheit. Erstmal durchdenken, dann durchführen. Hier schreibt ein Mitteleuropäer für Mitteleuropäer. Daher sein Rat an die englischen Übersetzer: Sie müssen von vornherein den Willen stärker betonen, indem sie im Titel vom *aktiven* Denken sprechen. So wie er sie geschrieben hat, ist die Philosophie der Freiheit weder etwas für Kinder, noch für Engländer. Bezeichnend dafür ist, daß Mackay, als er die Philosophie der Freiheit gelesen hat, den ersten Teil über die Wissenschaft der Freiheit übersprungen hat. Ihn hat nur die *wirkliche* Freiheit interessiert. Die *wissenschaftliche* Freiheit ist aber gerade das, was laut Steiner im Hauptwerk Stirners, «Der Einzige und sein Eigentum», noch gefehlt hat. Und dies obwohl Stirner in seinem vorangegangenen Aufsatz über Erziehung noch vom Denken ausgehen will. Sieht man von diesem wissenschaftlichen Vorspann ab, so soll es zwischen Stirner und Steiner keinen Unterschied mehr geben. Mackay hat davon abgesehen. Vielleicht liegt hier auch der Schlüssel zur Behauptung Steiners, daß Stirner und Mackay eine äußere Freiheit anstreben, während er mit seiner Philosophie eine rein innere Freiheit gemeint hat. Innerlichkeit könnte für Wissenschaftlichkeit stehen. Die anarchistische Versuchung würde für Steiner darin gelegen haben, auf diese Wissenschaft zu verzichten, weil sich kein Anarchist dafür interessiert.

Pädagogik und Philosophie ist bei Steiner jedenfalls nicht dasselbe. Die Philosophie der Freiheit ist keine Pädagogik, sondern eine Erziehung für Erwachsene, eine *Selbsterziehung*, die nicht beim Willen, sondern beim Denken ansetzt.

Was bringt aber Steiner dazu, von einer Übereinstimmung seiner Philosophie der Freiheit mit dem Hauptwerk Stirners zu sprechen ? Meinen beide vielleicht doch dasselbe unter Freiheit ? Wer ist dieser ethische Individualist, wer dieser Einzige und sein Eigentum ?

Die Unfreiheit hat bei Steiner zwei Seiten. Der ethische Individualismus besteht darin, diese beiden Einseitigkeiten zu vermeiden. Es geht einerseits um den leiblichen Zwang. Meine Triebe zwingen mich etwa zum Essen. Dies läßt sich wohl nicht vermeiden. Bei anderen Trieben kann man sich aber schon eher die Frage stellen. Aber nicht nur das Leibliche, sondern auch das Geistige kann zum Zwang werden.

⁶³ Stirner, Max: Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus, Dornach: Rudolf Geering Verlag, 1997, S.35.

«Der Unterschied zwischen mir und meinem Mitmenschen liegt durchaus nicht darin, daß wir in zwei ganz verschiedenen Geisteswelten leben, sondern daß er aus der uns gemeinsamen Ideenwelt andere Intuitionen empfängt als ich. Er will seine Intuitionen ausleben, ich die meinigen. Wenn wir beide wirklich aus der Idee schöpfen und keinen äußeren (*physischen oder geistigen*) Antrieben folgen, so können wir uns nur in dem gleichen Streben, in denselben Intentionen begegnen. Nur der sittlich Unfreie, *der dem Naturtrieb oder einem angenommenen Pflichtgebot folgt*, stößt den Nebenmenschen zurück, wenn er nicht dem gleichen Instinkt und dem gleichen Gebot folgt⁶⁴.» (Hervorhebungen von mir)

In diesem Zitat steht natürlich viel mehr als allein das, was von mir hervorgehoben worden ist. Es dauert aber nicht mehr lange, bis es auch aufgegriffen wird.

Einige Seiten später führt Steiner einen Spruch Kants über die Erhabenheit der Pflicht als Beispiel für den geistigen Zwang an. Das Gegenbeispiel ist dabei Schiller, der sich ironisch darum beschwert, daß er seine Pflichten leider aus Neigung erfüllt. Das Thema setzt Schiller in einer Fußnote seiner Schrift «Über die ästhetische Erziehung des Menschen» näher auseinander.

«Edel ist ein Gemüt zu nennen, welches die Gabe besitzt, auch das beschränkteste Geschäft und den kleinlichsten Gegenstand durch die Behandlungsweise in ein Unendliches zu verwandeln. (...) Der Moralphilosoph [Sylvain: gemeint ist Kant] lehrt uns zwar, daß man nie *mehr* tun könne als seine Pflicht, und er hat vollkommen Recht, wenn er bloß die Beziehung meint, welche Handlungen auf das Moralgesetz haben. Aber bei Handlungen, welche sich bloß auf einen Zweck beziehen, *über diesen Zweck noch hinaus* ins Übersinnliche gehen (welches hier nichts anders heißen kann als das Physische ästhetisch ausführen), heißt zugleich *über die Pflicht hinaus gehen*, indem diese nur vorschreiben kann, daß der *Wille* heilig sei, nicht daß auch schon die *Natur* sich geheiligt habe. Es gibt also kein moralisches, aber es gibt ein ästhetisches Übertreffen der Pflicht, und ein solches Betragen nennen wir edel. (...) Von einem edeln Betragen ist ein erhabenes zu unterscheiden. Das erste geht über die sittliche Verbindlichkeit noch hinaus, aber nicht so das letztere, obgleich wir es ungleich höher als jenes achten.⁶⁵» (Hervorhebungen von Schiller)

Anders als noch Schiller gibt aber Steiner Kant nicht einmal in moralischer Hinsicht Recht. Er hält nicht nur ein *ästhetisches*, sondern auch ein *moralisches* Übertreffen der Pflicht für möglich, und dieses Übertreffen nennt er den ethischen Individualismus. Bleibt Schiller bei einer *Kunst* der Freiheit, so schreitet Steiner fort zu seiner *Philosophie* der Freiheit.

«Die Handlung aus Freiheit schließt die sittlichen Gesetze nicht etwa aus, sondern ein; sie erweist sich nur als *höherstehend* gegenüber derjenigen, die nur von diesen Gesetzen diktiert ist. Warum sollte meine Handlung denn weniger dem Gesamtwohle dienen, wenn ich sie aus Liebe getan habe, als dann, wenn ich sie nur aus dem Grunde vollbracht habe, weil dem Gesamtwohle zu dienen ich als Pflicht empfinde? Der bloße Pflichtbegriff schließt die Freiheit aus, weil er das Individuelle nicht anerkennen will, sondern Unterwerfung des letztern unter eine allgemeine Norm fordert. Die Freiheit des Handelns ist nur denkbar vom Standpunkte des *ethischen Individualismus* aus⁶⁶.» (Hervorhebungen von mir)

Bei Stirner findet sich dasselbe Mißtrauen gegen den Geist, der zur Pflicht wird. Er betont, wie Schiller und Steiner, daß der Mensch nicht nur durch seinen Leib unfrei werden kann.

«Es hat das Christentum dahin gezielt, Uns von der Naturbestimmung (Bestimmung durch die Natur), von den Begierden als antreibend, zu erlösen, mithin gewollt, daß der Mensch sich nicht von seinen Be-

⁶⁴ GA 4, S.166, ¹⁴1978, 1894.

⁶⁵ Schiller, Friedrich: Über die ästhetische Erziehung des Menschen, Stuttgart: Reclam, S.96-97, 1991, 1795.

⁶⁶ GA 4, S.165, ¹⁴1978, 1894.

gierden bestimmen lasse. Darin liegt nicht, daß *er* keine Begierden *haben* solle, sondern daß die Begierden ihn nicht haben sollen, daß sie nicht *fix*, unbezwinglich, unauflöslich werden sollen. Was nun das Christentum (die Religion) gegen die Begierden machinierte, könnten Wir das nicht auf seine eigene Vorschrift, daß Uns der *Geist* (Gedanke, Vorstellungen, Ideen, Glaube usw.) bestimmen solle, anwenden, könnten verlangen, daß auch der Geist oder die Vorstellung, die Idee Uns nicht bestimmen, nicht *fix* und unantastbar oder »heilig« werden dürfe? Dann ginge es auf die *Auflösung des Geistes*, Auflösung aller Gedanken, aller Vorstellungen aus. Wie es dort heißen mußte: Wir sollen zwar Begierden haben, aber die Begierden sollen Uns nicht haben, so hieße es nun: Wir sollen zwar Geist haben, aber der Geist soll uns nicht haben⁶⁷.» (Hervorhebungen von Stirner)

Der allzueigige Mensch hat einen «Sparren zu viel»⁶⁸. Er hat eine fixe Idee, oder besser gesagt, sie hat ihn. Bei Steiner heißt es dazu: «Man muß sich der Idee erlebend gegenüberstellen können; *sonst* gerät man unter ihre Knechtschaft.» Den allzuleiblichen Menschen haben die Begierden. Wobei Stirner diese beiden Unfreiheiten als Phasen der menschlichen Biographie ansieht. Das Kind hat der Leib, den Jüngling hat der Geist. Aufgabe der Erziehung ist es daher, den Mann aus diesen beiden Sackgassen herausführen. Wie dieser Mann aussieht, soll noch deutlicher werden. Eins dürfte inzwischen eindeutig geworden sein: Stirner und Steiner stimmen darin überein, daß die Unfreiheit zwei Gesichter hat.

