

6. Über die Revolution

6.1 Für die Sache der Freiheit, gegen das Unheil jeglicher Zwangsherrschaft

Handeln heißt für Arendt Neu-beginnen-Können. Jeder Mensch ist nicht nur ein Neuanfang durch seine Geburt; er ist auch mit der Fähigkeit ausgestattet, eine Kausalkette zu unterbrechen. Dieser Gedanke drückt Arendts Radikalität und politischen Optimismus aus. Das politische Handeln, das zum Ziel gelangt ist, findet in der Verfassungsgebung seinen Höhepunkt. Die einzigen politischen Ereignisse, die uns mit einem Neubeginn konfrontieren, sind Revolutionen. Darunter versteht Arendt keine gewaltigen Umstürze, vielmehr freiheitliche Formen politischen Handelns, die von einer Pluralität von Handelnden ausgehen.

Für ihr Interesse an Revolutionen lassen sich auch biografische Motive finden. Ihre Mutter Martha war, wie später sie selbst, eine glühende Verehrerin Rosa Luxemburgs. Sie unterstützte die Spartakisten, als deren Aufstand in der ersten Woche des Jahres 1919 zu einem Generalstreik führte. Als Elfjährige wurde Arendt, wie sie berichtet, von ihrer Mutter zu einer Königsberger Diskussionsgruppe mitgenommen, »als die Nachricht aus Berlin kam, daß dort ein Aufstand stattgefunden hatte«. Als sie durch die Straßen liefen, rief die Mutter ihrer Tochter zu: »Paß auf, das ist ein historischer Augenblick.«¹ Während die Elfjährige mit dem Versuch eines politischen Neubeginns konfrontiert war, kämpfte ihr späterer Mann Heinrich Blücher, zwanzigjährig, als Spartakist. Blücher schloss sich am Ende des Krieges den Soldatenräten an. 1918 trat er in die von Karl Liebknecht und Rosa Luxemburg gegründete KPD ein. Er war mit dem Luxemburg-Anhänger Heinrich Brandler befreundet, der bald von der moskautreuen bolschewisierten Partei ausgeschlossen wurde. Brandler gründete die Kommunistische Partei-Opposition (KPO), der Blücher beitrat. 1933 ging Brandler nach Paris und lernte 1936 Arendt kennen. Nicht nur das Buch über den Totalitarismus, auch *Über die Revolution*, besonders ihre Ausführungen zu den Räten, dürften von seinen Erfahrungen beeinflusst sein.

¹ Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt a.M. 1991, S. 66.

Arendts besonderes Interesse für Revolutionen erklärt sich aus den von ihr in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* und in *Vita activa* identifizierten Fehlentwicklungen moderner Massengesellschaften, in denen ihrer Ansicht nach das Politische zugunsten des Gesellschaftlichen und Ökonomischen an Bedeutung verliert. Im Anschluss an ihre Studie *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* und im Bewusstsein der weltpolitischen Lage rückt Arendt zwei Fragen in den Mittelpunkt ihres Denkens: Wie kann nach der Katastrophe ein Neuanfang gelingen? Welche Regierungsform eignet sich am besten, der totalitären Versuchung zu widerstehen? Die Herausforderung für Arendt bestand darin, eine Antwort auf diese Fragen vor dem Hintergrund der sich verschärfenden Konflikte im Zuge der Blockbildung und des Kalten Krieges zu finden und aufzuzeigen, was bei revolutionären Umbrüchen stets auf dem Spiel steht. Es war die Revolution 1956 in Ungarn, die nachhaltig ihr Denken prägte, aber insbesondere die Bedrohung einer »totalen Vernichtung durch einen etwa ausbrechenden Krieg« wie auch »die Hoffnung auf eine Emanzipation der gesamten Menschheit durch Revolution. [...] Und in einer solchen über die ganze Erde sich erstreckenden Situation« gäbe es, so Arendts vorläufige Antwort, »nichts mehr, wofür es sich zu kämpfen lohnte, als das, was das Älteste ist und von allem Anfang an jedenfalls im Abendland das eigentliche Wesen von Politik bestimmt hat – nämlich die Sache der Freiheit gegen das Unheil der Zwangsherrschaft jeglicher Art« (ÜR: 12f.).

