

Universität Potsdam
Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliche Fakultät
Professur für Politische Theorie
Wintersemester 2007/08
01.04.2008

HS: Revolution oder Reform? Politische Theorie im Zeichen der Geschichtsphilosophie
Dozent: Dr. Thomas Fiegler

Hausarbeit

Der Revolutionsbegriff bei Hannah Arendt

Vorgelegt von Nina Engwicht

Magistra Artium:
Politikwissenschaft
Neuere Geschichte
Publizistik- und Kommunikationswissenschaft
6. Fachsemester

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungen	2
1. Einleitung	3
2. Grundlegende Begriffe	4
2.1 <i>Geschichtsbegriff und Phänomenologie der Revolution</i>	4
2.2 <i>Kritik an Marx und Hegel</i>	6
2.3 <i>Arendts Rezeption Rosa Luxemburgs: Spontaneität der Revolution</i>	7
2.4 <i>Handeln und Natalität</i>	8
2.5 <i>Freiheit als Ziel der Revolution</i>	11
3. Freiheit in der Französischen und der Amerikanischen Revolution	12
3.1 <i>Die Französische Revolution und die soziale Frage</i>	12
3.2 <i>Die Amerikanische Revolution – die Gründung der Freiheit</i>	16
4. Macht und Autorität	18
5. Institutionalisierung der Freiheit	21
6. Räte als Alternative eines politischen Systems öffentlicher Freiheit.....	23
7. Fazit.....	26
Literatur.....	28

Abkürzungen

EU:	Arendt, Hannah:	Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft
MfZ:	dies.:	Menschen in finsternen Zeiten
MG:	dies.:	Macht und Gewalt
UngR:	dies.:	Die Ungarische Revolution und der Totalitäre Imperialismus
ÜR:	dies.:	Über die Revolution
VA:	dies.:	Vita Activa oder Vom tätigen Leben
ZVZ:	dies.:	Zwischen Vergangenheit und Zukunft

1. Einleitung

In ihrem 1965 erschienenen Buch „*Über die Revolution*“¹ knüpft Hannah Arendt an bereits in vorangegangenen Werken aufgeworfene Fragen an und entwickelt diese weiter.

Arendts Interesse für Revolutionen ergibt sich aus den von ihr in „*Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*“ (EU) identifizierten spezifischen Fehlentwicklungen der modernen Massengesellschaften, in denen Arendt zufolge das Politische zugunsten des Gesellschaftlichen und Ökonomischen an Bedeutung verliert. Sie geht davon aus, dass nach den Verbrechen des Totalitarismus der Faden der Geschichte unwiederbringlich „gerissen“ sei und Geschichte darum fortan nicht mehr als Kontinuum untersucht werden könne (Amiel 2001: 1).

Vor diesem Hintergrund richtet Arendt in „*Über die Revolution*“ (ÜR) ihren Blick auf die neuzeitlichen Revolutionen und untersucht diese im Hinblick auf die Möglichkeit zur politischen Neugründung und Etablierung einer freiheitlichen Ordnung. Ihr zentrales Anliegen ist es, das „Wesen“ der Revolutionen als Ereignisse zu begreifen, in denen die geschichtliche Kontinuität durchbrochen und ein Neuanfang in der Geschichte möglich wurde. Anhand eines Vergleichs der Französischen und der Amerikanischen Revolution - sowie exkursorisch weiterer Revolutionen – kommt Arendt zu einem Revolutionsbegriff, in welchem die Verwirklichung von Freiheit in der Konstitution eines politischen Raumes, der Republik, liegt. Die Arendtschen Kategorien „Handeln“ und „Pluralität“ nehmen dabei eine Schlüsselfunktion ein.

Rückt man die Arendtsche „Revolutionstheorie“ ins Licht der Revolutionsdebatten, fällt insbesondere ihre Unterscheidung zwischen „Befreiung“ und „Freiheit“ auf. Den Fokus legt Arendt dabei auf die Phase nach dem eigentlichen Befreiungskampf, auf den Verfassungsakt. Hierdurch wird ihre Theorie im Wesentlichen eine Gründungstheorie. Dies hat zur Folge, dass gemeinhin relevante Revolutionstheorien, die den eigentlich revolutionären Aspekt im Befreiungskampf verorten, für Arendts Revolutionsbetrachtungen von geringer Bedeutung sind. So lehnt sie die Marxsche Idee geschichtlicher Notwendigkeit ebenso ab wie die „permanente Revolution“ Trotzki und Lenins, sowie alle Revolutionstheorien, die sich mit der Überwindung sozialer Not beschäftigen. Stattdessen nehmen insbesondere das Luxemburgsche Konzept von „Spontaneität“ und der Augustinsche Neubeginn einen zentralen Platz in ihrer Theorie ein, aber auch Theorien, die keine klassischen

¹ Die englische Ausgabe erschien 1963 unter dem Titel „On Revolution“.

Revolutionstheorien sind. Vertragstheorien und die Montesquieusche Gewaltenteilung beschäftigen Arendt im Zusammenhang mit der Legitimität der neuen Gesellschaftsordnung.

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, den Arendtschen Revolutionsbegriff nachzuvollziehen. Dazu wird zunächst in Kapitel 2.1 das Geschichtsverständnis Hannah Arendts, das wesentlich von der Ablehnung marxistischer und hegelianischer Geschichtsphilosophie (2.2) geprägt ist, vorgestellt sowie die, von ihr angewandte Methode des „Geschichtenerzählens“ erläutert. Darauf folgend wird in Kapitel 2.3 der, Rosa Luxemburg entlehnte Begriff der „Spontaneität“ und in Kapitel 2.4 die Konzepte „Handeln“ und „Natalität“ erklärt. In Abschnitt 2.5 wird auf den Zusammenhang von „Handeln“, „Gebürtlichkeit“ und „Freiheit“ bei Arendt im Bezug auf ihr Revolutionsideal eingegangen. Daraufhin wird in Kapitel 3 die Arendtsche Bewertung der Amerikanischen und der Französischen Revolution untersucht und insbesondere die Gründe für ihre positive Rezeption der Amerikanischen Revolution herausgearbeitet. Dazu wird auch in Kapitel 4 die Bedeutung der Begriffe „Macht“ und „Autorität“ im Hinblick auf die Gründung der Republik umrissen.

Abschließend wird in Kapitel 6 die von ihr entwickelte Alternative eines partizipativen Rätessystems zur modernen Parteiendemokratie vorgestellt.

Relevant für ein Verständnis des Arendtschen Revolutionsbegriffs und Grundlage der vorliegenden Arbeit sind außer „*Über die Revolution*“ das später erschienene Buch „*Die Ungarische Revolution und der Totalitäre Imperialismus*“ (UngR) und die dem Revolutionsbuch vorangehende Essaysammlung „*Zwischen Vergangenheit und Zukunft*“ (ZVZ), daraus besonders die Kapitel zu „Politik und Freiheit“, „Revolution und Freiheit“ und „Was ist Autorität?“.²

2. Grundlegende Begriffe

2.1 *Geschichtsbegriff und Phänomenologie der Revolution*

Auf der Suche nach einer Lösung der von ihr in „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ konstatierten politischen Fehlentwicklungen der Moderne untersucht sie die Französische und die Amerikanische Revolution, die sie als spezifisch moderne Phänomene versteht (vgl. ÜR: 10 u. ZVZ: 235 ff.). Voraussetzung ist der von ihr angenommene „Traditionsbruch“, da für sie mit dem Totalitarismus und den Verbrechen des Nationalsozialismus der Faden der Tradition unweigerlich gerissen (Ahrens 2005: 177) und das Schreiben der Geschichte als

² In Zitaten habe ich die Schreibweise der neuen deutschen Rechtschreibung angepasst.

Kontinuität nun nicht mehr möglich ist (vgl. Vowinckel 2001: 9). Im Zentrum des Totalitarismusbuchs steht die Aussage, dass die Handlungsmöglichkeiten von Menschen aber auch der Einfluss von Staat auf Politik in totalitären Gesellschaften zerstört sind. Der Ursprung von Totalitarismus ist gesellschaftlich bedingt und ergibt sich aus dem Verschwinden des Politischen als Teilnahme am öffentlichen Leben und der Überhandnahme des Ökonomischen in modernen Massengesellschaften.³ Da Arendt totalitäre Tendenzen auch in modernen Demokratien auf dem Weg in die „Gesellschaft von jobholders“ (Arendt; zit. nach Breier 2002: 76) immanent sieht, untersucht sie Revolutionen im Hinblick auf die Möglichkeit, spontan eine neue gesellschaftliche Ordnung ins Leben zu rufen, in deren Mittelpunkt das gemeinsame Handeln der Bürger steht.

Das von Arendt angestrebte Ziel in „*Über die Revolution*“ ist zu begreifen “was eine Revolution eigentlich ist, was das Phänomen der Revolution einerseits für den Menschen und den Bereich des Politischen besagt, und was es andererseits heißt, in einer Welt zu leben, die aus Revolutionen geboren ist und von Revolutionen dauernd erschüttert wird“ (ÜR: 52ff). „*Über die Revolution*“ ist demgemäß weder als historische Studie über Revolutionen zu begreifen, noch entwirft Hannah Arendt darin eine Theorie der Revolution. Vielmehr ist ihr daran gelegen das „Wesen der Revolution und Prinzipien, die diese leiten“ zu verstehen.

Dazu nähert sie sich dem Phänomen der Revolutionen mittels „fragmentarischer Geschichtsschreibung“ (Benhabib 2006: III) und „historischer Phänomenologie“ (Vowinckel 2001: 293).⁴ Die von ihr angewandte Methode wurde auch als „Perlentaucherei“ oder als „politische Fabel“ beschrieben, da sie am Phänomen der Revolutionen nur die Aspekte untersucht, die ihr politisch interessant erscheinen, andere Faktoren aber völlig außer Acht lässt (vgl. Young-Bruehl 1986: 552).⁵ Angelehnt an den Heideggerschen Begriff des Ereignisses, liegt dieser Methode die Idee zugrunde, dass es möglich ist, die einem Phänomen innewohnende Wahrheit zum Vorschein zu bringen und von geschichtlichen Ereignissen zu einer Bewertung der Gegenwart zu kommen (vgl. Ahrens 2005: 156).⁶

³ Siehe hierzu vertiefend: Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft.

⁴ Arendt selbst beschreibt sich als „eine Art Phänomenologin“, wenngleich „nicht im Sinne Hegels- oder Husserls“ (Young-Bruehl 1986: 552).