Ihr zweiter Berührungspunkt ist eng mit diesem ersten verwandt. In seinem Aufsatz über die Erziehung setzt sich Stirner zum Ziel die freie *Person*. Die Betonung legt er schon damals auf die Person, und nicht etwa auf die Freiheit. Es ist eben nicht gleichgültig, *wer* frei ist:

«Wie übel es Uns bekommt, wenn frei und zügellos die Lüste mit Uns durchgehen, davon wird Mancher die Erfahrung gemacht haben; daß aber *der freie Geist*, die herrliche Geistigkeit, der Enthusiasmus für geistige Interessen, oder wie immer in den verschiedensten Wendungen dies Juwel benannt werden mag, Uns noch ärger in die Klemme bringt, als selbst die wildeste Ungezogenheit, das will man nicht merken, und kann es auch nicht merken, ohne bewußterweise ein Egoist zu sein.⁶⁹» (Hervorhebung von mir)

Es geht also nicht um die Geistesfreiheit, sondern um die Freiheit der Person. Nach allem was gesagt worden ist über den Geist, ist es zwar verständlich, daß seine Freiheit an mir vorbei geht. Ist er frei, so bin ich gebunden. Die Frage ist aber, wie sich diese Behauptung mit dem Ansatz der sozialen Dreigliederung verträgt. Wird da nicht die Freiheit des *Geisteslebens* angestrebt? Bei Stirner heißt es dagegen:

«Was bleibt übrig, wenn Ich von Allem, was Ich nicht bin, befreit worden? Nur Ich und nichts als Ich. Diesem Ich selber aber hat die Freiheit nichts zu bieten. Was nun weiter geschehen soll, nachdem Ich frei geworden, darüber schweigt die Freiheit, wie unsere Regierungen den Gefangenen nach abgelaufener Haftzeit nur entlassen und in die Verlassenheit hinausstoßen.⁷⁰(...)»

Ich habe gegen die Freiheit nichts einzuwenden, aber Ich wünsche Dir mehr als Freiheit; Du müßtest nicht bloß *los sein*, was Du nicht willst, Du müßtest auch *haben*, was Du willst, Du müßtest nicht nur ein »Freier«, Du müßtest auch ein »Eigner« sein.⁷¹»

Nicht mehr die Freiheit ist das Ziel, sondern die Eigenheit. Die Freiheit ist nicht mehr das Ende,

⁶⁷ Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigentum, Stuttgart: Reclam, 1991, S.67-68.

⁶⁸ Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigentum, Stuttgart: Reclam, 1991, S.46.

⁶⁹ Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigentum, Stuttgart: Reclam, 1991, S.53.

⁷⁰ Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigentum, Stuttgart: Reclam, 1991, S.180.

⁷¹ Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigentum, Stuttgart: Reclam, 1991, S.172.

sondern die Mitte, ist nur noch bloß ein Mittel, um zu mir selbst zu kommen. Dieses Selbst sieht aber Steiner auch. Geist und Individuum ist ihm dasselbe. Und gerade weil es dieses Individuelle gibt, und nur deswegen, verlangt das Geistesleben die absolute Freiheit. Es würde sonst nichts geben, was freigelassen werden könnte. Das treibende, aktive Element liegt im Individuum. Der Rest verhält sich passiv, wird umfallen. Was Stirner unter Eigenheit versteht und von der Freiheit absetzt, das meint Steiner, wenn er von der eigentlichen Freiheit spricht. Dies läßt sich hier am besten durch eine Stelle illustrieren, wo sich Stirner demselben Gleichnis bedient wie vorhin Wilson. Es soll nämlich wieder einmal am Beispiel des Segels gezeigt werden, was Freiheit heißt.

«Man erkennt es nicht in der ganzen Fülle des Wortes, daß alle Freiheit wesentlich - Selbstbefreiung sei, d. h. das Ich nur so viel Freiheit haben kann, als Ich durch meine Eigenheit Mir verschaffe. Was nützt den Schafen, daß ihnen Niemand die Redefreiheit verkürzt? Sie bleiben beim Blöcken. (...) Geschenkte Freiheit streicht sogleich die Segel, sobald Sturm oder - Windstille eintritt: sie muß immer - gelinde und mittelmäßig angeblasen werden⁷²».

Die Eigenheit von Stirner ist die Kraft, die zu einer aktiven Freiheit führt, zu einer Freiheit, die nicht gegeben, sondern erobert wird. Durch die Wortschöpfung vermeidet er die Verwechslung mit all dem, was sonst unter Freiheit verstanden werden kann. Genauso wie Steiner mit einer anderen Wortschöpfung, dem «ethischen Individualismus», die Verwechslung mit dem vermeiden konnte, was die meisten unter Anarchismus verstanden haben. Mit der Freiheit hat Steiner allerdings weniger Berührungängste. Und auch mit dem Geist.

Mit dem was bei Stirner groß geschrieben wird, dem Ich, hat es bei Steiner eine besondere Bewandnis. Das Persönliche wird von Stirner radikaler formuliert. Steiner verzichtet auf diese Zuspitzung. Das Persönliche erlebt bei ihm stattdessen eine Umwandlung: Das Persönlichste, das Ich, ist zugleich das Allgemeinste. Hier läßt sich dieselbe Stelle aus der Philosophie der Freiheit wie vorhin zitieren, nur mit einer anderen Betonung.

«Der Unterschied zwischen mir und meinem Mitmenschen liegt durchaus nicht darin, daß wir in zwei ganz verschiedenen Geisteswelten leben, sondern daß er aus der uns gemeinsamen Ideenwelt andere Intuitionen empfängt als ich. Er will seine Intuitionen ausleben, ich die meinigen. Wenn wir beide wirklich aus der Idee schöpfen und keinen äußeren (physischen oder geistigen) Antrieben folgen, so können wir uns nur in dem gleichen Streben, in denselben Intentionen begegnen. Nur der sittlich Unfreie, der dem Naturtrieb oder einem angenommenen Pflichtgebot folgt, stößt den Nebenmenschen zurück, wenn er nicht dem gleichen Instinkt und dem gleichen Gebot folgt⁷³.» (Hervorhebungen von mir)

Das Ich schlägt als Geist eine Brücke von der Freiheit zur Gleichheit. Stirner würde davor zurückschrecken. Ein solcher Geist wäre ihm nicht nur eine Gefahr für die Freiheit, sondern auch für die Eigenheit. Er will wie Schiller lieber bei der Innerlichkeit der Seele bleiben, die Einseitigkeit von Leib und Geist vermeiden.

⁷² Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigentum, Stuttgart: Reclam, 1991, S.184-185.

⁷³ GA 4, S.166, ¹⁴1978, 1894.

Wie schon bei Bakunin liegt also der Unterschied zwischen Stirner und Steiner nicht in ihrer Auffassung der Freiheit. Eine passive Freiheit wird man auch bei Stirner kaum finden können. Entscheidend ist schon wieder die anarchistische Ablehnung des Geistigen. Bei Steiner verträgt sich der Geist doch ganz gut mit der Freiheit, und die Eigenheit mit der Gleichheit im Geiste. Um nicht von denen mißverstanden zu werden, die unter Gleichheit etwas anderes verstehen, stellt er allerdings die ganze Dreigliederungszeit hindurch den letzteren Gesichtspunkt zurück.

c. *Assoziation:*
Brüderlichkeit durch Syndikalismus oder durch Betriebsräte?

In den beiden vorigen Kapiteln stand die Frage der Freiheit im Mittelpunkt. Es ist herausgekommen, daß es um diese Freiheit bei den Anarchisten gar nicht so schlecht steht. Nun fragt sich, ob dies auch für die Brüderlichkeit gilt.

Statt von *Brüderlichkeit* spricht Steiner oft von *Assoziation*. Es klingt etwas nüchterner, und paßt daher gut zu seiner Forderung, nicht ins Lyrische abzugleiten, wenn es um das Wirtschaftsleben geht. Das Wort *Assoziation* ist aber keine Wortschöpfung von Steiner. Es hat ganz im Gegenteil eine lange Vorgeschichte. Es bleibt aber offen, ob Steiner sich wirklich, sei es nur stillschweigend, darauf bezieht oder dem Ausdruck eine eigene, ganz neue Bedeutung gibt.

Bleibt man zunächst bei der lateinischen Wurzel des Wortes, so heißt *Assoziation* so viel wie *Zusammenschluß*. *Wer* sich zusammenschließt, wird dabei nicht gesagt. Ganz anders sieht es aus, wenn man weiß, daß dieser Begriff durch den französischen Frühsozialismus geprägt worden ist. In diesem Zusammenhang heißt es *wirtschaftlicher Zusammenschluß*. Ein kultureller oder politischer Verein ist keine *Assoziation* mehr. Sogar Marx benutzt noch den Ausdruck

in diesem Sinne. Mit Marx fängt aber, wie schon erwähnt ⁷⁴, eine neue Tradition an, die sich bald vom Frühsozialismus absetzt. Neues Ziel ist der wissenschaftliche Sozialismus. Der Frühsozialismus wird zum utopischen Sozialismus umgetauft, weil er noch an die Einsicht der Menschen appelliert hat. Die Entwicklung zum Sozialismus kann aber nicht vom Menschen kommen, sondern nur von selbst. Sie soll sich aus den Verhältnissen ergeben. Die wirtschaftliche Konkurrenz führt von selbst zur Konzentration des Kapitals in immer weniger Hände. Sie hebt daher selber auf. Den letzten Kapitalisten braucht nur noch der Staat zu enteignen, und schon hat man den Sozialismus, die Vergesellschaftung des Kapitals. Steiner macht darauf aufmerksam, daß sich Marx gerade an dieser Stelle widerspricht. Er will eine rein passive Entwicklung, der Staat muß sich aber aktiv einschalten. Hier ist ein anderer Gesichtspunkt entscheidend: Die Assoziation von Marx ist kein rein wirtschaftlicher Zusammenschluß mehr. Die Assoziation ist der Staat.