6.2 Hannah Arendt und Rosa Luxemburg

Das Buch *Über die Revolution*, das unter dem Titel *On Revolution* 1963 etwa zeitgleich mit *Eichmann in Jerusalem* (1965) in Amerika erschien, kann als Wiederentdeckung des Republikanismus² gelesen werden. Arendt stellt sich darin quer zu den klassischen marxistischen, leninistischen oder trotzkistischen Revolutionstheorien und zu der bis heute populären Deutung der Amerikanischen Revolution, die in der liberalen Theorie John Lockes das eigentliche revolutionäre Ereignis sieht und nicht im revolutionären Akt der Gründung, der über Freiheit und Nicht-Freiheit entscheidet. Lockes Gemeinwesen beruht vorrangig auf dem Schutz persönlicher Rechte und der Gewährleistung von individuellem Handlungsspielraum. Alle Institutionen und Gesetze der Republik sind Arendt zufolge jedoch hinfällig, wenn sie nicht weiterhin vom revolutionären Geist als dem Geist des Handelns erfüllt werden.

Wie Rosa Luxemburg, mit der Arendt sich Anfang der 1960er-Jahre intensiv beschäftigte, fürchtete Arendt »eine deformierte Revolution mehr als eine erfolglose«

2 Thorsten Thiel, Christian Volk: Republikanismus des Dissenses, in: Die Aktualität des Republikanismus, hg. von Thorsten Thiel, Christian Volk, Baden-Baden 2016, S. 345–369.

(Young-Bruehl 1991: 545). Wie Luxemburg glaubte Arendt nicht an einen Sieg der Revolution, »an dem die breite Masse keinen Anteil und kein Mitspracherecht hatte« (ebd.: 546):

Haben die Ereignisse ihr nicht recht gegeben? Ist die Geschichte der Sowjetunion nicht ein einziger langer Beweis für die schrecklichen Gefahren von »deformierten Revolutionen«? Hat nicht der »moralische Zusammenbruch«, den sie vorhersah – ohne freilich die Errichtung eines Verbrecherstaates unter Stalin zu ahnen –, der Sache der Revolution, wie sie sie auffasste, mehr geschadet »als jede nur erdenkliche Niederlage« [...] Hatte sie nicht recht mit dem Urteil, daß Lenin »völlig Irrtum war über die von ihm angewandten Mittel«, und daß die einzige Rettung in der »Schule des öffentlichen Lebens selber lag, in der unumschränktesten, breitesten Demokratie und öffentlichen Meinungsäußerung«, dass der Terror jedermann »moralisiere« und alles zerstöre? (Arendt, zit. n. Young-Bruehl 1991: 546).

Arendt teilte vor allem Luxemburgs Haltung zur »republikanischen Frage«, die sie am entschiedensten von vielen Marxisten trennte:

In dieser Hinsicht stand sie völlig allein, genauso allein, wenn auch weniger pronomiert, wie in ihrer Betonung, dass Freiheit, nicht nur Gedankenfreiheit, sondern politische Freiheit, unter allen Umständen garantiert werden müsse (ebd: 546).

Arendt sah in Luxemburgs Bruch mit grundlegenden marxistischen Positionen und ihrem Verständnis von Politik als Freiheit wie in ihrer republikanischen Haltung eine »Konsequenz ihrer Ablehnung der ökonomischen Dialektik Marxens«. »In Hannah Arendts Augen war der Republikanismus ein Ideal, das alle marxistischen Visionen sowohl des Kapitalismus als auch des Sozialismus transzendierte« (ebd.: 546), bemerkt ihre Biografin Elisabeth Young-Bruehl. Nur eine Republik, so Arendts Schlussfolgerung, kann die Freiheit schützen. Den Hauptgedanken des Buches fasste 1963 der Rezensent und Historiker Hans Kohn für die Leser:innen der *New York Times Book Review* zusammen: »In der heutigen Welt dreht sich der Kampf nicht um ökonomische Systeme, sondern um Freiheit und autoritäre Strukturen³ – ein Gedanke von großer Aktualität. *Über die Revolution* wurde Ende der 1960er-Jahre viel von Studierenden in Amerika gelesen, besonders in der Anfangszeit der Studierendenbewegung in Berkeley. Sie interessierten sich für das, was Arendt »partizipatorische Demokratie« und was Rudi Dutschke »Basisdemokratie« nannte.

3 Hans Kohn: The Search for Freedom is not Enough, *New York Times Book Review*, 14.04.1963. Zit. nach E. Young-Bruehl, Hannah Arendt, S. 549.