⁵ Für ihr Desinteresse an historischen Fakten wurde Arendt vielfach kritisiert. Ihr wurde ungenaues Arbeiten vorgeworfen und ihre Methode wurde als „Wesenshuberei“ abgelehnt (Young-Brühl 1986: 551)

⁶ Obwohl Arendt modernen Geschichtsinterpretationen kritisch gegenübersteht, weist sie darauf hin, dass Revolutionen nur unter Voraussetzung einer linearen Zeitauffassung begriffen werden können, da diese, im Gegensatz zum antiken Geschichtsbild, einen absoluten Neuanfang kennt (vgl. Althaus 2000: 273).

2.2 Kritik an Marx und Hegel

Mit Arendts phänomenologischer Methodik geht eine strikte Ablehnung der Hegelschen Geschichtsphilosophie einher. Die Idee einer geschichtlichen Notwendigkeit, die dem Menschen nur die Rolle des Vollstreckers der Geschichte zuteilt, der durch sein Handeln keinen Einfluss auf das Geschehen nehmen kann, ist mit dem Arendtschen Freiheitsbegriff unvereinbar. Die Auflösung des Widerspruchs von Freiheit und Notwendigkeit bei Hegel stellt für sie das „unerträglichste Paradox des gesamten modernen Denkens“ dar (ÜR: 66). Die unter dem Eindruck der Französischen Revolution entstandene Vorstellung, dass die Geschichte sich selbst von der Notwendigkeit bestimmt vollzieht, habe dazu geführt, dass Revolutionen fast ausschließlich unter geschichtswissenschaftlichen und nicht politikwissenschaftlichen Gesichtspunkten betrachtet wurden. Dies bildet den Kern der Arendtschen Kritik an Marx: Die breite Rezeption der Marxschen Schriften über die Französische Revolution habe dazu geführt, dass die in Arendts Augen erfolgreiche Amerikanische Revolution in den Revolutionsdebatten nicht wahrgenommen wurde und somit „die Idee der Freiheit auf so verhängnisvolle Weise aus dem revolutionären Denken verschwand und die Kategorie der Notwendigkeit sich an ihren Platz setzte“ (ÜR: 65). Mit der Notwendigkeit habe auch die Vorstellung, dass Gewalt und revolutionäre Umwälzung nicht voneinander zu trennen sind, in die Erzählung von Revolutionen Einzug gehalten und Akzeptanz gefunden. Dies habe auch zur Folge gehabt, dass die Revolutionen, welche sich auf die Marxsche Geschichtsphilosophie bezogen, nach dem Schema der Französischen Revolution abliefen und zwangsläufig im Terror endeten. Diese „Kopien“ erscheinen Arendt für ihre Untersuchung nicht interessant, da sich in diesen das Wesen der Revolutionen nicht offenbart. Sie betrachtet die Französische und die Amerikanische Revolution als „Originale“, in denen das Wesentliche der Revolution, der Wunsch nach Freiheit als Handlungsfreiheit, besonders klar zutage tritt.

Zwar trägt Arendt dem Element der „Unaufhaltsamkeit“ und „Unwiderstehlichkeit“ von Revolutionen Rechnung, die die Zeitzeugen wie eine Naturkatastrophe heimsuchen,⁷ wichtiger ist jedoch, dass sie nicht von einer „letztlich geheimnisvollen Kraft“ getrieben werden, sondern, dass es sich bei Revolutionen um „das Ergebnis sehr bestimmter Ereignisse und Taten von Menschen, die man namhaft machen kann“ handelt (ÜR: 327).

⁷ „Die Handelnden und Zuschauer der Französischen Revolution waren [...] nicht nur und vielleicht nicht einmal in erster Linie von der Unumkehrbarkeit [...], sondern vielmehr von der Unwiderstehlichkeit der Bewegung selbst, von der Wahrnehmung, dass der von Menschen losgelassene revolutionäre Sturm mit menschlicher Macht nicht wieder zum Stillstand gebracht werden konnte“ (ZVZ 241 ff.).

2.3 Arendts Rezeption Rosa Luxemburgs: Spontaneität der Revolution

Im Zusammenhang mit der Kritik an marxistischen Revolutionstheorien setzt Arendt sich mit der politischen Theorie Rosa Luxemburgs auseinander, deren Konzept der Spontaneität zu einem der wichtigsten Eckpunkte ihres Revolutionsbegriffs wird.

Arendt sieht in Rosa Luxemburg die einzige Denkerin der Revolution, die das Wesen von Revolutionen wirklich begriffen hat und darum wusste, dass Revolutionen nicht geplant und von Berufsrevolutionären nach Plan durchgeführt werden, sondern plötzlich „spontan ausbrechen“ und „von unten“ (Luxemburg; zit. nach Arendt, MfZ: 71) kommen, wenn die (materiellen oder politischen) Lebensumstände für die Bevölkerung unerträglich geworden sind.⁸ Der Ausschlag für den Ausbruch der Revolution geht demnach von der „Menge“ (ZVZ: 242) aus und nicht von den Revolutionären, die die Menge versuchen zu politisieren, zu organisieren und anzuführen.⁹

Für die Berufsrevolutionäre bedeutet dies, dass „die Organisation der revolutionären Aktion nur in der Revolution selbst erlernt werden kann, so wie man Schwimmen nur im Wasser lernen kann“ (Luxemburg; zit. nach Arendt, MfZ: 71), ein Satz, der auf Arendt, die der Handlung und der Erfahrung immer den Vorzug vor der Theorie gab, zutrifft. Luxemburgs Konzept der Spontaneität von Revolutionen entspricht der Auffassung Arendts, dass es sich bei Revolutionen um „reines Ereignis“ (ÜR: 223) handelt.

Weitere Punkte, die Luxemburg für Arendt vor allen anderen RevolutionstheoretikerInnen auszeichnen, sind ihre Ablehnung von Krieg und Gewalt im Vorfeld oder als politisches Mittel der Revolution und ihr Republikanismus.¹⁰ In Bezug auf Luxemburgs Verständnis von Freiheit hebt sie den ausdrücklichen Vorrang der „politischen“ Freiheit vor der „Gedankenfreiheit“ hervor, was exakt Arendts eigenem Freiheitsbegriff entspricht (MfZ: 70).

⁸ Auch geht Arendt ohnehin davon aus, dass für das Verständnis geschichtlicher Phänomene die jeweilige Vorgeschichte nicht von entscheidender Bedeutung ist, sondern allein der Moment, in dem sich das Ereignis konkret und spontan manifestiert (vgl. Vowinckel 2001: 292).

⁹ Das Verhältnis der Berufsrevolutionäre zur „Menge“, deren Ziele nicht notwendigerweise übereinstimmen, tritt, laut Arendt, in einem Bericht Lord Actons über den Marsch der Frauen auf Versailles klar zutage. Diese hätten „spontan“ gehandelt, ‚als Mütter, deren Kinder in ihren Elendsquartieren Hunger starben‘ und damit hätten sie Motivationen, ‚welche nicht die ihren waren und die sie nicht einmal verstanden‘, Legitimität verliehen und die Revolution letztendlich zum Erfolg geführt (ZVZ: 242).

¹⁰ Auf Arendts Entwurf eines republikanischen Rätessystems wird in Kapitel 6 eingegangen werden.

2.4 Handeln und Natalität

Bereits in der Vita Activa entworfen, nimmt Arendts Handlungsideal eine Schlüsselrolle in „Über die Revolution“ ein, indem sie zum einen „Handeln“ und „Freisein“ gleichsetzt, und zum anderen „Handeln“ als „einen neuen Anfang Machen“ zu einem zentralen Thema ihrer Arbeit macht.

Im Handeln zeige sich laut Arendt die „Sache der Freiheit gegen das Unheil der Zwangsherrschaft“¹¹, wobei der Wunsch nach Freiheit „das Älteste ist und von allem Anfang an [...] das Wesen von Politik bestimmt hat“ (ÜR: 9). Den Ursprung der (handelnden) Freiheit verortet sie in der griechischen Polis. Die Agora als öffentlicher Raum, in dem Freiheit und Gleichheit miteinander einhergehen (da „Freiheit nur unter Gleichen möglich“ sei (VA: 48)¹², stellt für Arendt den „Erscheinungsraum der Freiheit überhaupt“ (ÜR: 159) dar und ist somit der Endzweck ihrer Theorie. Einen solchen Raum der Freiheit zu gründen, in dem Menschen nicht nur die Möglichkeit gegeben ist, „frei zu sein, sondern in Freiheit zu handeln“ (ÜR: 40), war laut Arendt das Ziel aller neuzeitlichen Revolutionen.

Dieser überaus positive Handlungsbegriff ist damit zu erklären, dass Arendt davon überzeugt ist, dass sich der Mensch „sprechend und handelnd [...] in die Welt der Menschen“ einschalte „und diese Einschaltung ist wie eine zweite Geburt“ (VA: 215). Dem liegt der Gedanke zugrunde, dass der Mensch sein Wesen, das „Wer-einer-ist“¹³, nur handelnd „*offenbart*“. Eng verbunden mit dem Handeln ist das Sprechen, da der Mensch sein Handeln nur sprechend erklären kann.

Menschliche Pluralität, verstanden als Anwesenheit vieler Menschen im öffentlichen Raum einerseits und deren Verschiedenheit und Vielfalt andererseits, ist Voraussetzung für das Handeln.¹⁴ Die Verschiedenheit der Menschen drückt sich im Sprechen aus, die Tatsache, dass „nicht *der* Mensch, sondern *die* Menschen die Erde bewohnen und eine Welt zwischen sich errichten“(ÜR: 226). Dabei sind es gerade die Differenzen und Meinungsunterschiede,

¹¹ Hierin zeigt sich auch wieder, unter welchen Vorzeichen Arendt sich bemüht, eine Lösung für die ihrer Meinung nach strukturellen Probleme unseres politischen Systems zu finden, nämlich mit Blick auf die totalitären Gefahren, die sich aus der „jobholder society“ ergeben, in der politisches Handeln nicht mehr stattfindet.

¹² Im Gegensatz zum „Reich der Freiheit“, steht der private Raum als „Reich der Notwendigkeit“, der ganz von Machtverhältnissen durchdrungen ist. Innerhalb von Notwendigkeit und Hierarchie ist keine Freiheit möglich, weshalb weder der Patriarch im häuslichen Bereich, noch der Herrscher frei sein können. Die Gleichheit der Polis basierte laut Arendt, gerade nicht auf der Annahme, alle Menschen seien gleich, sondern auf der Erkenntnis, dass die Menschen von Natur aus nicht gleich sind und dass es somit Institutionen bedarf, in welcher die Menschen als Gleiche erscheinen können, um dort frei zu sein. (Vgl. VA S.48 ff.)

¹³ Siehe dazu vertiefend Vita Activa: 218 ff.