Innerhalb des Frühsozialismus hat es auch Stimmen für eine Einbeziehung des Staates in die Assoziation gegeben. Dies wird aber leicht übersehen, weil die Marxisten keinen besonderen Wert darauf legen. Was sie interessiert, ist der grundsätzliche Unterschied zwischen Utopie und Wissenschaft. Die Wirklichkeit sieht etwas anders aus. Der Frühsozialismus enthält in sich zwei Strömungen, die sich später in zwei eigenständige und feindliche Bewegungen abspalten. Die eine Richtung setzt nicht nur auf den Menschen, sondern auch auf den Staat. Er soll es machen. Dieser Anfang aller Passivität steigert sich zum wissenschaftlichen Sozialismus. Die andere Richtung bleibt beim Menschen, und will vom Staat nichts hören. Daraus wird der Anarchismus. Zu dieser zweiten Richtung muß auch der Syndikalismus gerechnet werden. Er setzt sich für rein wirtschaftliche Assoziationen, für Syndikate ein. Dies nennt er *direkte Aktion*. Von diesem Gesichtspunkt aus gesehen ist der Versuch, über den Umweg des Staates auf die Wirtschaft einzuwirken, eine indirekte Aktion. Und wie bei allen Umwegen ist die Gefahr groß, sein ursprüngliches Ziel zu vergessen. Aus der indirekten Aktion wird gar keine Aktion, aus der Aktivität reine Passivität.

Der Syndikalismus hat wie der Frühsozialismus in Frankreich eine wichtige Rolle gespielt. Beide sind aber heute weitgehend vergessen worden. Wer heute in Frankreich von Assoziation spricht, wird nicht besser verstanden als etwa in Deutschland. Assoziation ist dort inzwischen gleichbedeutend geworden mit Verein, hat also mit Wirtschaft nichts mehr zu tun. Bei deutschen Arbeitern war der Ausdruck schon zur Zeit Steiners fast unbekannt. Steiner verzichtet daher bald darauf, von Assoziation zu sprechen, um lieber das aufzugreifen, womit sich die Arbeiter damals beschäftigt haben, den Betriebsräten. Es zeugt von seinem Pragmatismus. Es fragt sich aber, wo die Anknüpfungspunkte gelegen haben.

Der wichtigste dieser Anknüpfungspunkte wird von Steiner selber erwähnt. Ihn betont er besonders in seinen Vorträgen vor den Arbeitern: Die Betriebsrätebewegung zeigt, daß die politi-

⁷⁴ Siehe dazu das Kapitel B.1.a *Ideale als untrennbare Einheit oder als Ersatz für die Einheit*.

sche Revolution die wirtschaftliche Frage offen gelassen hat. Es hätte in Deutschland bei den Arbeiter- und Soldatenräten von November 1918 bleiben können. Stattdessen ist es im Frühling 1919 zu einer zweiten Revolution gekommen, die diesmal auf eine direkte Umwandlung der Wirtschaft gezielt hat. Damit spricht sich die Selbständigkeit der verschiedenen sozialen Fragen von selbst aus. Dieser Aspekt der Betriebsrätebewegung ist von den deutschen Historikern lange verkannt worden. Sie haben entweder Räte so grundsätzlich abgelehnt, daß sie zu einer weiteren Differenzierung nicht mehr bereit waren, oder sie sind so marxistisch geprägt gewesen, daß ihnen die politische Revolution ausgereicht hat. Eine zweite eigenständige wirtschaftliche Revolution hätte ihr Geschichtsbild in Frage gestellt. Das ist es aber gerade, was die damalige Betriebsrätebewegung so interessant macht. Sie will nicht auf irgendwelches Betriebsrätegesetz warten, sondern die Wirtschaft selber gestalten.

Hier enden aber schon die Gemeinsamkeiten zwischen den Betriebsräten und der Assoziation, wie sie von Steiner verstanden worden ist. Das zeigt sich an den Entwürfen der verschiedenen Betriebsrätetheoretiker. Sie gehen von der Annahme aus, daß die Einrichtung von Betriebsräten zu einem verstärkten Betriebsegoismus führen wird. Es müssen also andere Einrichtungen von außen auf die Betriebsräte einwirken, um diesen Egoismus auszugleichen. Was die Entwürfe voneinander unterscheidet ist hier lediglich, wer diesen Ausgleich vornehmen soll. Es gibt dazu zentralistische Varianten, die zum Beispiel auf die Gewerkschaften setzen und dezidiert dezentralistische Varianten, die etwa die lokalen Gemeinden einschalten wollen. Die Gefahr des Betriebsegoismus sieht Steiner auch. Er spricht von einer drohenden *Individualisierung* der Betriebe. Daran zeigt sich wie unterschiedlich Steiner an das Geistesleben und an das Wirtschaftsleben herangeht. Was im Geistesleben wünschenswert ist, der Individualismus, soll im Wirtschaftsleben vermieden werden. Die Betriebe sollen also auch bei Steiner sozialisiert werden. Das gehört aber für Steiner gerade zu den Aufgaben der Betriebsräte. Sie sollen sich vernetzen, um über den eigenen Tellerrand sehen zu können. Die *Sozialisierung* soll von innen kommen, und nicht von außen aufgesetzt werden.

Steiner geht noch einen weiteren Schritt über das hinaus, was sonst von den Betriebsräten erwartet worden ist. Die Betriebsräte sollen sich nicht nur untereinander, sondern auch mit Verkehrs- und Konsumräten vernetzen. Ihre Brüderlichkeit würde sonst unvollständig bleiben und sich auf die Produzenten beschränken.

Die Betriebsräte haben sich nicht einmal in dem Punkt durchsetzen können, wo sie im Einklang mit dem Assoziationskonzept Steiners gestanden haben. Von den *wilden* Betriebsräten, das heißt von den Betriebsräten, die sich ohne gesetzliche Grundlage gebildet haben, gab es schon nach einigen Monaten keine Spur mehr. Was die Vernetzung der Betriebsräte anbelangt, so wurde sie auf Initiative der Gewerkschaften im Betriebsrätegesetz ausdrücklich verboten. Dies ging keineswegs von den Unternehmern aus. Die Gewerkschaften wollten die Betriebsräte schwächen und haben es gerade damit begründet, daß diese zum Betriebsegoismus verleiten

können. Zu diesem Betriebsegoismus haben sie die Betriebsräte aber selber geführt, indem sie ihnen die Augen für das Ganze verbunden haben. Das Ganze, die Allgemeinheit, das waren sie, die Gewerkschaften, und nur sie.

Die Übereinstimmung der Assoziation Steiners mit dem Syndikalismus geht noch weiter als die mit den Betriebsräten. Nicht umsonst verspricht sich Steiner anfangs von den Syndikalisten ein besseres Verständnis der sozialen Dreigliederung als von den Marxisten. Der Syndikalismus gilt ihm insofern als gesund, als er scharf zwischen Staat und Wirtschaft unterscheidet. Statt von direkter Aktion zu sprechen, was oft mit Terrorismus verwechselt wird, umschreibt Steiner das Hauptanliegen der Syndikalisten: Sie wollen direkt auf die Wirtschaft wirken, statt auf den Umweg des Staats. Typisch für den Syndikalismus ist aber auch die Bereitschaft, lokal zu arbeiten, die ganze Wirtschaft eines Gebietes zu umfassen. In Frankreich waren die lokalen sogenannten *Arbeitsbörsen* bis zum Ersten Weltkrieg noch mächtiger als die Gewerkschaften. In Deutschland sind sie weit davon entfernt, aber trotzdem als *Lokalist* vorhanden gewesen. Diese Syndikalisten konnten sich andere überbetriebliche Einrichtungen vorstellen als nur die Branchengewerkschaften oder gar den Staat und seine lokale Versionen, die Gemeinden.

Es wäre daher günstig für die Stuttgarter Betriebsräteinitiative von Steiner gewesen, wenn dort der Syndikalismus stark gewesen wäre. Sein Schwerpunkt lag aber damals im Ruhrgebiet. Trotz aller Übereinstimmungen ist es auch Steiner nach eigenen Angaben nicht gelungen, Syndikalisten für die soziale Dreigliederung zu gewinnen. An wen er sich gerichtet hat, erwähnt er nicht. Jedenfalls hält er es für müßig, sich weiter zu fragen, wie der Syndikalismus zur sozialen Dreigliederung steht. Es gibt eine ganz andere Priorität: Die Idee einer sozialen Dreigliederung soll so weit verbreitet werden, daß die Syndikalisten von selbst dazu Stellung beziehen müssen. Sie brauchen dann nicht extra danach gefragt werden. Steiner ist also grundsätzlich gegen einen Vergleich zwischen Syndikalismus und sozialer Dreigliederung, *weil* es von der Notwendigkeit ablenkt, die soziale Dreigliederung zu verbreiten. Dem ist beizustimmen, *wenn* es von dieser Verbreitung ablenkt. Es gehört aber zu den minimalen Bedingungen einer solchen Verbreitung, auch die anderen politischen Richtungen zu kennen. Es macht also Sinn, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Man darf sich nur nicht der Illusion hingeben, daß diese anderen politischen Richtungen einem irgendeine Arbeit abnehmen können. Die Überschneidungen mit dem Syndikalismus mögen noch so zahlreich sein, sobald es darum geht, die soziale Dreigliederung zu verbreiten, dann kann man nur auf sich selbst rechnen. Bündnispolitik bedeutet bei Dreigliederern viel zu oft bloß einen Ersatz für eigene Überzeugungsarbeit.