6.3 Die Linke: Arendts Revolutionsbegriff ist konservativ

Akademische Kritiker:innen bezeichneten Arendts Methode als idealistisch oder als »Wesenshuberei« (essenzialistisch) und stellten diese ebenso in Frage, wie die eher empirisch orientierten Sozialwissenschaftler:innen und Historiker:innen, für die stellvertretend Eric Hobsbawms Kritik stehen mag. Es gebe »praktisch keinen Punkt, an dem Hannah Arendts Darstellung [...] die wirklichen historischen Phänomene berührt, die sie zu beschreiben vorgibt«⁴. Chalmers Johnson, Politikwissenschaftler und Verfasser des Buches *Revolutionary Change* (1966), kritisierte »die extreme Ungenauigkeit von Arendts Idee der Freiheit«, die dazu diene, »Revolutionen zu definieren« (Young-Bruehl 1991: 553). »Ihre Behauptung«, so fasst Young-Bruehl die Kritik zusammen, »dass eine Revolution im Wesentlichen durch eine Rebellion und dann durch einen Gründungsakt zugunsten der Bewahrung von Freiheit gekennzeichnet sei, wurde als idealistisch, metaphysisch, anti-sozialistisch, antiprogressiv und antimarxistisch bezeichnet« (ebd: 553). Neben der Annahme Arendts, dass die Amerikanische Revolution tatsächlich eine Revolution gewesen sei, und ihrer Vernachlässigung marxistischer Kategorien konzentrierte sich die Kritik auf ihre »Unterscheidung zwischen ökonomischen und politischen Problemen« (ebd.: 550), eine Kritik, die im Zuge der Protestbewegung 1968 von Teilen der Linken übernommen wurde.

In marxistischen Kreisen sah man in ihr eine neoaristotelische Konservative und die Geliebte des NS-Philosophen Heidegger. Während Arendts Ansehen an amerikanischen Universitäten stieg, wurde sie gleichzeitig aus dem öffentlichen Diskurs verdrängt. Jürgen Habermas las sie als altmodische Neoaristotelikerin, als eine nostalgische Anhängerin der Polis. Ihr Begriff von Revolution als Suche nach Freiheit sei einseitig und konservativ, weil er gesellschaftliche Emanzipation nicht berücksichtige. Seine Kritik galt unter anderem Arendts Betrachtung der beiden großen Revolutionen. Die Autorin löse »den Zusammenhang auf, der die Revolutionen der Neuzeit« zu dem mache, was sie seien: »die systematische Beziehung zwischen politischen Umwälzungen und der Emanzipation gesellschaftlicher Klassen«. Arendt erkläre das, was sie »karikativ herablassend« »die soziale Frage« nenne, zum »Kriterium der Verunreinigung eines rein politischen Vorgangs«; kurz, »politische Fragen« dürften mit »sozialökonomischen nicht vermengt werden«. Arendt orientiere sich an Aristoteles und erfinde, um uns zu überzeugen, »ihre Geschichte von den beiden Revolutionen: einer guten und einer bösen Revolution«⁵. Damit eröffnete Habermas die bis heute anhaltende Diskussion. Der Vorwurf: Die Bedingung der Freiheit, das Soziale, sehe Arendt als Bedrohung der politischen Freiheit.

4 Eric J. Hobsbawm: Hannah Arendt. Über die Revolution, in: Adalbert Reif (Hg.): Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk, Wien 1979, S. 263–271, hier S. 270.

5 Jürgen Habermas: Philosoph-politische Profile, Frankfurt a.M. 1981, S. 224.

6.4 Freiheit und Ordnung

Arendt ging es weniger um einen Vergleich zwischen einer »guten« und »bösen« Revolution. Vielmehr fokussierte sie sich auf Phänomene der Konstituierung eines politischen Raums als Ort der Freiheit wie auf die Menschenleben aufs Spiel setzenden Missbräuche der Ideen von Freiheit und Gleichheit. Die Philosophin thematisierte politisches Handeln in *Über die Revolution* zunächst als ein revolutionäres, gegen freiheitseinschränkende Institutionen gerichtetes Konzept. Seitdem gilt sie als »unerschrockene Radikaldemokratin« (Habermas 1981: 236), die Freiheit als seltenes Ereignis bestimme, das mit revolutionärem Handeln entstehe und dann wieder verschwinde. Arendt reduziere damit Politik, so die Kritik, auf das Ereignis der Freiheit. Politik liege für Arendt einzig darin, einen Anfang zu setzen und »tendiere letztlich zur permanenten Revolution«⁶. Der irische Philosoph und Politikwissenschaftler Philip Pettit liest Arendt, wie Habermas, als Vertreterin einer radikalen und direkten Demokratietheorie.⁷ Demgegenüber möchte ich deutlich machen, dass Politik für Arendt vorzugsweise der Institutionalisierung des Rechts bedarf.⁸ Wer sich allein auf Arendts Handlungs- und Machtbegriff fokussiert und die Momente des Bewahrens ausblendet, die im Begriff der revolutionären Gründung gefunden werden können, verfehlt den Sinn ihrer politischen Theorie.