¹⁴ „Sprechend und handelnd unterscheiden Menschen sich aktiv voneinander, anstatt lediglich verschieden zu sein; sie sind die Modi, in denen sich das Menschsein selbst offenbart. **Dieses** aktive In-Erscheinung-Treten eines grundsätzlich einzigartigen Wesens beruht, [...] auf einer Initiative, die er selbst ergreift.“ (VA S.214)

die Arendt als Resultat freier Meinungsbildung positiv bewertet, während die Gleichmacherei des Totalitarismus für sie das Ende des Politischen bedeutet.¹⁵

Nur im Handeln könne der Mensch frei sein, „weil Handeln und *Freisein* dasselbe sind“ (ÜR: 40). Diese Freiheit ist die jedem Menschen innewohnende Fähigkeit, das Kontinuum der Geschichte, wie sie ohne seine Handlung ablaufen würde, zu unterbrechen und einen völlig neuen Anfang zu setzen. Diese Spontaneität im Kantschen Sinn verbindet Arendt mit der Augustinschen Idee des *initium* (vgl. Brunkhorst 1999: 134). „Weil jeder Mensch aufgrund seines Geborenses ein *initium*, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen“ (VA: 215).

¹⁶ Die Eigenschaft, etwas völlig Neues zu beginnen, habe jeder Mensch gleichermaßen aufgrund seiner *Gebürtlichkeit* inne. Insofern werden *Handeln* und *Neu Beginnen* ein und dasselbe; „Handeln als Neuanfang entspricht der Geburt des Jemand, es realisiert in jedem Einzelnen die Tatsache des Geborenses“ (VA: 217). Da jedem Mensch die Fähigkeit, einen neuen Anfang zu machen, zukommt, sind qua Natalität alle Menschen gleichermaßen frei. Dieser angeborenen Gleichheit aller Menschen (die allerdings nicht mit einer naturrechtlich begründeten Gleichheit zu verwechseln ist¹⁷), steht laut Arendt gleichzeitig die Tatsache entgegen, dass die Menschen faktisch nicht als Gleiche geboren werden und eben darum Institutionen bedürfen, innerhalb derer sie sich als Gleiche begegnen können. Freiheit und Gleichheit stellen also nicht wie bei Tocqueville einen Gegensatz dar (vgl. ÜR: 36), sondern ergeben sich gleichermaßen aus dem politischen Handeln in Freiheit.

Die Relevanz des Arendtschen Verständnisses von Geburt/Neuanfang für ihren Revolutionsbegriff zeigt sich, wenn sie davon spricht, dass Revolutionen „die einzigen politischen Ereignisse sind, die uns inmitten der Geschichte direkt und unausweichlich mit einem Neubeginn konfrontieren“ (ÜR: 23), da keine Rebellion, die einfach zur Absetzung einer Regierung führt und schlichtweg kein Ereignis, welches die historische Kontinuität nicht bricht, Revolution genannt werden könne. In diesem Zusammenhang wird auch klar, warum Arendt, die von eben so einem Bruch der Tradition ausgeht, sich gerade mit Revolutionen beschäftigt. Es handelt sich für sie darum, eine Möglichkeit zu einem Neubeginn zu finden. Den Unterschied zum augustinschen Neuanfang legt Arendt selbst dar, wenn sie darauf hinweist, dass für Augustinus ein „Neuanfang nur als außerweltliches Ereignis“, also als Ende

¹⁵ Im Verlust der Vielfalt sieht Arendt denn auch den Tod des öffentlichen Raumes.

¹⁶ Arendt bezieht sich hier auf das Augustinsche Wort: „Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemand gab“ (VA: 215ff.).

¹⁷ Vgl. dazu vertiefend Brunkhorst 1999: 94 ff.

der Welt denkbar gewesen sei. Dadurch wird, insofern dem diesseitigen Geschehen keine Bedeutung beigemessen wird, Politik überflüssig (vgl. ÜR: 32). Andererseits unterstreicht Arendt, dass die Augustinsche Freiheit sich auf die „menschliche Existenz in der Welt“ bezieht (ZVZ: 220), und nicht auf eine innere Form von Freiheit „um den freien Willen oder das in Freiheit vollzogene Denken“ (ÜR: 159).

Handeln und durch das Handeln einen neuen Anfang Setzen ist also einerseits zur Menschwerdung unerlässlich, gleichzeitig manifestiert sich in ihm auch die Freiheit des Menschen. Verwirklicht wird diese Handlungsfreiheit in der Interaktion.¹⁸

Wenn Arendt davon ausgeht, dass also Freiheit und Glück im öffentlichen Sprechen und Handeln liegen, dann bedeutet dies politisches Handeln um der „Lust“ am Handeln willen. Daraus folgt, dass Politik nicht nur ein „notwendiges Übel“ ist, sondern auch, wenn nicht in erster Linie aus Spaß am Handeln betrieben wird, aus dem Glauben daran, auf den Lauf der Welt Einfluss nehmen zu können (Breier 2001: 115). Arendt ist überzeugt, dass sich „dem Menschen, wenn er öffentlich handelt, eine bestimmte Dimension menschlicher Existenz erschließt, die ihm sonst verschlossen bleibt“ (MG: 109) und durch die er erst vollkommenes Glück erfährt. Das ist Arendts Politikideal der Polis und diese „Lust am Handeln“ entdeckt sie in allen neuzeitlichen Revolutionen, aber auch in der Studentenbewegung der 60er Jahre. Dem jungen Marx hält sie, trotz ihrer Ablehnung der Idee einer geschichtlichen Notwendigkeit, den Begriff der „kritisch-revolutionären Tätigkeit“ zugute.¹⁹

Der politische Bereich ist für Hannah Arendt der „einzige Bereich, in dem Menschen wirklich frei sein können“ (ÜR146), weshalb die Gründung und der Schutz eines solchen öffentlichen Raumes der Freiheit als höchstes Ziel der Politik anzusehen seien. Somit wird klar, dass Freiheit bei Arendt nicht als negative Freiheit *von* Politik, sondern als Freiheit *zur* Politik verstanden werden muss.²⁰ Auf diese Unterscheidung und die Implikationen für die Französische und die Amerikanische Revolution wird im nächsten Kapitel eingegangen werden.

¹⁸ „In dem Zusammenhandeln, dem „acting in concert“ [...] realisiert sich die Freiheit des Anfangenkönnens als ein Freisein“ (ZVZ: 224).

¹⁹ „Marx hat sicherlich das Seine getan, um den Armen zu helfen, sich von der Armut zu befreien, aber nicht, als er ihnen erzählte, sie seien die lebendige Verkörperung irgendeiner historischen oder anderen Notwendigkeit, sondern einzig und allein, indem er sie lehrte, Armut nicht als ein Naturphänomen [...], sondern als politisches Phänomen zu verstehen“ (ÜR: 78).

²⁰ „frei ist der Mensch nur, weil und insofern er nicht nur ein Lebewesen, sondern auch ein politisches Wesen ist. Freiheit und Gleichheit beginnen also erst, wo die Lebensinteressen ihre Grenze haben und ihnen Genüge getan ist“ (UngR: 41).

2.5 Freiheit als Ziel der Revolution

Als einzigartig und von zentraler Bedeutung für die modernen Revolutionen sieht Arendt „den Wunsch zu befreien und der Freiheit eine neue Stätte zu gründen“ (ÜR: 42) und unterscheidet somit zwischen „Befreiung“ und „Freiheit“. Im Gegensatz zur Rebellion, die zum Ziel hat, von unrechtmäßiger Herrschaft zu *befreien*, um „alte verbrieftete Rechte“ wieder einzusetzen, zielen Revolutionen „ihrem Wesen nach auf Freiheit“ (ÜR: 37ff.) und enden daher, wenn sie denn erfolgreich sind, in der Gründung der Republik, der einzigen Staatsform, in der die Menschen in Freiheit politisch handeln können. Arendt weist darauf hin, dass alle Revolutionen in ihren Anfängen nach Befreiung von einem, als unrechtmäßig empfundenen Regime gestrebt und somit als Restauration (im ursprünglichen Wortsinn von *revolvere*) begonnen haben. Erst im Laufe der Revolution lernten die Männer, die sich bis dahin keinesfalls als Revolutionäre verstanden, die Freude des In-Freiheit-Handelns kennen. Revolutionen verlaufen dementsprechend nicht nach einem Plan, vielmehr folgen sie, wie auch bei Rosa Luxemburg, spontan aus der Erfahrung des öffentlichen Handelns, wenn die Freiheit ihren „Zauber“ entfaltet (ÜR: 40). So erklärt sich für Arendt der Umschwung von der Forderung nach Wiederherstellung der bürgerlichen Rechte und Freiheiten zu der Erklärung der amerikanischen Revolutionäre, dass die Monarchie „sich als Staatsform für freie Männer nicht eigne“ (ÜR: 230). Die bürgerlichen Freiheiten, die ihrem Wesen nach negative Freiheiten seien, können von jedem rechtsstaatlichen System garantiert werden; selbst der aufgeklärte Absolutismus könne ihren Bürgern das Recht auf „Leben, Freiheit und Eigentum“ (ÜR: 162) zusprechen. Aber nur in der Republik kann der „positive Gehalt dessen, was Freiheit nun wirklich ist“, nämlich die Möglichkeit am öffentlichen Leben teilzuhaben und Politik mit zu gestalten, verwirklicht werden (ÜR: 38). In den Revolutionen der Neuzeit sei es immer um beides gegangen: um Freiheit und Befreiung, da „Befreitsein“ Voraussetzung sei, um in Freiheit handeln zu können.

Die Revolution lasse sich somit in zwei Phasen gliedern, wobei es in der ersten um Befreiung von unrechtmäßiger Herrschaft oder sozialer Not geht, während erst in der zweiten Phase die eigentliche positive Freiheit mit der Gründung eines neuen politischen Gemeinwesens verwirklicht wird. Den Erfolg einer Revolution misst Arendt allein daran, ob an ihrem Ende die Gründung einer freiheitlichen Ordnung steht. Dementsprechend war von den von ihr untersuchten Revolutionen nur die Amerikanische erfolgreich, während die Französische, die gemeinhin als Prototyp der Revolution gilt, keine gewesen sei, da ihr die Gründung einer demokratischen Ordnung nicht gelang.

Obgleich ursprünglich beide Revolutionen öffentliche Freiheit zum Ziel hatten, gelang es allein der Amerikanischen Revolution, das langfristige Ziel, die „Gründung der Freiheit“ zu verwirklichen, während die Französische Revolution an der sozialen Frage scheiterte.²¹

3. Freiheit in der Französischen und der Amerikanischen Revolution

3.1 Die Französische Revolution und die soziale Frage

Arendts Politikideal basiert auf der Agora, als dem Ort, an dem die Menschen als Freie und Gleiche miteinander interagieren. Dies impliziert eine strikte Trennung des Privaten und des Öffentlichen. Freiheit könne es nur im öffentlichen Bereich geben, da der private Bereich ganz von der Notwendigkeit durchdrungen sei. Soziale Belange seien somit keine politischen Probleme und können auch politisch nicht gelöst werden sondern nur administrativ.