Obwohl Steiner einen Vergleich zwischen Syndikalismus und sozialer Dreigliederung als Zeichen von Faulheit grundsätzlich ablehnt, geht er auf die Frage eines Teilnehmers näher ein und liefert einige Elemente zu einem solchen Vergleich. Das positive Element der direkten Aktion ist schon erwähnt worden. Anschliessend kommt aber die Verurteilung, der Syndikalismus sei alt und überholt. Es fragt sich natürlich, was daran alt sein könnte. Darüber spricht sich Steiner

aber nicht aus. Eine Antwort darauf ist desto schwieriger, als Steiner in seiner weiteren Beschreibung des Syndikalismus unscharf wird. Er spricht plötzlich von Berufsverbänden, das trifft aber nur auf die üblichen deutschen Gewerkschaften zu: Syndikalistinnen und Lokalisten haben sich dagegen berufsübergreifend organisiert. Solche Berufsverbände gehören in den Augen von Steiner nicht zum Wirtschafts- sondern zum Geistesleben. Bei Berufsverbänden sollte es, anders als bei der Assoziation, darum gehen, ähnliche Welterfahrungen zusammenzubringen, was schnell einen moralischen Einschlag mit sich bringt. Dies zählt zu den sehr interessanten Aussagen aus der Dreigliederungszeit, wo Steiner das Geistesleben wieder mit Gleichheit statt mit Freiheit zusammenbringt. Es soll sich Gleiches mit Gleichem zusammenschließen. Die Assoziation führt dagegen solche Welterfahrungen zusammen, die sich ergänzen. Daraus ergibt sich keine Moralinsäure, sondern ein assoziatives Urteil, also die schon erwähnte unlyrische Brüderlichkeit. Den Berufsverbänden und damit den Gewerkschaften könnte man also vorwerfen, sie würden sich selbst völlig verkennen. Ihre geistige Veranlagung würden sie in wirtschaftlichen Aktivitäten verpulvern. Die Syndikalistinnen haben diese Veranlagung aber nicht und daher auch nichts zu verpulvern. Will man herauskriegen, was am Syndikalismus alt sein könnte, dann muß man sich selber mit ihm beschäftigen.

Bezeichnend für den französischen Syndikalismus ist die Einstellung von Pelloutier, der die Föderation der Arbeitsbörsen geleitet hat. In einem Artikel versucht er selber dessen Nähe zum Anarchismus klarzumachen. Was er dabei betont, ist die Abwesenheit von Hierarchie, die Freiheit, die den Mitgliedern gelassen wird. Daher auch die Bezeichnung Anarchosyndikalismus. Zu dieser Freiheit gibt es aber eine Ausnahme.

« So sind also einerseits die «Gewerkschaftsmitglieder» [Sylvain: die Syndikalistinnen] heute in der Lage, die anarchistischen Theorien zu hören, zu studieren und zu übernehmen, während andererseits die Anarchistinnen nicht zu befürchten brauchen, daß sie dadurch, daß sie sich einer korporativen Bewegung anschließen, ihre Unabhängigkeit aufgeben müssen. Die ersteren sind bereit, die letzteren zu akzeptieren, und diese können eine Organisation weiter ausbauen, deren Entscheidungen durch freie Zustimmung getroffen werden und die nach den Worten von Grave «weder Gesetze noch Statuten, noch eine Satzung hat, denen sich jeder einzelne beugen müßte, da ihm sonst irgendeine zuvor festgesetzte Strafe droht», in der alle die Möglichkeit haben, jederzeit wieder auszutreten, außer - das wiederhole ich - wenn der Kampf gegen den Feind begonnen hat; es handelt sich hier also, kurz gesagt, um eine praktische Schule des Anarchismus.⁷⁵»

Sobald es also darum geht, den Feind, das heißt die Arbeitgeber, durch den Streik oder am besten durch den Generalstreik zu bekämpfen, dann wird mit aller Härte durchgegriffen. Der marxistische Klassenkampf fordert eben seine Opfer. Seine Ablehnung des Streiks hat Steiner dagegen auch vor Arbeitern offen ausgesprochen. Er sei die Fortführung der Mittel der Politik ins Wirtschaftsleben. An Pelloutier zeigt sich, wie gerade an diesem Punkt der Anarchismus in Militarismus umschlägt. Nicht umsonst haben viele Anarchistinnen ihre Bedenken bezüglich des Syndikalismus damit begründet, daß dieser am Klassenkampf festhält. Der Anarchismus bleibt dann etwas unter Arbeitern, anstatt sich auf die ganze Menschheit zu beziehen. Steiner hält sich auch

⁷⁵ Pelloutier, Fernand: Der Anarchismus und die Gewerkschaften, in: Oberländer, Erwin: Dokumente der Weltrevolution - Band 4: Der Anarchismus, Freiburg, S.323-324, 1972, 1895.

nicht an das Prinzip des Klassenkampfes und ruft die Betriebsräte dazu auf, so viele Betriebsleiter einzubeziehen wie nur möglich. Diese dürfen und müssen bleiben, wenn sie nur das Vertrauen der Arbeiter haben. Sie werden gebraucht, damit die Kontinuität des Wirtschaftslebens gesichert werden kann.

Hinter dieser Forderung von Steiner steckt seine Auffassung des Kapitals, die sich von der marxistischen grundsätzlich unterscheidet. Steiner betont die organisierende Rolle des Kapitals im Wirtschaftsleben. Was dem Kapital Wert gibt, ist nicht schon die hineinkristallisierte Arbeit. Es braucht nämlich dieses Kapital nur von jemandem verwaltet zu werden, der dazu unfähig ist, und schon ist die ganze Arbeit verpulvert. Sie ist einfach wertlos. In diesem Fall müssen die Arbeiter in der Tat Mehrarbeit leisten, um solche Versager mitzuversorgen. Hier kann von einem *Mehrwert* gesprochen werden, der vom Kapitalisten eingeheimst wird. Mit dem Vertrauen der Arbeiter wird er ganz sicher nicht rechnen können, weil dazu jede objektive Grundlage fehlt. Ist aber der Kapitalist seiner Aufgabe gewachsen, so kehrt sich die Lage um. Durch den Einsatz von Kapital kann er den Arbeitern so viel Arbeit ersparen, daß sie es nicht nötig haben, zusätzlich für ihn zu arbeiten. Er lebt dann nicht vom Mehrwert, sondern von diesem Weniger an Arbeit, von einem *Minuswert*. Dasselbe gilt im Grunde genommen für alle geistige Arbeiter. Bei ihnen gibt es immer nur zwei Möglichkeiten: Entweder leben sie von der Arbeit, die sie den anderen Arbeitern ersparen, oder sie sind falsch am Platz.

Die Syndikalisten nehmen es mit den Kapitalisten nicht so genau. Diese leben nicht nur alle vom Mehrwert, sondern können einfach gar nicht anders. Sie gehören daher abgeschafft. Diese Einseitigkeit des Syndikalismus kann man zwar durch den Einfluß des Marxismus erklären. Das braucht man aber nicht. Es gibt nämlich innerhalb des Anarchismus genug Anlaß zu einer solchen Haltung. Die Mehrwerttheorie findet sich nicht nur bei Marx, sondern auch bei Proudhon. Hier spielt es keine Rolle, wer von beiden der eigentliche Erfinder dieser Theorie sei. Entscheidend ist, daß es bei diesen beiden Mehrwerttheorien auf dasselbe hinauskommt: Der Kapitalist ist nicht nur überflüssig, sondern ein Parasit der Arbeit.

Proudhon macht es an einem Beispiel anschaulich ⁷⁶. Ist ein Balken zu schwer für einen Arbeiter, so bedarf es mehrerer. Diese Arbeiter könnten aber einzeln diesen Balken auch nicht bewegen. Sie können es nur zusammen. Mehrere Arbeiter sind daher mehr als die Summe der einzelnen Arbeiter. Aus diesem Mehr entsteht der Mehrwert, der eigentlich den Arbeitern zukommen sollte aber vom Kapitalisten eingesteckt wird. Er beraubt sie um die Frucht ihrer gemeinsamen Arbeit. Hier hilft nur der gemeinsame Kampf.

Hier ist also ausreichend theoretischer Stoff für einen ordentlichen Klassenkampf. Für eine ordentliche Erkenntnis des Wirtschaftslebens reicht es dagegen nicht aus. Ihr kommt man schon

⁷⁶ Proudhon, Pierre Joseph, Qu'est ce que la propriété ? Edition Marcel Rivière 1926 de l'édition originale de 1840, S.215-217.

näher, wenn man das Beispiel von Proudhon aufgreift und ergänzt. Nehmen wir an, es seien bisher mehrere Arbeiter notwendig gewesen, um den Balken wegzutragen. Nun kommt ein schlauer Kopf und richtet das Ganze so ein, daß es von einem einzelnen Menschen bewältigt werden kann. Hier greift die Erklärung von Proudhon nicht mehr, sondern nur noch die von Steiner. Der schlaue Kopf mag ein Kapitalist sein, die Arbeiter hat er nur um die Verschwendung ihrer gemeinsamen Arbeit beraubt. Der Ansatz von Steiner läßt sich sogar nicht nur auf dieses neue Beispiel, sondern auch auf das Beispiel von Proudhon anwenden. Angenommen, der Kapitalist ist noch nicht so weit und braucht zum Balkentragen mehrere Arbeiter. Er wird dann wenigstens dafür zu sorgen haben, daß diese Arbeiter zum rechten Zeitpunkt zusammenkommen, damit nicht ein einzelner Arbeiter seine einsame Arbeit verschwenden muß.

Es geht nicht darum, ein Loblied auf den Kapitalismus zu singen. Die heutigen Kapitalisten geben dazu wahrlich keinen Anlaß. Es soll nur auf einen Aspekt der sozialen Dreigliederung hingewiesen werden, der für jeden Syndikalisten ein Grund zum Davonlaufen ist. Es wird nämlich von ihm verlangt, mit dem Feind zu paktieren. Steiner begründet es damit, daß das Kapital eigentlich kein Problem, sondern ein Segen darstellt, wenn er nur bei denen bleibt, die wirklich fähig sind, ihn zu verwalten. Dies ist aber nur möglich, wenn dieses Kapital nicht mehr käuflich ist, sondern gezielt denen geschenkt wird, welche die entsprechenden Fähigkeiten haben. Das Kapital darf also nicht zur Ware gemacht werden. Es gehört nicht zum Wirtschaftsleben, sondern zum Geistesleben. Diese neue Zuordnung des Kapitals zählt Steiner zu den Kernpunkten der sozialen Frage. Wird danach gehandelt, so gibt es bald keinen Mehrwert mehr, sondern nur noch den Wert der geistigen Arbeit, den Minuswert. Zu einer solchen Aufwertung des Geistes sind die Syndikalisten nicht bereit gewesen.