Wie Freiheit entsteht und lebendig gehalten werden kann, steht in *Über die Revolution* im Zentrum ihres Denkens. Diesen Geist glaubt sie in der Möglichkeit, etwas neu zu beginnen, im gemeinsamen Handeln der Menschen, zu erkennen. Arendt sympathisierte mit der radikaldemokratischen Studentenbewegung der späten 1960er-Jahre und begeisterte sich für die Geschichte der Arbeiterbewegung und der revolutionären Räterepubliken. So stellte sie in *Vita activa* fest: »In der Geschichte der Revolutionen von 1948 bis 1956 [...] hat die europäische Arbeiterklasse eines der glorreichsten und vielleicht das einzige Kapitel geschrieben, das zu einer Hoffnung auf eine erwachende politische Produktivität der abendländischen Völker berechtigt« (VA: 210). Freiheit ist für Arendt eine Ausnahmehrscheinung, »die nur sehr selten – in Revolutionen- und Krisenzeiten – zum direkten Zweck politischen Handelns« (ZVZ: 201) werde. Diese Glücksfälle der Geschichte seien entscheidend, weil in ihnen der Sinn von Politik vor uns zutage trete und als Inspiration und Auftrag in der Geschichte fortwirke. Die nur für einen flüchtigen Moment bestehenden Räte der Pariser Commune 1848, die russischen Arbeiter- und Soldatenräte 1917 und der Novemberrevolution 1918 oder die ungarischen Räte 1956 seien »Inseln

6 Katrin Meyer: Hannah Arendt auf der Suche nach der Freiheit jenseits der Souveränität, in: Regine Munz (Hg.): *Philosophinnen des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2004, S. 159–180.

7 T. Thiel, C. Volk: Die Aktualität des Republikanismus, S. 316.

8 Vgl. Jürgen Förster: *Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns. Zur institutionellen Verfassung der Freiheit im politischen Denken Hannah Arendts*, Würzburg 2009.

in einem Meer der Notwendigkeiten oder von Ozeanen in der Wüste zufälliger Willkür« (ÜR: 411). Die ungarisch-jüdische Philosophin Ágnes Heller, die 1986 auf den Hannah-Arendt-Lehrstuhl an der Fakultät für Philosophie der New School for Social Research in New York berufen wurde, erlebte die Revolution 1956 in Ungarn. Sie berichtet in ihrer Biografie:

In diesen berauschenenden Tagen schlug [...] das Herz des ganzen Volkes im gleichen Takt. Alle freuten sich, frei atmen zu können. Man konnte irgendwo eine Zigarettenschachtel liegen lassen – man fand sie am nächsten Tag an derselben Stelle wieder, niemand rührte die Sachen des anderen an. [...] Diese winzigen, aber umso tieferen moralischen Gesten zeigten, daß die gemeinsame Sache – wenigstens für kurze Zeit – Erhabenheit verleiht. Jeder begriff: Wir sind nicht Objekt, wir sind Subjekt des Handelns. Diese Tage waren unser Werk, wir praktizierten unsere eigene Freiheit. Es entstanden Revolutionskomitees und Arbeiterräte; auch in den Krankenhäusern. »Eine dem Parlament verantwortliche ungarische Regierung!« Formulierungen wie 1848. Aber auch: »Selbstverwaltung« oder Arbeiterräte. [...] Dennoch würde ich die Revolution nicht eindeutig sozialistisch nennen, denn im wesentlichen ging es um die Ausübung der verschiedensten Formen von Freiheit. Die Phantasie der Leute war in Gang gekommen, jede Minute ersann sie eine neue Institution. Das nenne ich einen »republikanischen Augenblick«. Die Menschen nehmen ihr Schicksal selbst in die Hand und niemand riß sich um die Macht. [...] Es wurde gestreikt. Aber man stand friedlich vor den Geschäften an, niemand stahl oder betrog, obwohl die Gefängnisse leer waren. Es war eine Freiheit ohne Anarchie.⁹

Ungarn 1956 scheint ein solcher Glücksfall gewesen zu sein. Es gab aber auch Schüsse und Gewalt, berichtet Heller. Auf »dem Platz vor dem ZK hätten als Krankenschwestern verkleidete Staatsschutzleute fliehen wollen und seien gelyncht worden« (Heller 1999: 175). Nach acht Tagen war die Revolution zu Ende.