Das Dilemma der Französischen Revolution habe darin gelegen, dass das eigentliche Ziel der Revolution, die Gründung der Republik im Verfassungsakt von der krassen Massenarmut in den Hintergrund gedrängt wurde. So wurde die „Lösung der Sozialen Frage“ zum obersten Ziel der Revolution erklärt (ZVZ: 242). Die Revolution, die als Befreiungskampf gegen das überkommene Ancien Régime begonnen hatte, wurde zum Kampf gegen die Massenarmut. Die „Volkswohlfahrt“ trat an die Stelle der öffentlichen Freiheit (ÜR: 94): „Mit der Armut in ihrer konkreten Massenhaftigkeit erschien die Notwendigkeit auf dem Schauplatz der Politik; sie entmachtete die Macht des alten Regimes, wie sie die werdende Macht der jungen Republik im Keim erstickte, weil sich herausstellte, dass man die Freiheit der Notwendigkeit opfern musste. Wo immer die Lebensnotwendigkeiten sich in ihrer elementar zwingenden Gewalt zur Geltung bringen, ist es um die Freiheit einer von Menschen erstellten Welt geschehen“ (ÜR: 75).

Den „Wendepunkt“ der Französischen Revolution (ÜR: 95) datiert Arendt auf den Anfang der Jakobinerherrschaft, da diese für politische Systeme kein Interesse aufgebracht hätten, wie sich am Ausspruch Robespierres „La République? La Monarchie? Je connais que la question sociale!“ zeige (ÜR: 69). Im Gegensatz zu der Amerikanischen Revolution, in welcher alle gleichermaßen für politische Teilhabe kämpfen mussten, hätten die Männer der Französischen

²¹ Gottsegen hebt hervor, dass Arendt so das Handlungsideal der Vita Activa, das auf individuelle Verwirklichung zielt und der Sorge um politische Stabilität, die zwischen Vergangenheit und Zukunft dominiert miteinander verbindet, indem sie einerseits eine Revolution danach beurteilt, inwiefern sie im revolutionären Handeln öffentliches Glück verwirklicht wird und inwiefern es außerdem gelingt, ein stabiles politisches System zu etablieren (Gottsegen 1994: 125).

Revolution sich explizit mit dem Volk solidarisieren müssen, ab dem Moment, an dem sich das Ziel von der Freiheit auf die Abschaffung des Elends verschob, von welchem sie selbst nicht betroffen waren (ÜR 94). Somit waren sie schnell in der gleichen Lage wie das Ancien Régime, da sie nicht zum Volk gehörten und von diesem auch nicht demokratisch legitimiert waren (ÜR: 93). So konnte es der verfassungsgebenden Versammlung auch nicht gelingen, eine Verfassung im Namen des Volkes zu erlassen, da sie dazu nicht befähigt war und auch nicht sein konnte, weil die politischen Institutionen fehlten, die eine Wahl möglich gemacht hätten. Der Mangel einer legitimen verfassungsgebenden Versammlung sei das „große Verhängnis der Französischen Revolution“ gewesen (ÜR: 214). Aus dieser Not heraus griffen die französischen Revolutionäre auf die Rousseausche *volonté générale* zurück, die sie im Sinne eines geeinten Volkswillens interpretierten, der im Gegensatz zum *Konsent* nicht erst im politischen Prozess durch Meinungsaustausch gebildet werden muss, sondern „ungebrochen einer und in sich unteilbar ist“ (ÜR: 96).

Weil das Volk als ein Körper vorgestellt wurde, dem *ein* allgemeiner Wille im Sinne der „*opinion publique*“ unterstellt wurde, konnte die Pluralität an Menschen und Meinungen, die Arendt als für die Republik unabdingbar sieht, ausgeblendet werden. Da es im Wesen der öffentlichen Meinung läge, dass sie an keine politischen Institutionen gebunden werden könne, die Kontinuität garantieren können, habe auch die Frage nach der Staatsform und der Verfassung an Wichtigkeit verloren. In den Anfängen der Französischen Revolution erkennt Arendt noch die gleiche Begeisterung für die republikanische Staatsform, die sie als charakteristisch für die Amerikanische Revolution betrachtet. Sie glaubt jedoch, dass die Männer der Revolution, als sie mit der konkreten Massenarmut der Bevölkerung konfrontiert sahen von „maßlosem Mitleid“ (ÜR: 117) überwältigt wurden, so dass ihnen die Befreiung des Volkes von der Armut als dringlichste Aufgabe der Revolution erschienen sei. *Mitleid* wurde daraufhin zur obersten politischen Tugend erklärt. Dabei ist Mitleid für Arendt ein apolitisches Gefühl, da im leidenschaftlichen Mitleiden der Mensch distanzlos ist zu der Person, mit welcher er leidet. In eben diesem menschlichen Zwischenraum, dem „*inter-est*“ (ÜR: 110) könne Politik aber nur stattfinden.

Als politisches Pendant zum Mitleid sieht sie die Solidarität, in der eine Person vernunftgeleitet eine dauerhafte Partnerschaft mit der unterdrückten Gruppe organisiert (ÜR: 112). Mitleid basiere im Gegensatz zur Solidarität, die auf Vernunft gegründet sei, auf Leidenschaft. Da wirkliches Mitleid aber immer nur im Bezug auf das Leiden einer bestimmten Person empfunden werden könne, sei im Mitleiden mit einem Kollektiv das Mitgefühl „depersonalisiert“ (ÜR: 108). Das Volk – „*les malheureux*“ – sei qua seines

Leidens für tugendhaft erklärt worden und die Tatsache, dass „die Tugend“ in der Politik absolut gesetzt und über die Gesetze gestellt wurde, habe dem Terror der Jakobiner den Weg gebnet: „Mit diesem nackten Elend, so musste es scheinen, konnte nur die nackte Gewalt fertig werden“ (ÜR:116).

Der Rousseausche Allgemeinwille diene auch dazu, das Einzelinteresse (*volonté de tous*) dem gemeinsamen Interesse entgegenzustellen, in Form des „inneren Feindes“. So konnte jeder Bürger des Verrats und der Heuchelei angeklagt werden, wodurch der Terror der revolutionären Regierung gerechtfertigt wurde, ein Muster, das sich durch alle späteren Revolutionen, die die Abschaffung des Elends zum Ziel hatten, gezogen habe: „Wo immer man Tugend aus dem Mitleid abgeleitet hat, haben sich Grausamkeiten ergeben, die es unschwer mit den grausamsten Gewaltherrschaften der Geschichte aufnehmen können“ (ÜR: 114).

Einen weiteren Grund dafür sieht Arendt darin, die zentralen Tätigkeiten der Politik, die Diskussionen, Debatten, das Überzeugen, nicht zum Leiden und auch nicht zum Mitleiden passen, welches nach unmittelbarer Reaktion verlangt: „zum Handeln mit den Mitteln der Gewalt“ (ÜR: 110).

Da in der Französischen Revolution die Notwendigkeit an die Stelle der Freiheit rückte, habe sie den Grundstein für nahezu alle folgenden Revolutionen gelegt, die sich von nun an nicht mehr der Institutionalisierung von Freiheit, sondern der Abschaffung von Armut verschrieben. Dies stellt für Arendt einen fatalen Einfall des Gesellschaftlichen in das Politische dar: „Das erste Anzeichen des Untergangs ist da, wenn diejenigen, die neu an die Macht gekommen sind, zu vergessen beginnen, dass Ziel und Ende der Revolution einzig die Freiheit ist. Der Anfang vom Ende der Französischen Revolution war gekommen, als alle Beteiligten plötzlich übereinstimmend der Meinung waren, dass das Ziel der Revolution das ‚Glück des Volkes‘ sei“ (ZVZ: 245). Im Gegensatz zu Marx, der den Grund für das Scheitern der Französischen Revolution darin sieht, dass es ihr nicht gelang, der Massenarmut Herr zu werden, sieht Arendt schon allein im Aufkommen der „sozialen Frage“ das Schicksal der Revolution besiegelt.²² „Wo immer die Lebensnotwendigkeiten sich in ihrer elementaren zwingenden Gewalt zur Geltung bringen, ist es um die Freiheit einer von Menschen erstellten Welt geschehen“ (ÜR: 75).

²² Während Hannah Arendt Marx einerseits zugute hält, dass er Elend als Folge von Unterdrückung geschildert habe, überwiegt jedoch ihre Kritik, durch die Marxsche Theorie sei den Waren und der Gesellschaft ein unverhältnismäßig hoher Platz in der Politik zugewiesen worden, was letztendlich zu einer „Vergesellschaftung der Menschheit“ geführt habe: „So meint man heute nicht mehr, es sei die Aufgabe der Revolution die Menschen von der Unterdrückung ihrer Mitmenschen zu befreien, geschweige denn den Erscheinungsraum der Freiheit neu zu gründen, sondern die Revolution sei nur dazu da, den gesellschaftlichen Lebensprozess in seiner vollen Produktivität loszulassen, damit schließlich ein Strom des Überflusses die ganze Erde überflute“ (ÜR:79 ff.).

Dabei ist Arendt davon überzeugt, dass Armut mittels Politik nicht abgeschafft werden kann, da „jenseits aller Zweifel bewiesen“ sei, dass „jeder Versuch die soziale Frage mit politischen Mitteln zu lösen in den Terror führt und dass es der Terror ist, der die Revolutionen in ihren Untergang schickt“ (ZVZ: 249). Dahingegen lasse sich das Armutsproblem allein durch technischen Fortschritt, sozusagen „politisch neutral“, lösen und sei somit letztendlich eine Verwaltungsfrage.²³ Für dieses Desinteresse an sozialen Fragen wurde Arendt mitunter am schärfsten kritisiert. So beurteilt Seyla Benhabib die Arendtsche Trennung zwischen Ökonomie und Politik als „zwecklos und unplausibel“, da es im Bereich der Notwendigkeit keinen herrschaftsfreien Raum gäbe (was Arendt nicht bezweifelt) und die Frage, warum mit dem rasanten Zuwachs technischen Wissens bei nie dagewesener Güterproduktion die faktischen Ungleichheitsverhältnisse weiter bestehen, politischer denn je sei (Benhabib 2006: 151 ff.). Wenngleich klar wird, dass sich dieses Urteil Arendts aus ihrer Methode ergibt, nur die für sie wesentlichen Elemente zu betrachten, im Falle der Revolutionen, die Verwirklichung der politischen Freiheit, stellt sich dennoch die Frage, ob ihre Gegnerschaft zur Marxschen Theorie in diesem Fall nicht dazu führt, dass sie der Freiheit von Not als Voraussetzung für politische Freiheit zu wenig Bedeutung beimisst (vgl. Ahrens 152 ff.). Zwar bewertet sie den Wunsch zur Emanzipation von der reinen Notwendigkeit sowohl in *„Zwischen Vergangenheit und Zukunft“*, als auch in *„Über die Revolution“* durchaus positiv,²⁴ führt diesen positiven Aspekt aber nicht weiter aus und bietet auch an keinem Punkt eine Perspektive für die Verwirklichung politischer Freiheit in einem armen Land.