Sie wären wahrscheinlich auch nicht bereit gewesen, alle drei Arten von Räten einzuführen, die bei Steiner zu einer vollständigen wirtschaftlichen Brüderlichkeit gehören. Die Betriebsräte sind für die Syndikalisten natürlich kein Problem gewesen, wenn auch nicht alle Produzenten einbezogen wurden. Kapitalisten halten sie eben nicht für produktiv. Für die Konsumräte wären die Syndikalisten vielleicht noch zu gewinnen gewesen. Der Boden war hier durch Kropotkin und seine Betonung des Konsums gut vorbereitet. Anders sieht es bei den Verkehrsräten aus. Proudhon hat sich nämlich immer wieder für einen direkten Kontakt zwischen Produzenten und Konsumenten eingesetzt und versucht den Handel, insbesondere die Banken, möglichst umzugehen. Die Händler gelten ihm als Parasiten der Arbeit, welche die Produkte unnötig verteuern. Also keine besonders gute Voraussetzung um etwas mit der Auffassung Steiners anfangen zu können, wonach der Handel grundsätzlich verbilligend wirkt. Eine Einsicht, die nicht nur einem Anarchisten wie Proudhon schwerfällt, sondern auch vielen Anthroposophen. Was sie unter Assoziation verstehen, ist nämlich oft nicht viel mehr als eine Direktvermarktung ihrer Landwirtschaftsprodukte bei Ausschaltung des Zwischenhandels.

d. *Geld:*
Brüderlichkeit durch zinsloses oder durch alterndes Geld?

Sebastian Schöck gewidmet, der sich intensiv mit der Frage geplagt hat, wie das Geld denn auferstehen soll.

Silvio Gesell hat sich, so viel ich weiß, nie selber als Anarchisten verstanden. Bei seiner Kritik des Zinses verweist er aber immer wieder auf Proudhon. Seine Vorschläge zur Abschaffung des Zinses durch ein alterndes Geld lassen sich auch durchführen, ohne auf den Staat zurückgreifen zu müssen. Sprechend ist darüber hinaus seine Sympathie für die Physiokraten, die sich einer staatlichen Lenkung der Wirtschaft widersetzt haben. Dies hat Günther Bartsch dazu veranlaßt, Gesell für den Anarchismus zu entdecken, beziehungsweise zu erfinden. Wenn ich dies wiederum zum Anlaß nehme, um Gesell mit Steiner zu vergleichen, bedeutet es nicht, daß ich die Einschätzung von Bartsch teile. Was ich an einem solchen Vergleich spannend finde, ist das Ergebnis: Wenn zwei dasselbe sagen, ist es doch nicht dasselbe.

Silvio Gesell lehnt die damalige Goldwährung mit dem Argument ab, daß das Geld sich wie jede Ware abnutzen soll. Beides findet sich bei Steiner wieder. Er lehnt einerseits das Gold als Währungsgrundlage ab. Andererseits spricht er wie Gesell von der Notwendigkeit, eine Währung einzuführen, die sich wie die Waren abnutzt. Diese zweite Gemeinsamkeit ist desto frappierender, als dieser Vorschlag einer sich abnutzenden Währung damals nicht gerade üblich gewesen ist. Nichts liegt also näher, als Gesell und Steiner in diesem Punkt gleichzusetzen und zu einer Zusammenarbeit ihrer jeweiligen Anhänger anzuregen.

Es gibt aber Aussagen von Steiner über Gesell und dessen Geldtheorie, beziehungsweise über die von Gesell vertretene Alternative zum damaligen Geld, das sogenannte Freigeld. Diese Aussagen sind nicht besonders positiv. Den Ansatz von Gesell bezeichnet er einmal als partiell⁷⁷, das heißt einseitig, im Unterschied zur sozialen Dreigliederung, die umfassend sei. Später kommt er noch einmal darauf zurück und lehnt das Freigeld von Gesell geradeaus als utopisch ab⁷⁸. Anders als im Falle von Bakunin hat nun Steiner Originaltexte von Gesell nachweislich gelesen. In seiner Bibliothek findet sich ein Exemplar von Silvio Gesells « Gold oder Frieden ? », der handschriftliche Notizen von ihm enthält. Gesell beurteilt er also anders als Bakunin nicht aus zweiter Hand. Es bleibt nichts anderes übrig, als sich selber auch mit Gesell zu beschäftigen.

⁷⁷ GA 329, S.140, ¹1985, 02.04.1919.

⁷⁸ GA 337a, S.190-192, ¹1999, 09.06.1920.

« Gold oder Frieden ? »⁷⁹ ist zwar nicht das Hauptwerk von Gesell, aber trotzdem sehr aufschlußreich. Dort unterscheidet Gesell zwischen Kaufgeld und Leihgeld. Während die Haltbarkeit der Goldwährung sich auf das Kaufgeld positiv auswirkt, hat sie beim Leihgeld gravierende Folgen. Der Geldbesitzer ist nämlich imstande das Geld, was er selber nicht braucht, zurückzubehalten, ohne daß das Geld und er dabei Schaden nehmen. Er steht daher im Vorteil gegenüber dem Geldleiher und kann ihm seine Bedingungen diktieren, nämlich den Zins. Der Zins ist also das Ergebnis einer Erpressung.

« Dem Gold verdanken wir die Arbeitsteilung und damit auch die Kulturgüter, deren wir uns erfreuen. Dem Gold aber verdanken wir auch wieder, daß von den geschaffenen Gütern das Beste, und der bei weitem größte Teil, dem Schmarotzertum verfällt. Ist doch das Gold der Vater des Kapitalismus. Dank seiner körperlichen (Edelmetall) und gesetzlichen Vorrechten (gesetzliches Zahlungsmittel) nimmt das Gold eine Ausnahmestelle ein unter den Gütern, deren Austausch auf das Geld angewiesen ist. Das Goldgeld ist darum auch zum allgemeinen Sparmittel geworden und der Sparer gibt es nicht wieder heraus, es sei denn, daß man ihm einen Zins verspricht. Früh oder spät verfällt aber alles Geld, das der Staat als Tauschmittel in Umlauf setzt, der Kasse irgend eines Sparerers, so daß wiederum alles umlaufende Geld aus den Sparkassen kommt, also mit Zins belastet den Markt betritt, um seine Funktion als Tauschmittel zu erfüllen. Diese Doppelverwendung des Geldes als Tauschmittel und als Sparmittel ist gegensätzlicher Natur und als Mißbrauch des Tauschmittels zu betrachten. Dadurch, daß der Umtausch der Produkte nur verzinliches Geld zur Verfügung steht, wird der Zins Vorbedingung der Warenproduktion überhaupt. Das Geld stellt sich vor die Tore der Märkte, der Läden, der Fabriken, jeder „Kapitalanlage“ (soll heißen Geldanlage) und läßt nichts durch, was der Zins nicht bezahlt oder bezahlen kann. So sagt Proudhon.⁸⁰»

Würde sich das Geld abnutzen, so würde der Geldbesitzer in derselben Klemme sitzen wie der Geldleiher. Bei einer solchen Gleichberechtigung entfällt dann der Zins. Die negativen Auswirkungen einer Abnutzung des Geldes auf das Kaufgeld scheint Gesell in Kauf zu nehmen. Zumindest kommt er in diesem Aufsatz nicht mehr darauf zu sprechen.

Diese von Gesell offen gelassene Frage wird von einem Teilnehmer des von Steiner 1922 gehaltenen « Nationalökonomischen Kurses » aufgegriffen. Dieser fragt nämlich, ob das Geld sich *auch als Kaufgeld* abnutzen soll. Diese Frage wird erst verständlich, wenn man sie vor dem Hintergrund des Aufsatzes von Gesell liest und entsprechend ergänzen kann: Soll sich das Geld nur *als Leihgeld* oder *auch als Kaufgeld* abnutzen? Der Teilnehmer fragt zugleich, ob sich das Geld *allmählich* abnutzen wird⁸¹.

In seiner Antwort geht Steiner auf beide Fragen ein. Das Kaufgeld wird bis zuletzt denselben Wert haben und ihn nur auf einmal verlieren. Steiner spricht von einem Wechselcharakter des Geldes, insofern es ein Endtermin geben wird. Als Leihgeld wird das Geld zwar auch bis zuletzt seine Kaufkraft behalten, wird aber allmählich von seiner Verwertungskraft für alles Organisieren verlieren. Bei Steiner ist, anders als bei Gesell, keine Rede davon, daß sich die Abnutzung des Geldes auf das Kaufgeld negativ auswirken könnte. Das mag damit zusammenzuhängen, daß sich das Kaufgeld *nicht* allmählich abnutzt. Aber auch in der Frage des Leihgeldes

⁷⁹ Gesell, Silvio: Gold und Frieden ? in: Gesammelte Werke, Bd. 10, Lütjenburg: Fachverlag für Sozialökonomie, S.35-82, 1991, 1916.