So sieht es Hannah Arendt als äußerst tragisch, dass die Französische Revolution für fast²⁵ alle folgenden Revolutionen zum Rollenvorbild avancierte, während die in ihren Augen viel bedeutendere Amerikanische Revolution, in der politischen Theorie, sowie in der revolutionären Praxis kaum Aufmerksamkeit fand. Die Idee der geschichtlichen Notwendigkeit habe dazu geführt, dass die russischen Revolutionäre ihr Verhalten gezielt auf die Geschehnisse der Französischen Revolution abgestimmt hätten, da sie der Meinung waren, es handle sich dabei um den unveränderlichen Ablauf einer Revolution. Daher seien sie zwangsläufig davon ausgegangen, dass es in jeder Revolution Verräter geben muss und hätten sich sogar selber des Verrats bezichtigen lassen, „weil sie wussten, dass eine

²³ **Dabei sei die Frage**, ob es sich um ein politisches oder ein soziales Problem handle, aber häufig selbst ein politisches Problem (vgl. Benhabib 2006: 248).

²⁴ „Die Menschheit hat immer gewusst, dass es zwei Aspekte der Freiheit gibt, einen negativen, nämlich frei zu sein vom Zwang durch andere und einen positiven, nämlich frei zu sein im Handeln. [...] Ferner ist stets mehr oder weniger verstanden worden, dass beide miteinander verbunden sind, dass niemand zur Tat frei sein kann, der nicht frei von Zwang ist“ (ZVZ: 239ff.).

²⁵ Außer der Ungarischen Revolution, die für Hannah Arendt mit der Amerikanischen Revolution die einzige war, die politische Freiheit zum Ziel hatte und in der soziale Verhältnisse keine Rolle gespielt haben.

Revolution die eigenen Kinder frisst“ (ÜR: 71). Dass die russischen Revolutionäre die Revolution wie eine Zweitaufführung der Französischen Revolution nachgespielt hätten, sieht Arendt als Konsequenz der Marxschen Theorie und der Tatsache, dass man sich statt mit Politik mit Geschichtswissenschaft befasst habe, wobei die Französische Revolution als Ideologie fungierte (vgl. ÜR: 70).

Dabei sei gerade mit der Französischen Revolution der Versuch, die Menschen mittels der Revolution von Armut zu befreien, gescheitert und habe statt zur Verwirklichung von Freiheit in den Terror geführt. „Aufgrund des Verlaufs der Französischen Revolution wurde ein für allemal festgeschrieben, dass der Sieg über die Armut eine Voraussetzung für die Gründung der Freiheit ist“ (ZVZ: 244). Doch lasse Armut sich nicht durch die gleichen Mittel überwinden wie Zwangsherrschaft. In der Französischen Revolution sei die Armut der Massen von den Revolutionären zunächst instrumentalisiert worden, während später mit Gewalt gegen die Notwendigkeit vorgegangen worden sei (vgl. ZVZ: 244), was dazu geführt habe dass „die Gewalt selbst sich der Notwendigkeit anglich und den politischen Bereich zerstörte – d.h. den einzigen Bereich, in dem Menschen wirklich frei sein könne“ (ÜR: 146). Ebenso wie die Französische Revolution seien auch alle anderen Revolutionen gescheitert, die die Lösung der „sozialen Frage“ dem Erlass einer Verfassung, die die bürgerlichen Rechte garantiert, voranstellten (vgl. ÜR: 142).²⁶

3.2 Die Amerikanische Revolution – die Gründung der Freiheit

Während die Französische Revolution fehlschlug und in den Terror mündete, sei in Amerika mit dem Verfassungsakt die Gründung der Freiheit gelungen. Dafür macht Arendt drei Ursachen aus: Zum einen sei es das Glück der Amerikanischen Revolution gewesen, dass sie nicht mit der für Europa charakteristischen Massenarmut konfrontiert war, wodurch sich die „soziale Frage“ in der Amerikanischen Revolution schlichtweg nicht gestellt habe.²⁷

Zum anderen hätten die Männer der Amerikanischen Revolution aufgrund der politischen Organisation in den Kolonien schon über konkrete Erfahrung im Bereich der öffentlichen

²⁶ Im Hinblick auf die Schaffung eines Rechtsstaats und die Verfassungsgebung recurriert Arendt auf Kant, der „eine vollkommen gerechte, bürgerliche Verfassung“ als „höchste Aufgabe für die Natur der Menschengattung“ sieht. Die „Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft“ (Kant 1784: 39) einen zentralen Punkt ihrer Revolutionsbetrachtungen dar.

²⁷ In Bezug auf diese Aussage wird Arendt unter anderem von Seyla Benhabib scharf kritisiert, da Arendt das Thema Sklaverei in Amerika genauso wenig problematisiert wie bei ihrer Betrachtung der griechischen Polis (vgl. Benhabib 2006: 252).

Angelegenheiten verfügt. Während die französischen Revolutionäre nur einen theoretischen Begriff von öffentlicher Freiheit haben konnten, hatten die Männer der Amerikanischen Revolution bereits aus der Praxis der *townhall-meetings* mit ihrer „Vielfalt von Beratungen, Debatten und Beschlüssen“ (ÜR: 154) eine Vorstellung von „öffentlichem Glück“, dem befriedigenden Gefühl am öffentlichen Leben teilzuhaben, gesehen zu werden, eine Komponente von Glück, die nur im politischen Handeln erfahren werden kann (vgl. ÜR: 152). Aufgrund dieser Erfahrung hatten sie auch ein Verständnis von Öffentlichkeit, in dem Pluralität und Meinungsvielfalt als Bereicherung galt, im Gegensatz zu Frankreich, wo der geeinte Volkswille dem Willen des Königs entsprach (vgl. Barley 1990: 118).

Schließlich sei es auch das Glück der Revolution gewesen, dass sie nicht gegen eine absolute, sondern gegen eine konstitutionelle Monarchie kämpfte, weshalb niemals versucht worden sei, Macht und Gesetz aus dem gleichen Ursprung – dem Volkswillen – zu gewinnen. Der Republik sollte ein juristisches Dokument zugrunde gelegt werden, welches die „Quelle der Gesetze“ darstellt und die Stabilität des neuen politischen Gebildes garantieren sollte (vgl. ÜR: 204). Der Verfassungsakt, welcher auf den Befreiungskampf folgte und für Arendt den eigentlichen „revolutionären“ Akt darstellt, bildete den Höhepunkt und gleichzeitig das Ende der Revolution und sei darum keinesfalls als Ergebnis der Konterrevolution zu bewerten (vgl. ÜR: 185).²⁸

Dass das Ziel der Revolution die politische Freiheit sei, sei ab dem Zeitpunkt, an dem die Amerikaner sich von der Monarchie lossagten, nie in Frage gestellt worden und Arendt sieht es als einzigartig für alle Revolutionen, dass in der Amerikanischen Revolution der Erlass einer Verfassung „als wichtigste und bedeutungsvollste aller revolutionären Tätigkeiten empfunden“ worden sei (ÜR: 206).²⁹ Einmalig in der Verfassungshistorie habe ein Volk sich selbst eine Verfassung gegeben und so einen authentischen Gründungsakt, eine *constitutio libertatis*, vollzogen. Entscheidend ist dabei für Arendt, dass die amerikanische Verfassung nicht bloß von der Bevölkerung durch Abstimmung angenommen wurde, sondern „Abschnitt für Abschnitt und bis in alle Details in den *townhall-meetings* (wie im Falle der ursprünglichen Verfassung, den sogenannten *Articles of Confederacy*) oder später (im Falle

²⁸ In der amerikanischen Revolution habe so eine zweifache Gründung stattgefunden, da sich dort zum einen ein Volk eine Verfassung gab und sich dabei zum anderen als Nation konstituierte (vgl. ÜR: 273).

²⁹ Den entscheidenden Aspekt der Unabhängigkeitserklärung sieht Arendt nicht in den ihr zugrunde liegenden theoretischen Prämissen, sondern in der Begründung für die Zurückweisung der Monarchie. Diese habe mit der seit der Antike geläufigen Unterscheidung zwischen Rechtsstaat und Tyrannis gebrochen und die Monarchie per se zur Tyrannis erklärt, da sie ihren Bürgern die Teilhabe an öffentlicher Macht verwehrt. So wurden aus den bürgerlichen Rechten politische Rechte (vgl. ÜR 167).

der Verfassung der Vereinigten Staaten) in den Länderparlamenten diskutiert wurden“ (ÜR: 188). Und dies sei nur aus dem Grund geschehen, „weil man sich darum einig war, dass es sich darum handelte, dass das Volk der Regierung eine Verfassung gebe’, nicht aber darum, dass die Regierung dem Volke eine solche zuteil werden lassen sollte“ (ÜR: 188). Durch die Organisation der *townships* verfügte die junge Republik bereits über grundlegende politische Institutionen, die die Wahl von Repräsentanten ermöglichten. Für diese wiederum war die Aussage, dass „alle Macht beim Volke liegt“ keine „Fiktion“ und „das Volk für sie nichts Absolutes [...], sondern eine gegenwärtige Realität. Das Volk war für sie eine in Organisationen und Institutionen zusammengefasste Menge von Menschen, die gewöhnt war, ihre Macht gemäß bestimmten Regeln und im Rahmen von Gesetzen auszuüben“ (ÜR: 215). So sei es einmalig gelungen auf der Grundlage „gemeinsamer Beratung“, „wechselseitiger Verpflichtungen und Versprechen“ einen Staat zu gründen (ÜR: 275).³⁰

Auf den Entstehungsprozess führt Arendt die Autorität zurück, die einer Verfassung zugesprochen wird.

4. Macht und Autorität

Anhand des Beispiels der europäischen Nationen nach dem Ersten Weltkrieg führt Arendt aus, wie unbedeutend der Inhalt einer Verfassung für ihre Autorität ist. John Adams zitierend sieht sie die Verfassung als „a standard, a pillar, and a bond when it is understood, approved and beloved. But without this intelligence and attachment, it might as well be a kite or balloon, flying in the air“ (ÜR 190). Die amerikanische Verfassung bezieht ihre Legitimität demgemäß aus dem Arendts Meinung nach hoch demokratischen Gründungsprozess, im Laufe dessen sich die Amerikaner als Nation konstituierten und sich eine Verfassung gaben. Dass das „Verfassungsfieber“ in den 13 Ländern in die Gründung eines föderativen Systems mündete, welches nicht danach trachtete, die Macht der Republiken einzuschränken und Macht zu zentralisieren, führt Arendt auf die bessere „Einsicht“ der Amerikaner in das „Wesen der Macht und der Machtgründung“ zurück (ÜR 194).

Zwar sei die Frage nach der Begrenzung von Macht bei der Gründung eines Rechtsstaats von Bedeutung gewesen, aber das viel wesentlichere Problem habe darin gelegen, legitime Macht zu schaffen. Die Herausforderung der Amerikanischen Revolution habe demnach nicht

³⁰Aus diesem Grund sieht Arendt in der Amerikanischen Revolution „einen jener seltenen geschichtlichen Augenblicke [...], in denen die Macht des Handelns so groß und rein zutage tritt, dass sie imstande ist, sich ihr eigenes Monument zu errichten“ (ÜR: 168).

darin bestanden, Macht zu verringern, sondern, im Gegenteil, Macht zu etablieren.³¹ So interpretiert Arendt Montesquieus Satz „le pouvoir arrête le pouvoir“, indem sie den Akzent nicht auf die Teilung von Macht legt, sondern auf die Schaffung einer Macht, die stark genug ist erstere in Schranken zu halten, um so ein „Machtsystem“ zu konstituieren, in dem politische Freiheit auch tatsächlich gelebt werden kann. Die Montesquieusche Theorie der Gewaltenteilung liest Arendt direkt im Hinblick auf die Realisierung öffentlicher Freiheit, wodurch Montesquieu für sie zum wichtigsten Revolutionstheoretiker wird.

Der Arendtsche Machtbegriff geht davon aus, dass Macht nicht etwas ist, was eine Person oder eine Institution innehat, sondern etwas, was – wie Freiheit – zwischen Menschen entsteht, wenn sie handeln (vgl. Canovan 1992: 208). Sie steht nicht im Gegensatz zur Freiheit. So wurde mit der Amerikanischen Verfassung die in der Revolution entstandene Macht gefestigt und in Institutionen verankert.

Die französische Revolutionsregierung, welche aus dem Absolutismus hervorging, habe dagegen das Wesen von Macht verkannt und sie mit der Gewalt des Volkes verwechselt, der sie wiederum mit Gewalt begegnete.³² Gewalt zählt aber für Arendt nicht zu den politischen Phänomenen, da in ihr sowohl das Sprechen als auch der Raum zwischenmenschlichen Handelns als zentrale Kategorien von Politik wegfallen. So stellt die Französische Revolution für sie einen Gegenbeweis zu der Annahme dar, dass „Gewalt als Geburtshelferin der Geschichte“ eine positive Funktion zukommen kann, da Gewalt keine Macht und somit keine legitime Herrschaft begründen könne.³³ Die Bundesregierung Amerikas habe somit gerade durch den Verzicht auf Souveränität Macht gewonnen, im Gegensatz zu Frankreich, wo die Regierung durch ihren Allmachtsanspruch ihre Legitimität und Autorität einbüßte.

Obgleich Arendt in Revolutionen die Möglichkeit zum Bruch mit der Vergangenheit und zum völligen Neuanfang sieht, verortet sie dennoch ihre Ursachen im geschichtlichen Kontext. So nennt sie den vollständigen Legitimitätsverlust des herrschenden Regimes als eine notwendige Voraussetzung für alle Revolutionen. Des Weiteren beeinflussen auch die vorangehende Herrschaftsform und Tradition den Verlauf der Revolution und das Bewusstsein der Revolutionäre. Darum sei es den amerikanischen Revolutionären, welche auf

³¹ „Das Problem nach der Unabhängigkeitserklärung war wahrlich nicht, wie Macht begrenzt, sondern wie Macht etabliert werden könne; es handelte sich ja nicht darum, eine bestehende Regierung in ihre Grenzen zu weisen, sondern einen neuen Staat zu gründen“ (ÜR 191).

³² „Gerade Macht hatte in Frankreich niemand“ (ÜR 233).

³³ Im Zusammenhang mit ihrem Verständnis von Macht kritisiert Arendt erneut die Rolle, die Berufsrevolutionäre bislang in Revolutionen spielten. Auch aufgrund ihrer Überzeugung von einem vorgezeichneten Ablauf von Revolutionen, seien sie oft nicht in der Lage zu erkennen, wann „die Macht auf der Straße liegt“ (ÜR: 59). Aufgrund mangelnder Einsicht in das „Wesen von Macht“ setzten sie zumeist Macht und Gewalt gleich. Dabei sei es gerade die Aufgabe der Revolutionäre zu „wissen, wann die Macht auf der Straße liegt und wann sie sie aufheben können“ (MG: 111). Den Männern der Amerikanischen Revolution sei dies gelungen.

eine rechtsstaatliche Tradition zurückgreifen konnten auch selbstverständlich gewesen, Macht (Volk) und Autorität (Gesetz) nicht in der gleichen Quelle zu verorten: „Der Ort der Macht wurde ins Volk verlegt, aber die Quelle aller Gesetze sollte die Verfassung werden“ (ÜR: 204). Die Differenzierung zwischen „*pouvoir constituant*“ und „*pouvoir constitué*“ blieb bestehen, da die Verfassung, einmal geschaffen, bindend war (ÜR: 211). In Frankreich wurde der Volkswille zum Ursprung von Recht und Macht zugleich erklärt, was ganz der absolutistischen Tradition entsprach.

Die Revolutionäre beider Länder sahen sich mit der Frage nach einer höheren Autorität außerhalb des Politischen konfrontiert, nach einem religiösen Bezug, der ihre neue Ordnung legitimierte und ihre Kontinuität garantierte. Dies führte in der Französischen Revolution zu der „Vergöttlichung des Volkes“ einerseits und zu Robespierres Versuch, einen neuen Kult „des Höchsten Wesens“ andererseits einzuführen (ÜR: 209).

In der Amerikanischen Verfassung komme der Wunsch nach einer höhergestellten legitimierenden Quelle in dem Bezug auf „die Naturgesetze *und den* Gott der Natur“ (ÜR: 239, Hervorhebung im Original), sowie in dem Satz „We hold these truths to be self-evident“ zum Ausdruck, den Arendt für paradox hält, da er impliziert, dass man sich „auf etwas Absolutes *geeinig*“ habe (ÜR: 248, Hervorhebung im Original). Diese Rückbezüge auf eine außerhalb des politischen Bereichs liegende Macht stellen für Arendt despotische Einbrüche in die neue freiheitliche Ordnung dar, da „man eine transzendente Autorität nur für Gesetze braucht, die als Gebote den „blinden“ Gehorsam fordern, der unabhängig ist von Zustimmung oder wechselseitigen Abmachungen, nicht aber für Gesetze überhaupt“ (ÜR: 245).

Denn genau darin identifiziert Arendt das bewundernswerte Novum des amerikanischen „Gesellschaftsvertrags“, dessen Ursprung sie auf den Mayflower-Pakt zurückführt. In diesem Bund entdeckt Arendt einen wahrhaften „Akt des Sich-Aneinanderbindens“ (ÜR: 221), ein Versprechen, das gegenseitige Verpflichtungen beinhaltet³⁴ und in seinem Prinzip herrschaftsverneinend ist. Beim Mayflower-Pakt habe es sich um „reines Ereignis“ gehandelt, dem keine theoretischen Überlegungen zugrunde lagen, sondern bei dem Menschen spontan interagierten und ein neues Gemeinwesen gründeten (ÜR: 223). Aus dem Akt der Neugründung allein leite sich die ganze Autorität des neu entstandenen Staates ab. Der

³⁴ Auch hier wird der Einfluss Kants auf das Arentsche Denken ersichtlich. So heißt es in „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“: „bis endlich einmal, teils durch die bestmögliche Anordnung der bürgerlichen Verfassung innerlich, teils durch eine gemeinschaftliche Verabredung und Gesetzgebung äußerlich, ein Zustand errichtet wird, der, einem bürgerlichen gemeinen Wesen ähnlich, [...], sich selbst erhalten kann“ (Kant 1784: 43).

Verfassung komme dabei religiöse Bedeutung im ursprünglichen Wortsinn von *religiare* als Rückbezug auf einen Anfang zu (ÜR: 255).

Insofern bewertet Arendt den Bezug auf Gott in der Amerikanischen Verfassung im Grunde genommen als bedauerliches „Missverständnis“ (Ahrens 2001: 170), da die Verfassung, die all ihre Legitimität aus der Gründung schöpfte, dieser Rechtfertigung nicht bedurfte.³⁵

Der auf dem Gründungsakt beruhende Autoritätsbegriff der amerikanischen Gründer war einschlägig geprägt durch das Konzept von Autorität im antiken Rom. Autorität im Römischen Reich bezog sich auf die Gründung Roms und gründete auf der Achtung vor der „ungeheuren, nahezu übermenschlichen und daher immer schon legendären Anstrengung, die Grundlagen zu schaffen, die Fundamente zu legen, für alle Ewigkeit zu gründen“ (ZVZ: 187). Die Errungenschaften der Gründung zu „bewahren und vermehren“ (augere) waren demzufolge das primäre Ziel von Politik (Ebd.). Das römische *auctoritas in senatu* und *potestas in populo* diente den amerikanischen Gründern als Vorbild. In Amerika verkörpere jedoch nicht der Senat Autorität, sondern der Oberste Gerichtshof, der weder Macht noch Gewalt innehatte und reproduzierte sie durch die kontinuierliche Interpretation der Verfassung als eine Art permanente Neugründung (vgl. ÜR: 258).

Das römische (und somit auch das amerikanische) Prinzip von aus der Gründung sich herleitender Autorität, die sich zugleich auf Tradition beruft und neue Tradition schafft, beinhaltet bereits die Grundlagen für Kontinuität und Stabilität der neuen Gemeinschaft und begegnet so den in jedem Neuanfang immanenten Risiken. Es trägt der Schwierigkeit Rechnung einen Staat zu schaffen, der aus dem „Geist des Neuen“ entstanden ist, aber zugleich von Dauer sein soll, also revolutionäre und konservierende Elemente miteinander in Einklang bringen muss (ÜR: 261).