⁸⁰ Gesell, Silvio: Gold und Frieden ? in: Gesammelte Werke, Bd. 10, Lütjenburg: Fachverlag für Sozialökonomie, S.64-65, 1991, 1916.

gehen die Meinungen von Steiner und Gesell auseinander. Gemeinsam ist, daß sich am Leihgeld nur *allmählich* etwas ändert. Ob sich bei beiden dasselbe ändert, ist schon fraglich. Eindeutig aber ist, daß sich Steiner von einer solchen Änderung nicht dasselbe verspricht wie Gesell. Er verspricht sich davon zwar viel Gutes, aber keine Abschaffung des Zinses. Das liegt daran, daß er anders als Gesell den Zins nicht auf die Haltbarkeit des Geldes zurückführt. Mit dem Zins wird der Gläubiger laut Steiner für einen Verzicht entschädigt. Die übliche Wirtschaftstheorie verweist hier gern auf den Verzicht auf sofortigen Konsum. Auf dieses Argument geht aber Steiner überhaupt nicht ein. Ihm geht es nicht um den Verzicht auf den jetztigen Konsum, sondern um den Verzicht des Gläubigers darauf, später vom seinem jetztigen Schuldner Geld zu borgen, wenn er eines Tages selber dazu kommen sollte, Geld zu brauchen. Der Zins steht als Ausgleich für den Verzicht auf Gegenseitigkeit beim Leihen. Der Gläubiger bekommt ein Mehrgeld und verzichtet im Gegenzug darauf, in Zukunft Leihgeld zu bekommen.

« Überall in der Geschichte, wo Sie zurückgehen, werden Sie sehen, daß die Voraussetzung des Leihens die ist, daß der andere wiederum zurückleiht, wenn es nötig ist. (...) Es kommt gerade, wenn es sich um das Leihen handelt, die menschliche Gegenseitigkeit in einer ganz eklatanten Weise in den volkswirtschaftlichen Prozeß hinein.

Was ist denn dann, wenn die Dinge so sind, der Zins? Der Zins - das ist übrigens schon von einzelnen Volkswirtschaftlern bemerkt worden -, der Zins ist dasjenige, das ich bekomme, wenn ich auf die Gegenseitigkeit verzichte, wenn ich also jemand etwas leihe und ausmache mit ihm, daß er mir niemals etwas zu leihen braucht; dann, wenn ich also auf diese Gegenseitigkeit verzichte, dann bezahlt er mir dafür den Zins. Der Zins ist die Ablösung geradezu für etwas, was zwischen Mensch und Mensch spielt, ist die Vergeltung für dasjenige, was im volkswirtschaftlichen Prozeß als menschliche Gegenseitigkeit spielt.⁸²»

Das Prinzip der Gegenseitigkeit spielt bei Steiner eine zentrale Rolle, sobald es um Wirtschaftsleben geht. Dies kann zunächst verwundern. Es heißt eben doch Brüderlichkeit im Wirtschaftsleben und nicht bloß Gegenseitigkeit. Mit der Brüderlichkeit sollte es eigentlich so weit gehen, daß der Gläubiger auch mal auf Gegenseitigkeit verzichtet. Steiner scheint aber solche Erwartungen für ziemlich unbrüderlich zu halten. Die Gegenseitigkeit ist nämlich eine notwendige Bedingung, um von der ursprünglichen Selbstversorgung wegkommen zu können. Die heutige Arbeitsteilung geht so weit, daß kaum noch jemand für sich selbst arbeitet. Steiner spricht von einem objektiven Altruismus. Dieser Altruismus hat noch dazu den Vorteil, daß an jedem Tausch nicht nur eine Seite, sondern beide Seiten gewinnen. Es braucht sich daher keiner ins eigene Fleisch zu schneiden, um seinem Bruder gut zu tun. Steiners Auffassung der Brüderlichkeit ist, wie gesagt, etwas nüchtern.

Man kann sich aber fragen, warum Steiner das Geld denn altern lassen will, wenn nicht um die Zinsen abzuschaffen. Die Schwierigkeit des Wirtschaftslebens liegt darin, daß der Tausch nicht unmittelbar stattfindet, sondern gerade über das Geld. Dem Geld ist es gleichgültig für welche Ware es steht. Es kann von der konkreten Beschaffenheit der einzelnen Waren völlig absehen. Steiner sieht daher das Geld als eine *Abstraktion* an. Und da das Geld nicht einfach ein Gedanke

⁸¹ GA 341, S.77-78, ³1986, 05.08.1922.

⁸² GA 340, S.146-148, ⁵1979, 02.08.1922.

ist, sondern zu einer Realität gemacht worden ist, spricht er etwas paradoxal von einer *realen* Abstraktion. Diese Abstraktion, das Geld, erleichtert natürlich den Tausch. Mit der Gegenseitigkeit sieht es aber anders aus. Das Geld legt einen Schleier über die Wirtschaft. Aus dem Tausch wird dabei leicht eine Täuschung, weil das Geld immer die Tendenz hat, den Kontakt mit der wirtschaftlichen Realität zu verlieren. Steiner macht es daran fest, daß das Geld, anders als die Waren, nicht altert. Das Fleisch fängt an zu stinken, wenn es alt wird, das Geld tut es aber nicht. Es soll aber dafür gesorgt werden, daß das Geld wie die Waren altert⁸³. Nur dadurch ist es möglich, sich streng an das wirtschaftliche Prinzip der Gegenseitigkeit zu halten.

Damit sind wir wieder bei unserem Ausgangspunkt angelangt, dem Altern des Geldes. Das Beispiel mit dem Fleisch findet sich nicht nur bei Steiner, sondern auch bei Gesell. Und gerade dies hat viele dazu veranlaßt, Steiner und Gesell in puncto Geld gleichzusetzen. Dies wird unmöglich, wenn man andere Aussagen von Steiner hinzunimmt. Dann wird klar, daß das Geld *wie* die Waren altern muß, aber nicht deswegen altern muß, *weil* die Waren altern. Entscheidend sind nicht die Waren, sondern die Produktionsmittel. Es kann nur so viel über das Geld getauscht werden, als auch produziert wird. Das Geld muß daher jedes Mal dort entstehen, wo Produktionsmitteln zum Einsatz kommen. Es muß aber auch entsprechend aus dem Verkehr gezogen werden, wenn diese Produktionsmittel verbraucht sind. Verbraucht heißt hier etwas anderes als bei Waren. Während verbrauchte Waren sich nicht mehr für den Konsum eignen, eignen sich verbrauchte Produktionsmittel mehr zur Produktion. Das Geld muß also nur deswegen altern, *weil* die Produktionsmittel altern⁸⁴.

Dies macht erst verständlich, wieso Steiner auf die Goldbindung der Währung verzichten kann. Bei ihm ist die Währung an den Produktionsmitteln gebunden. Er überläßt es daher nicht, anders als Gesell, irgendwelchen Wissenschaftlern, die Geldmenge zu bestimmen. Solche Währungshüter wären mit ihrer Aufgabe überfordert. Die Geldmenge kann weder durch eine Zentralbank, noch durch Banken überhaupt geregelt werden. Das Geld verselbständigt sich sonst und verliert, wie die reinen Banken, den Kontakt mit der wirtschaftlichen Realität. Benötigt werden Bank-Betriebe, also ein Mittelding zwischen Bank und Betrieb, die allein die von ihnen selbst emittierte Geldmenge konkret an die eigene Produktionskapazität binden können.

« Ich habe gezeigt, daß etwa seit dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts das Geld im Wirtschaftsleben der modernen Zivilisation eine ähnliche Rolle spielt wie die abstrakten Begriffe in unserem Denken, daß es allmählich ausgelöscht hat alles konkrete Streben, daß es wie ein verdeckender Schleier sich hinüberlegt über das, was sich in wirtschaftlichen Kräften ausleben muß. Und daher entsteht heute die Notwendigkeit, etwas zu begründen, was nicht bloß eine Bank ist, sondern was die wirtschaftlichen Kräfte so konzentriert, daß sie zu gleicher Zeit Bank sind und zu gleicher Zeit im Konkreten wirtschaften. Also es besteht die Notwendigkeit, etwas zu begründen, was zusammenfaßt wirklich konkretes Wirtschaften und die Organisation dieser Wirtschaftszweige, so wie sonst in einer Bank das Wirtschaftsleben zusammengefaßt wird, aber ohne auf wirtschaftliche Verhältnisse Rücksicht zu nehmen, nur in abstrakter Weise.⁸⁵»

⁸³ GA 331, S.188-189, ¹1989, 24.06.1919.

⁸⁴ GA 190. S.29-30, ²1971, 21.03.1919.

⁸⁵ GA 337a, S.191, ¹1999, 09.06.1920.

Die einzig realen Währungshüter sind die Produktionsmittel. Werden die verbrauchten Produktionsmittel nicht ersetzt, dann kann auch das abgelaufene Geld nicht durch neues Geld ersetzt werden. Das Altern des Geldes, wie es von Steiner gemeint ist, darf also nicht mit Inflation verwechselt werden. Es soll im Gegenteil eine Stabilität der Währung erst ermöglichen.

Von einer solchen Währungsgrundlage findet sich in dem Aufsatz von Gesell keine Spur. Dies erklärt auch, warum seine Geldtheorie, anders als die von Steiner, ohne Schenkgeld auskommt. Bei seiner Argumentation für ein alterndes Geld spielen nämlich nur Kaufgeld und Leihgeld eine Rolle. Steiner besteht aber darauf, daß eine wirkliche Wirtschaftswissenschaft darüber hinaus noch eine dritte Geldart berücksichtigen muß, das Schenkgeld. Das Schenkgeld ist bei Steiner das Geld, das kurz davor ist, seinen Wert zu verlieren. Wobei nicht vergessen werden darf, daß es sich nicht um eine allmähliche, sondern um eine abrupte Entwertung geht. Ein solches Geld taugt weder als Kaufgeld für den eigenen Bedarf noch als Leihgeld, da es jede Verwertungskraft für das Organisieren verloren hat, sondern nur noch als Schenkgeld. Was heißt das eigentlich ?