5. Institutionalisierung der Freiheit

Obgleich Arendt große Bewunderung für die Amerikanische Revolution aufbringt, bewertet sie ihr Ergebnis ambivalent. Während die „*founding fathers*“ darauf bedacht waren, allen relevanten, politischen Faktoren Rechnung zu tragen und sie in adäquaten Institutionen zu

³⁵ Ahrens weist darauf hin, dass Arendt die Bedeutung der religiösen Komponente für die Amerikanische Revolution von der Hand weisen musste, da sie Religion allgemein keine Relevanz für Politik zuspricht (vgl. Ahrens 2005: 174). Einschränkend hält sie den Amerikanischen Revolutionären zugute, dass ihr Rekurs auf Gott „politisch klug“ gewesen sei, da sie nicht wissen konnten, ob ihr Werk Bestand haben werde und es schien, dass es „der Hölle auch in Amerika bedurfte“ (ÜR: 246).

verankern,³⁶ scheiterten sie an der Aufgabe auch den „Geist der Revolution“ zu bewahren (ÜR: 299). Ihr Dilemma war, dass die Revolution einerseits die Gründung der Freiheit zum Ziel habe (was im Falle der Amerikanischen Revolution auch gelungen sei), andererseits diese erste Gründung die Revolution beenden und „weiteres Neubeginnen erübrigen soll“ (Ebd.).

Den amerikanischen Revolutionären stellte sich die Problematik, inwiefern ihr Werk für kommende Generationen verbindlich sein sollte. Dies implizierte unter anderem die Frage, ob Verfassungsänderungen möglich sein sollten, oder – wie Jefferson es sich ausmalte – nach einer Möglichkeit den „Gesamtprozess des revolutionären Handelns“ zu wiederholen. (ÜR: 301). Die gleiche Sorge, dass das Ende der Revolution auch das Ende der öffentlichen Freiheit zugunsten der bürgerlichen Freiheit mit sich bringe, habe auch in anderen Revolutionen eine Rolle gespielt und Lenin und Trotzki schließlich dazu veranlasst, die „permanente Revolution“ zu erklären.³⁷

Den amerikanischen Gründungsvätern sei jedoch die Bedeutung der *townships* entgangen, als Orte, an denen echtes politisches Handeln bislang stattgefunden hatte. Arendt spricht ihnen einen hohen Anteil am Erfolg der Amerikanischen Revolution zu. Die Stadtversammlungen wurden jedoch nicht in das neue System integriert, was zur Folge hatte, dass nach der Gründung der Freiheit dieser nun kein Raum zur Verfügung stand, „in dem diese Freiheit nun auch wirklich ausgeübt werden konnte“ (ÜR: 302).

Der Verlust der revolutionären Prinzipien habe eine Akzentverlagerung von der öffentlichen auf die private Freiheit mit sich gebracht und damit einhergehend die Verdrängung des Politischen durch das Gesellschaftliche, die sie in allen modernen Demokratien konstatiert.

Arendts Lesart der jüngeren amerikanischen Geschichte, in der ihrer Ansicht nach Individualismus und Materialismus so überhand genommen haben, dass die Republik in ihrer Existenz gefährdet sei, verdeutlicht ihre Abgrenzung zum Liberalismus, der das Private vor dem Politischen begünstige.³⁸

Während einerseits zu den wesentlichen Punkten, in denen Arendt sich auf Tocquevilles Bewertungen der amerikanischen Gesellschaft und der Französischen Revolution bezieht, die

³⁶ Dabei sieht Arendt insbesondere den Obersten Gerichtshof und den Senat als konservierende Institutionen (vgl. ÜR: 260).

³⁷ Die Idee einer Revolution in Permanenz, in der es keinen rechtlichen Rahmen gibt, um die bürgerlichen Freiheiten zu schützen und wie in der Französischen Revolution „alles erlaubt“ ist, was „der Revolution nützt“ (ÜR: 127) lehnt Arendt zutiefst ab.

³⁸ Vergleiche dazu vertiefend: Villa, Dana R.: Arendt und Tocqueville: Öffentliche Freiheit, Pluralität und die Voraussetzungen der Freiheit und Jaeggi, Rahel: Öffentliches Glück und politische Freiheit: Hannah Arendt Kritik des liberalen Individualismus, in: Die Entdeckung der Freiheit. Amerika im Denken Hannah Arendts.

positive Heraushebung der *townships*, die Betonung der individuellen Freiheit und die Ablehnung der öffentlichen Meinung als unvereinbar mit dem Pluralismus an Meinungen auffallen, ist die Verwirklichung der individuellen Freiheit noch enger mit der Idee *öffentlichen* Glücks verwoben. Dabei stellt politische Teilhabe bei Arendt einen Wert an sich dar, da sich nur in ihr Freiheit verwirklicht. Freiheit, die aus der Verfolgung des *eigenen* Glücks und der Befriedigung der *eigenen* Bedürfnisse erwächst, kann es demnach bei Arendt gar nicht geben.³⁹ Was Tocqueville unter Bedürfnissen versteht, wären bei Arendt lediglich unpolitische „Interessen“. Sie unterscheidet zwischen Interessen und Meinungen, welche in einem Prozess freier Meinungsbildung und freien Austauschs mündiger Bürger *gebildet* werden.⁴⁰ Wie Tocqueville spricht Arendt jedem Menschen ein „desire to excel“ zu, wobei die „Leidenschaft sich auszuzeichnen“ ihrer Meinung nach nicht Ungleichheit begründet, sondern die geburtsbedingte Gleichheit durch die Teilnahme eines jeden am politischen Gemeinwesen ergänzt.⁴¹

Den liberalen Parteiendemokratien, die dem Großteil ihrer Bürger politisches Handeln versagen, stellt Arendt ein politisches System entgegen, das ihrer Meinung nach in der Lage ist, politische Freiheit zu generieren und welches sie in Ansätzen in allen modernen Revolutionen zu entdecken glaubt.

6. Räte als Alternative eines politischen Systems öffentlicher Freiheit

Die *townhall-meetings* der amerikanischen Kolonien waren für Arendt Räume politischen Handelns, in denen jeder Bürger die Möglichkeit hatte, die öffentlichen Angelegenheiten mit zu gestalten. Ihre Bedeutung für die Republik sei auch Jefferson bewusst geworden, als er forderte: „Divide the counties into wards.“ Von den *townhall-meetings* zieht sie die Parallele zu den Räten der europäischen Revolutionen, welche immer dann entstanden seien, wenn „das Volk [...] die Chance hat seinem politischen Menschenverstand zu folgen, ohne von einer Partei am Gängelband geführt oder von einer Regierung gelenkt zu werden“ (UngR: 39).⁴²

³⁹ Villa bezeichnet den Arendtschen Ansatz darum als „*öffentlich gestimmten Individualismus*“ (vgl. Villa 2003: 224, **Hervorhebung im Original**).

⁴⁰ Im Gegensatz zu Interessen können Meinungen „sinngemäß niemals die Meinungen von Gruppen, sondern immer nur von Einzelnen sein, sofern sie sich ‚ihrer Vernunft in Freiheit und ohne die Hitze der Leidenschaft‘, welches das Interesse oder auch das bloße ‚Gefühl‘ entfacht, bedienen. [...] Meinungen entstehen nur, wo Menschen frei miteinander Verkehr pflegen und das Recht haben, ihre Ansicht öffentlich kundzutun“ (ÜR: 292).

⁴¹ Als einziges Recht fordert Arendt darum für jeden Menschen „das Recht Rechte zu haben“, im Sinne eines Rechts auf Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft (vgl. Brunkhorst 1999: 98).

⁴² „Man kann spontane Rätebildungen in allen Revolutionen nachweisen, in der Französischen Revolution, bei Jefferson in der Amerikanischen Revolution, in der französischen Kommune von 1870, in der Russischen Revolution, im Zuge der Revolutionen in Deutschland und Österreich am Ende des Ersten Weltkrieges,

Das Augenmerk richtet Arendt dabei insbesondere auf ihren herrschaftsnegierenden, freiheitlichen Charakter der Räte sowie die Spontaneität ihrer Entstehung, die sie – ebenso wie Rosa Luxemburg – als Zeichen ihrer Authentizität wertet.⁴³ Das ihnen inhärente Prinzip politischen Handelns entspringe „aus der Erfahrung des Miteinander-Handelns und aus dem Mitbestimmen-Wollen“ und stellt für Arendt den Ansatz einer partizipativen Demokratie dar, die ihrem Politikideal entspricht (MG: 131).

Gleichzeitig betont sie den affirmativen Bezug, den jeder Bürger zum räterepublikanischen Gemeinwesen hat, wodurch diesem ein hohes Maß an Legitimität und Autorität zukommt. Dies wiederum garantiert die Stabilität des neuen politischen Gebildes. Räte sind für Arendt „nicht weniger als eine neue, aus der bestehenden Republik entwickelte Staatsform. Wenn der Endzweck der Revolution die *constitutio libertatis* ist, [...] dann sind diese Elementarrepubliken oder Räte, in deren Rahmen jedermann von seiner Freiheit Gebrauch machen kann und also in einem positiven Sinne frei ist, im Grunde der große Endzweck der Republik selbst“ (ÜR: 326).

Gerade die Räte haben Arendt zufolge in Revolutionen gegen Chaos und Anarchie gewirkt, da sie sich immer als die politischen Organe begriffen hätten, auf denen der neue Staat basieren sollte und sich daher immer mit dem Aufbau der neuen Ordnung, der Schaffung von Institutionen und der Information der Bürger befasst hätten.⁴⁴

Allerdings unterscheidet Arendt zwischen revolutionären Räten und Arbeiterräten. Dabei schätzt sie nur Erstere als eigentlich politische Organe ein; letztere bewegen sich, indem sie wirtschaftliche Funktionen wahrnehmen, im apolitischen Bereich der Notwendigkeit. Arendt sieht in einer föderalen Räterepublik „die einzige Alternative zu dem Parteiensystem [...] d.h. die einzige Alternative einer demokratischen Regierung in der Moderne“ (UngR: 42). Eine Spezifizierung, wie ein solches Rätssystem genau funktionieren könnte, nimmt Arendt explizit nicht vor, da sie davon ausgeht, dass „politischen Erfahrungen“ „theoretischen Überlegungen“ immer vorzuziehen sind (UngR: 47).

Mit der Idee einer „radikaldemokratischen (Selbst-)Regierungsform“ (Marchart 2006: S.35) geht die Idee einer politischen Elite bzw. eines neuen Politikertypus einher, der durch politische Qualitäten wie „Integrität“, „Mut“ und „Urteilkraft“ (ÜR: 353) überzeugen muss.

schließlich in der Ungarischen Revolution; und zwar entstanden sie nirgends auf Grund einer bewussten revolutionären Tradition oder Theorie, sondern völlig spontan, jedes Mal als hätte es so etwas nie gegeben. Also: das Rätssystem scheint wirklich im Wesen des Handelns zu liegen“ (MG: 132).