Schenkgeld ist für Steiner alles Geld, was ins Geistesleben reingesteckt wird. Das klingt zunächst etwas idealistisch und sieht so aus, als ob das Schenkgeld weniger mit Wirtschaftsleben als mit Moralpredigt zu tun hat. Das hat aber bei Steiner einen ganz anderen Hintergrund. Sein Geistesleben bildet nicht nur mehr oder weniger brauchbare Akademiker aus, sondern überhaupt alle menschliche Fähigkeiten. Ohne diese Fähigkeiten wären alle Produktionsmittel umsonst, weil sie gar nicht eingesetzt werden könnten. Sie könnten dann keine Währungsgrundlage bilden. Die Währung kann erst einen dauerhaften Wert haben, wenn das Geistesleben immer wieder versorgt wird.

Dasjenige was Steiner unter Schenkgeld versteht, geht aber noch darüber hinaus. Menschliche Fähigkeiten einerseits und Produktionsmittel andererseits helfen allein für sich genommen nichts. Sie müssen zusammenkommen. Und hier zeigt sich die soziale Dreigliederung von einer Seite, die viele zurückschrecken läßt. Schenkgeld heißt bei Steiner auch, daß derjenige, der Produktionsmittel besitzt, aber nicht mehr seine Fähigkeiten darauf anwendet, diese Produktionsmittel weiter verschenken muß. Und nicht irgend jemandem, zum Beispiel seinen Familienangehörigen, sondern der Person, die am besten dazu geeignet ist, diese Produktionsmittel zu verwalten. Schenkgeld bedeutet hier nicht, daß es ihm frei steht, diese Produktionsmittel zu verschenken oder nicht. Es heißt nur, daß ihm vertraut wird, die bestgeeignete Person selber zu finden. Man kann von einer *Fähigkeitenbindung* des Kapitals sprechen. Erst dann sind alle Bedingungen erfüllt, damit die Währung einen Dauerwert haben kann ⁸⁶.

Das Geld kann nun sterben. Es wurde alles mögliche getan, damit es wieder auferstehen kann.

⁸⁶ GA190, S.26+29-30, ²1971, 21.03.1919.

3. Der Staat als soziale Frage:
Terrorismus als Ende oder als Nachahmung der staatlichen Gewalt?

Vom Standpunkt der sozialen Dreigliederung läßt sich der Staat, beziehungsweise das Rechtsleben, mit dem Ideal der Gleichheit in Verbindung setzen. Dies betrifft zum Beispiel die soziale Frage des Arbeitsrechts. Darüber soll demokratisch entschieden werden. Die meisten Anarchisten können aber mit dem Staat überhaupt nichts an Ideal verbinden. Das Ideal der Gleichheit bleibt entsprechend bei ihnen etwas unterbelichtet. Am Fruchtbarsten zeigen sie sich bei den beiden anderen Idealen der Freiheit und der Brüderlichkeit.

Mit dem Staat haben aber die Anarchisten schon zu tun gehabt. Nicht in dem Sinne, daß sie von ihm etwas Positives erwartet hätten. Sie sind aber immer wieder auf seinen Widerstand gestoßen. Dies gilt zum Beispiel für all ihre Versuche, das Geistesleben und das Wirtschaftsleben selbst neu zu gestalten. Ihnen wurde vielfach verboten, es mit einer antiautoritären Erziehung zu probieren oder überhaupt ihre Gedanken zu verbreiten. Auf wirtschaftlichem Gebiet sah es nicht besser aus. Sei es die wilden Betriebsräte oder der spätere Versuch, eine eigene Währung zu schaffen, dem wurde alles per Gesetz oder sogar durch militärische Interventionen ein Ende gesetzt. Der Staat hat eben dieselbe Entwicklung durchgemacht wie der Anarchismus. Von einem ursprünglich rein politischen Begriff, hat er sich auf die anderen Bereiche des Lebens ausgeweitet. Der Unterschied ist nur, daß während der Anarchismus daran gewonnen hat und eigentlich erst recht interessant wurde, der Staat sich dagegen immer mehr blamiert hat.

Von dieser Entwicklung des Anarchismus ist aber von der breiten Öffentlichkeit kaum Notiz genommen worden. Die Aufmerksamkeit ist auf die andere Kollision zwischen Anarchismus und Staat fixiert geblieben, dort wo der Kernbereich des Staates, die Staatsgewalt getroffen wird, nämlich durch den Terrorismus. Einige Anarchisten bekennen sich nämlich zu dieser sogenannten *Propaganda der Tat*, die eigentlich eine Propaganda der *Gewalttat* ist. Anarchismus und Terrorismus sind daher vielfach für gleichbedeutend gehalten worden. Mackay ist diese Gleichsetzung so absurd, daß er kaum darauf eingehen will. Darüber spricht er sich in einem öffentlichen Brief an Steiner aus:

« Dringender als je in den letzten Jahren tritt in diesen Tagen die Bitte meiner Freunde an mich heran, gegen die « Taktik der Gewalt » von neuem Stellung zu nehmen, um meinen Namen nicht zusammengeworfen zu sehen mit jenen « Anarchisten », die - keine Anarchisten, sondern samt und sonders revolutionäre Kommunisten sind. Man macht mich darauf aufmerksam, daß ich Gefahr laufe, im Falle der internationalen Maßregel einer Internierung der « Anarchisten » als Ausländer aus Deutschland verwiesen zu werden.

Ich lehne es ab, dem Rate meiner Freunde zu folgen. Keine Regierung ist so blind und so töricht, gegen einen Menschen vorzugehen, der sich einzig und allein durch seine Schriften, und zwar im Sinne einer unblutigen Umgestaltung der Verhältnisse, am öffentlichen Leben beteiligt. ⁸⁷»

⁸⁷ GA 39, S.368, ²1987, 05.09.1898.

Steiner ist da nicht so optimistisch und daher eher bereit, näher auf die Frage einzugehen. Er setzt auseinander, warum sich der Anarchismus selber widerspricht, wenn er zum Mittel der Gewalt greift. Wer Gewalt anwendet, bekämpft nicht den Staat, sondern macht sich selber zum Staat. Sollte der jetzige Staat dabei zusammenbrechen, so wäre gar nichts gewonnen: Der Staat ist tot, es lebe der Staat.

« Auf die Gewalt und die Autorität (...) sind die gegenwärtigen Staaten gegründet. Der individualistische Anarchist steht ihnen feindlich gegenüber, weil sie die Freiheit unterdrücken. Er will nichts als die freie, ungehinderte Entfaltung der Kräfte. Er will die Gewalt, welche die freie Entfaltung niederdrückt, beseitigen. Er weiß, daß der Staat im letzten Augenblicke, wenn die Sozialdemokratie ihre Konsequenzen ziehen wird, seine Kanonen wirken lassen wird. Der individualistische Anarchist weiß, daß die Autoritätsvertreter immer zuletzt zu Gewaltmaßregeln greifen werden. Aber er ist der Überzeugung, daß alles Gewaltsame die Freiheit unterdrückt. Deshalb bekämpft er den Staat, der auf der Gewalt beruht - und deshalb bekämpft er ebenso energisch die « Propaganda der Tat », die nicht minder auf Gewaltmaßregeln beruht. Wenn ein Staat einen Menschen wegen seiner Überzeugung köpfen oder einsperren läßt - man kann das nennen, wie man will -, so erscheint das dem individualistischen Anarchisten als verwerflich. Es erscheint ihm natürlich nicht minder verwerflich, wenn ein Luccheni eine Frau ersticht, die zufällig die Kaiserin von Österreich ist. Es gehört zu den allerersten Grundsätzen des individualistischen Anarchismus, derlei Dinge zu bekämpfen. Wollte er dergleichen billigen, so müßte er zugeben, daß er nicht wisse, warum er den Staat bekämpft. Er bekämpft die Gewalt, welche die Freiheit unterdrückt, und er bekämpft sie ebenso, wenn der Staat einen Idealisten der Freiheitsidee vergewaltigt, wie wenn ein blödsinniger eitler Bursche die sympathische Schwärmerin auf dem österreichischen Kaiserthron meuchlings hinmordet.

Unsern Gegnern kann es nicht deutlich genug gesagt werden, daß die « individualistischen Anarchisten » energisch die sogenannte « Propaganda der Tat » bekämpfen. Es gibt außer den Gewaltmaßregeln der Staaten vielleicht nichts, was diesen Anarchisten so ekelhaft ist wie diese Caserios und Lucchenis. Aber ich bin doch nicht so optimistisch wie Sie, lieber Herr Mackay. Denn ich kann das Teilchen Verstand, das zu so groben Unterscheidungen wie zwischen « Individualistischem Anarchismus » und « Propaganda der Tat » nun doch einmal gehört, meist nicht finden, wo ich es suchen möchte.⁸⁸»

Es fragt sich natürlich, warum ich selbst so lange gewartet habe, um auf diese Frage des Terrorismus einzugehen. Ist es nicht eine Frage, die erst geklärt werden sollte, bevor mit dem Anarchismus weitergegangen wird?

Die Antwort Steiners auf diese Frage ist natürlich bestechend. Den gewaltbereiten Anarchisten wirft er dasselbe vor, was diese Anarchisten immer den Kommunisten vorgeworfen haben, nämlich daß sie den Staat stärken, statt ihn zu beseitigen. Es hat eben nicht zu den Zielen solcher Kommunisten wie Lenin gehört, den Staat zu stärken. Dies war seiner Meinung nach nur vorübergehend notwendig, war nur ein Mittel, damit der Staat dann anschliessend von selbst absterben kann. Das hat nur nicht unbedingt geklappt. Anarchisten spielen als Terroristen ebenso den starken Staat und glauben auch, daß der Staat anschliessend vorbei sein wird. Und vor allem kann es auch nicht besser klappen als beim Kommunismus.