⁴³ „Hier haben wir es wirklich mit einer Spontaneität zu tun, die unmittelbar aus dem Handeln selbst stammt und weder von einem außerhalb des Handelns liegenden Interesse noch von einer von außen herangetragenem Theorie bestimmt ist.“ (UngR: 43)

⁴⁴ Die Gefahr, die das Rätssystem dadurch für die Parteienregierungen darstellt, sei von diesen auch seit jeher erkannt worden und habe zur Folge gehabt, dass die Räte in jeder Revolution zerstört wurden.

Arendts Vorschlag, dass in dieser Form der Demokratie allgemeine Wahlen letztlich nicht mehr nötig seien, da sich nur diejenigen politisch engagieren sollen, denen die öffentliche Angelegenheit auch wirklich am Herzen liegt, bezeichnet Wolfgang Heuer zu Recht als „demokratiethoretisch höchst problematisch“ (Heuer 2003: 42), er erschließt sich aber aus dem Arendtschen Politikverständnis, dessen zentraler Gedanke schließlich ist, dass politische Teilhabe eine wesentliche Bedingung menschlichen Glücks ist.

Alle Elemente des Arendtschen Revolutionsbegriffs kommen in Arendts Essay zur Ungarischen Revolution zur Geltung: Machtzerfall des herrschenden Regimes als Voraussetzung für die Revolution, Spontaneität, Streben nach Freiheit und Befreiung, gemeinsames Handeln, Gewaltlosigkeit, Ideologiefreiheit und der Anspruch die gewonnene Freiheit zu erhalten und zu institutionalisieren. „Was die Revolution vorwärtstrieb, war nichts als die elementare Kraft, entsprungen aus dem Zusammenhandeln eines ganzen Volkes, dass so genau wusste, was es wollte [...]: Die russischen Truppen sollten das Land verlassen und freie Wahlen sollten stattfinden, um die neue Regierung zu bilden. Hier ging es nicht mehr darum zu debattieren, wie man es mit den verschiedenen Freiheiten, [...] halten sollte, sondern einzig darum, eine Freiheit, die bereits vollendete Tatsache war, zu stabilisieren und die für sie geeigneten Institutionen zu finden“ (UngR: 37). Obwohl die Ungarische Revolution von der russischen Armee niedergeschlagen wurde, handelt es sich bei ihr in Arendts Augen um die einzig erfolgreiche Revolution neben der Amerikanischen, da „nie zuvor eine Revolution ihre Ziele so schnell und so gründlich und mit so wenig Blutvergießen erreicht hat“ (Ebd.).

Besonders wertvoll stuft Arendt diese Erfahrung im Hinblick auf eine mögliche Rätedemokratie ein, da die Ungarische Revolution nicht nur „das Prinzip des Rätessystems überhaupt hervorgebracht“ habe, sondern „einen großen Bereich seiner Verwirklichungsmöglichkeiten im Einzelnen und Konkreten abgeschritten und die Richtungen gewiesen, in der es sich entfalten kann“ (UngR: 46).

7. Fazit

Ziel der vorgelegten Arbeit war es den Arendtschen Revolutionsbegriff nachzuvollziehen. Dazu wurde zunächst ihr Geschichtsbegriff und die von ihr angewandte Methode erläutert und darauffolgend ihre Kritik an der Geschichtsphilosophie Marx und Hegels herausgearbeitet. Daraufhin wurden die grundlegenden Begriffe „Spontaneität“, „Handeln“ und „Natalität“ umrissen und in Zusammenhang mit Arendts Freiheitsbegriff gestellt. Im Anschluss daran wurden die Hauptthesen des Arendtschen Vergleichs der Amerikanischen und der Französischen Revolution dargelegt. Im Zusammenhang mit der Möglichkeit zur politischen Neugründung wurden die Arendtschen Begriffe „Macht“ und „Autorität“ vorgestellt und ihre Kritik an der nachrevolutionären, amerikanischen Entwicklung aufgezeigt. Schließlich wurde auf die, von Arendt aufgezeigte Alternative einer rätedemokratischen Republik eingegangen.

Während Arendt in der „Vita Activa“ die Frage nach der Zukunft menschlicher Freiheit nach der Erfahrung des Totalitarismus mit ihrem Konzept von Handeln und Sprechen im öffentlichen Raum beantwortet, schlägt sie in „Über die Revolution“ den Bogen von der individuellen Möglichkeit zur Verwirklichung von Freiheit zur Schaffung eines politischen Systems, welches in der Lage ist Freiheit zu garantieren.

Dazu betrachtet sie Revolutionen als Phänomene, deren treibende Kraft ein freiheitlicher Geist, der Wunsch nach Befreiung einerseits und der Wille, die gewonnene Freiheit dauerhaft zu befestigen, andererseits ist. Demzufolge gliedert sie Revolutionen in zwei Phasen: Die Befreiung von einem verhassten Regime und darauf folgend die Verfassungsgebung.

Im Hinblick auf die erste Phase der Befreiung Revolutionen bezieht Arendt ihre zentralen Kategorien aus Rosa Luxemburgs Konzept von Spontaneität und dem Augustinschen Neuanfang. Unter Ablehnung geschichtsdeterministischer Theorien, die von einer Notwendigkeit oder einem vorgezeichneten Ablauf von Revolutionen ausgehen und die menschliche Handlungsfreiheit negieren, betont sie die jeder Handlung inhärente Möglichkeit, einen neuen Anfang zu machen.

Im Zentrum des Buches steht jedoch die Frage, inwiefern es Revolutionen bislang gelungen ist, nach dem Umsturz erstens einen Raum zu schaffen, in dem alle Bürger gleichermaßen an den öffentlichen Angelegenheiten teilhaben und zweitens eine freiheitliche Ordnung in Form eines republikanischen Rechtsstaats auch tatsächlich zu etablieren, die über stabile demokratische Institutionen verfügt.

Der Vergleich der Amerikanischen und der Französischen Revolution bildet die Hauptargumentationslinie Arendts für eine Bewertung moderner Revolutionen und ihrer Kapazität, ein freiheitliches Gemeinwesen zu etablieren. Arendt kommt dabei zu dem Ergebnis, dass die Französische Revolution an dieser Aufgabe genauso gescheitert ist wie alle anderen Revolutionen, die die Überwindung von Armut zur Voraussetzung für die Konstitution eines Rechtsstaats machten. Der Amerikanischen Revolution hingegen sei die Gründung der Republik gelungen, was sie vor allen anderen Revolutionen auszeichnet, jedoch ging der „Geist“ der Revolution verloren, da die Räume, in denen positive Freiheit gelebt wurde, die *townships*, nicht in der Verfassung verankert wurden. Somit wurde den Folgegenerationen die Möglichkeit genommen, „öffentliches Glück“ in gleicher Weise zu erfahren, wie es den *founding fathers* vergönnt war.

Auf der Suche nach einem Ausweg aus dem Dilemma, wie der „Geist des Neubeginns“ so institutionalisiert werden kann, dass er weder die gewonnene Freiheit wieder zerstören kann noch zu einem leeren Ritual verkümmert, entdeckt Arendt im Räte-System das Potential einer Staatsform, die allen Bürgern die Möglichkeit zur politischen Partizipation bietet. Das Räte-System sei eine Alternative zum demokratischen Parteiensystem, welches diese Option nur einer kleinen Politikerelite vorbehält.

Der Arendtsche Republikanismus gründet auf zwei Säulen: Erstens ihrem Konzept von Pluralismus und freier Meinungsbildung, sowie der Annahme, dass nur derjenige glücklich ist, der politisch handeln und Einfluss nehmen kann. Die republikanischen Bürger, die Arendt sich vorstellt, bilden zusammen das römische *populo*. Sie sind die Träger staatlicher Macht. Den Gefahren, die sich aus der Anteilnahme aller an der politischen Macht ergeben, stellt Arendt zweitens den Rechtsstaat entgegen, der machtfreie Autorität innehat – *auctoritas in senatu*.

Das optimistische Fazit, das Arendt aus ihrer Betrachtung zieht, ist, dass die Fähigkeit zum Neuanfang als menschliche Anlage zu jeder Zeit einen spontanen Neuanfang als Neugründung einer politischen Gemeinschaft ermöglicht und dass weiterhin Menschen in der Lage sind, einen Bund zu schließen aufgrund von Diskussion, Beratung und wohl abgewägten Entscheidungen.

Literatur

Ahrens, Stefan: Die Gründung der Freiheit. Hannah Arendts politisches Denken über die Legitimität demokratischer Ordnungen, Frankfurt / Main 2005.

Althaus, Claudia: Erfahrung denken. Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur Politischen Theorie, Göttingen 2000.

Amiel, Anne: La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement, Paris 2001.

Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Frankfurt/ Main 1958 [1951].

Arendt, Hannah: Menschen in Finsternen Zeiten, München 1989 [1955].

Arendt, Hannah: Die Ungarische Revolution und der Totalitäre Imperialismus, München 1958.

Arendt, Hannah: Vita Activa oder Vom Tätigen Leben, München 2007 [1958].

Arendt, Hannah: Über die Revolution, München 1963.

Arendt, Hannah: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken, München 1994 [1968].

Arendt, Hannah: Macht und Gewalt, München 1970.

Barley, Delbert: Hannah Arendt. Einführung in ihr Werk, München 1990.

Benhabib, Seyla: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, Frankfurt/ Main 2006.

Breier, Karl-Heinz: Hannah Arendt zur Einführung, Hamburg 2001.

Brunkhorst, Hauke: Hannah Arendt, München 1999.

Canovan, Margaret: Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought, Cambridge 1992.

Gottsegen, Michael G.: The political Thought of Hannah Arendt, New York 1994.

Heuer, Wolfgang: Von Augustinus zu den „Founding Fathers“. Die Entdeckung des republikanischen Erbes in der europäischen Krise, in: Probst, Lothar/ Thaa, Winfried (Hg.): Die Entdeckung der Freiheit. Amerika im Denken Hannah Arendts, Berlin 2003.

Jaeggi, Rahel: Öffentliches Glück und politische Freiheit: Hannah Arendts Kritik des liberalen Individualismus, in: Probst, Lothar/ Thaa, Winfried (Hg.): Die Entdeckung der Freiheit. Amerika im Denken Hannah Arendts, Berlin 2003.

Kant, Immanuel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Frankfurt/ Main 1985 [1784].

Marchart, Oliver: Die Welt und die Revolution, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, September 2006, S. 33 - 48.

Villa, Dana R.: Arendt und Tocqueville: Öffentliche Freiheit, Pluralität und die Voraussetzung der Freiheit, in: Probst, Lothar/ Thaa, Winfried (Hg.): Die Entdeckung der Freiheit. Amerika im Denken Hannah Arendts, Berlin 2003.

Vowinckel, Anette: Geschichtsbegriff und Historisches Denken bei Hannah Arendt, Wien 2001.

Young-Bruehl, Elisabeth: Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit, Frankfurt / Main 1986.