Schwieriger steht es um zwei andere Aussagen, die sich sowohl bei Mackay wie bei Steiner finden. Beide setzen einerseits individualistischen Anarchismus mit Gewaltlosigkeit gleich und

⁸⁸ GA 39, S.372-373, ²1987, 09.1898.

halten andererseits Anarchismus und Kommunismus für unvereinbar. Und Steiner widerspricht Mackay auch nicht, wenn dieser Kommunismus und Gewalt gleichsetzt. Wer für Gewalt ist, sollte also darauf verzichten, sich einen Anarchisten zu nennen. Von Steiner kann man dies am ehesten annehmen, weil er selber darauf verzichtet, sich einen Anarchisten zu nennen. Allerdings nicht deswegen, weil er *für* Gewalt, sondern weil er *gegen* Gewalt ist und darin nicht mißverstanden werden möchte. Die Inhalte stehen ihm über den Worten und Bezeichnungen.

« Tief verhaßt war diesem Manne [J. H. Mackay] im sozialen Leben der Menschen alles, was Gewalt (Archie) ist. Die größte Verfehlung sah er in dem Eingreifen der Gewalt in die soziale Verwaltung. In dem « kommunistischen Anarchismus » sah er eine soziale Idee, die im höchsten Grade verwerflich ist, weil sie bessere Menschheitszustände mit Anwendung von Gewaltmitteln herbeiführen wollte.

Nun war das Bedenkliche, daß J. H. Mackay diese Idee und die auf sie gegründete Agitation bekämpfte, indem er für seine eigenen sozialen Gedanken denselben Namen wählte, den die Gegner hatten, nur mit einem andern Eigenschaftswort davor. « Individualistischer Anarchismus » nannte er, was er selber vertrat, und zwar als Gegenteil dessen, was man damals Anarchismus nannte. Das gab natürlich dazu Anlaß, daß in der Öffentlichkeit nur schiefe Urteile über Mackays Ideen sich bilden konnten.⁸⁹⁾»

Es stimmt aber nicht, daß die kommunistischen Anarchisten *samt und sonders* Gewaltmenschen gewesen sind. Als Kropotkin, der sich selber zu den kommunistischen Anarchisten zählt, danach gefragt wird, wie er zur Propaganda der Tat steht, macht er klar, daß er sie ablehnt. Der Gesprächspartner fragt dann weiter, was er denn machen würde, wenn ein Terrorist ihn von einem geplanten Attentat unterrichtet, und es ihm nicht gelingen würde, ihn davon abzuhalten. Er wollte wissen, ob Kropotkin dann zur Polizei laufen würde oder nicht. Wenn ja, dann würde Kropotkin indirekt gestehen, daß er auf Seite der Staatsgewalt steht, wenn nicht, würde er sich zum Unterstützer des Terrorismus machen. Stattdessen antwortet Kropotkin, daß er zum Ort des Attentats gehen würde, um zusammen mit den anderen Opfern zu sterben. Auch eine Art der Brüderlichkeit.

Andererseits beruft sich die Gewalt gelegentlich auf Stirner, der zum individualistischen Anarchismus gerechnet wird. Durch einige seiner Formulierungen gibt dieser auch Anlaß dazu. Einen solchen *Stirnerianer* hatte Steiner einige Jahre später unter seinen Schülern an der Berliner Arbeiterbildungsschule⁹⁰. Die Freiheit wird eben nicht immer so sozial verstanden, daß sie, wie bei Steiner, auch dem Andern zugesprochen wird. Solche Stirnerianer sagen natürlich weder etwas über Stirner, noch über Steiner. Dies hätte aber Steiner zum Anlaß nehmen können, sich im Gegenzug die kommunistischen Anarchisten etwas genauer anzuschauen als es Mackay gemacht hat.

Diese Vereinfachungen von Mackay, und zum Teil auch von Steiner, sind für mich der Anlaß gewesen, diese Polemik zunächst zu vermeiden und alle Anarchisten, auch diejenige, die eigentlich keine sein sollen, zu berücksichtigen. Es war dadurch möglich, die mehr freiheitliche

⁸⁹ GA 28, S.275-276, ²1982, 1925

⁹⁰ Mücke, Johanna / Rudolph, Alwin Alfred: Erinnerung an Rudolf Steiner, S.71-75, ³1989, 1955

und die mehr brüderliche Strömung des Anarchismus zu beschreiben. Andere Darstellungen des Anarchismus kommen meist nicht dazu. Es liegt daran, daß die beiden üblichen Bezeichnungen, nämlich *individualistischer* und *kommunistischer* Anarchismus, die Aufmerksamkeit auf eine ganz andere Frage lenken. Was die Anarchisten über Geistesleben und Wirtschaftsleben zu sagen haben, interessiert dabei überhaupt nicht. Es geht stattdessen nur um die Stellung der Anarchisten zur Frage des Eigentums. Wer sich für das Privateigentum ausspricht, ist ein individualistischer Anarchist, wer dagegen ist, gehört zu den kommunistischen Anarchisten. Mehr sagt die Bezeichnung nicht. Mehr haben die Leute auch nicht gefragt.

In seinem Roman *Die Anarchisten* läßt Mackay zwei Freunde, Auban und Trupp, sich um den wahren Anarchismus streiten. Trupp steht noch zum kommunistischen Anarchismus, während sich Auban inzwischen davon gelöst und zum individualistischen Anarchismus weitergearbeitet hat. Dort wird auch klar, warum Mackay die anarchistische und die kommunistische Weltanschauung für völlig unvereinbar hält ⁹¹. Das Privateigentum läßt sich Aubans und seiner Meinung nach nur durch Gewalt beseitigen und setzt daher den Staat voraus, den der Anarchismus doch abschaffen will. Dies ist der Grund, warum Mackay Kommunismus mit Gewalt gleichsetzt. Ohne ökonomische Unabhängigkeit ist die Freiheit nur ein wesensloser Traum ⁹²

Steiner ist auch für eine private Verfügung über das Kapital gewesen. Dies erklärt auch seine damalige Zusage zum wirtschaftlichen Liberalismus, die sonst eher verwirrend ist ⁹³. Sie bezieht sich nicht auf das Marktprinzip, sondern meint die Ablehnung des Staatskapitalismus. Das Kapital rechnet Steiner eben, wie schon öfters erwähnt, weder dem Wirtschaftsleben noch dem Rechtsleben, sondern dem Geistesleben. Diese Verbindung von Kapital- und Freiheitsbegriff verleitet natürlich leicht dazu, Steiner zu den knallharten Kapitalisten zu rechnen. Nur enden bei ihm die Kapitalisten genauso knallhart. Wer das Kapital nicht mehr selber verwaltet, ist kein Kapitalist mehr und muß daher sein Kapital abgeben, das heißt schenken. Hier hätte Mackay wahrscheinlich auch gesagt, daß es ohne Gewalt, sprich Zwang, gar nicht zu machen ist. Dies stimmt auch. Zu dieser Gewalt oder Zwang ist aber Steiner bereit. Es gehört bei ihm zu den Aufgaben des Staates, den Einzelnen dazu zu zwingen, sein Kapital zur rechten Zeit zu schenken. Das Geistesleben soll dabei herausfinden, wie dieses Kapital so geschenkt werden kann, daß es für den Beschenkten nicht zur Rente wird, was der Fall wäre, wenn dieser unfähig ist. Ohne Staat kommt man hier aber nicht aus. Ein individualistischer Anarchist im Sinne von Mackay ist also Steiner, trotz seiner Beteuerung, nicht gewesen. Und Mackay, der selber bis zur Weltwirtschaftskrise von einer Rente gelebt hat, hätte es auch nicht leicht gehabt, hier den Ansatz von Steiner zu verstehen.

⁹¹ Mackay, John Henry: *Die Anarchisten*, S.6, Leipzig: Forum Verlag, 1992, 1891.

⁹² Mackay, John Henry: *Die Anarchisten*, S.7, Leipzig: Forum Verlag, 1992, 1891.

⁹³ Siehe Kapitel B.1.c. *Geistesleben oder Wirtschaftsleben: Anarchismus als Individualismus oder als Chaos*.

Nachwort

Eine Frage ist bisher nicht gestellt worden, nämlich ob zwischen Anarchismus und sozialer Dreigliederung die Gemeinsamkeiten oder die Unterschiede überwiegen. Das möge jeder für sich entscheiden.

Mein Ansatz ist ein anderer gewesen. Mir ging es darum, die Gemeinsamkeiten erst einmal hervorzuheben. Sie sind einfach eine Tatsache. Das mag zunächst schockieren, aber nur solange man sich mit dem Anarchismus nicht vertraut gemacht hat. Näher betrachtet zeigt er sich als eine der fruchtbarsten politischen Bewegungen, die es je gegeben hat. Warum sollten nicht gerade Anthroposophen dazu beitragen, die weitverbreiteten Vorurteile gegen den Anarchismus zu überwinden ?

Ausgehend von den Gemeinsamkeiten, war es mir aber auch ein Anliegen zu zeigen, wo sie doch aufhören. Dabei merkt man schnell, daß dies erst möglich ist, wenn man sich genau und nicht nur oberflächlich mit der sozialen Dreigliederung beschäftigt. Und diese Art der Beschäftigung ist vielleicht das Wichtigste gewesen. Sie hält davon ab, sich ständig anzubiedern, um bloß nicht mit seiner sozialen Dreigliederung allein zu stehen. Ob Dreigliederer oder nicht, den Anschluß an die heutige Zeit wird man sowieso verpassen, weil sich diese Zeit selber verpaßt.

Dies war mir alles wichtiger als die Frage, ob die Gemeinsamkeiten oder die Unterschiede überwiegen. Hinter dieser Frage steht meistens ein geheimer Wunsch. Sollten die Unterschiede überwiegen, dann hätte man einen guten Grund zum Ignorieren. Sollten dagegen die Gemeinsamkeiten schwerer wiegen, dann würde sich man schön Illusionen machen können. Ich wollte aber weder Ignorieren noch Illusionieren.

*Sylvain Coiplot
Lipburg, den 05.04.2000*