1968, aber vor allem 1989 waren ebensolche Glücksfälle. Trotz Kritik an der primitiven marxistischen Rhetorik der Neuen Linken¹⁰ sympathisierte Arendt mit den Studierenden (MG: 80 f). Die »einzig positive Lösung der neuen Bewegung, der Ruf nach ›Mitbestimmungsdemokratie‹, eine linke Kritik am Parlamentarismus«, stamme »aus dem Besten der revolutionären Tradition: dem Rätesystem«, die sich aber »weder dem Wortlaut und dem Sinn nach bei Marx und Lenin nachweisen« (MG: 25) lasse. Arendt verwechselt Revolution nicht mit der Entfesselung von Gewalt. Im Gegenteil, »Revolutionen als politisch ausgehandelter Neuanfang der Freiheit steht im diametralen Gegensatz zu jeder Form von Gewalt, Terror, Krieg und Zwang, die

9 Ágnes Heller: Der Affe auf dem Fahrrad, Wien 1999, S. 174f.

10 Hannah Arendt: Macht und Gewalt, München 1994, S. 23.

Arendt zur Antithese des Politischen zusammenfasst¹¹. Der Zweck von Revolutionen besteht für sie in der »Gründung einer neuen dauerhaften Ordnung« (ÜR: 503). Die Amerikanische Revolution gilt ihr als Beispiel einer Republik, die durch das freie Handeln aller Beteiligten entstand und den Gedanken von der antiken Polis mit dem freiheitlichen Akt der verfassungsmäßigen Gründung der Republik verband. »Insofern die Freiheit das Ziel der Revolution ist«, habe sich in Amerika »die Gründung der Freiheit« ereignet (ÜR: 233). Die amerikanische Verfassung sei in den *town-halls* und Länderparlamenten diskutiert und verabschiedet worden, die französische hätte man dem Volk oktroyiert. Im Ergebnis sei Amerika kein zentralistischer Nationalstaat geworden, sondern eine Föderation von Unionsstaaten, beruhend auf dem Prinzip Montesquieus des Machtausgleichs, nicht zum Zwecke der Kontrolle, sondern der Verteilung und Ausweitung der Macht der Bevölkerung. Arendt hält entschieden an der liberalen Garantie der *balance of power* fest, der wechselseitigen Kontrolle, wie an der Teilhabe eines jeden Einzelnen an den öffentlichen Angelegenheiten. In diesen beiden Elementen ihres Denkens bleibt Arendt immer aktuell.

6.5 Die Amerikanische, die Französische und die Russische Revolution – Begründung der Freiheit und soziale Frage

Nach Arendts Deutung war die Amerikanische Revolution eine politische ohne soziale Revolution, eine Staatsgründung ohne Klassenkampf und Gewalt. Anders als in Frankreich sei der Begründung der Freiheit in Amerika »die Befreiung von der Armut vorausgegangen« (ÜR: 206). Den Ursprung allen Terrors, zunächst in der Französischen, dann in der Russischen Revolution, sieht Arendt im Vorrang der Armut (ÜR: 166). Arendts Haltung zur »sozialen Frage«, die sie »einfacher und treffender die Tatsache der Armut« (ÜR: 86) nennt, war nicht, wie Habermas unterstellt, »karikativ herablassend«. Im Gegenteil. Armut ist, wie sie formuliert, »mehr und anderes als ein einfacher Zustand des Beraubtseins und des Entbehrens«. Armut sei für die Menschen »entwürdigend, weil ihr Elend sie unter den absoluten, unwürdigen Zwang des rein körperlichen« stelle, »also unter eine Notwendigkeit« (ÜR: 87). Das Problem, auf das sie aufmerksam macht, ist die populistische Instrumentalisierung der Armut, das Anfachen der Emotionen, die Mobilisierung mittels Hass und Hette. Wie Hitler zum Rassenhass stachelte Lenin zum Klassenhass an. Hitler lernte von Lenin und Stalin und setzte das Erbe Lenins fort. Unter Stalin wurde der Gulag immer größer, und ganze Volksgruppen fielen dem Völkermord zum Opfer, Millionen von Leben wurde vernichtet. Hitler ließ sechs Millionen Juden, auch Sinti und

¹¹ Jürgen Förster: Revolutionen als institutionelle Gründung der Freiheit – Nachwort, in: Hannah Arendt: Über die Revolution, München 2020, S. 502.

Roma sowie politische Gegner ermorden. So, wie die Diktatoren die Macht ergriffen hatten, so übten sie die Macht aus. Sie stützten sich auf den Terror gegen echte und vermeidliche Gegner. Robespierre rechtfertigte den Terror gegen die »Feinde des Volkes« zum Schutz der Revolution. Für die armen Menschen in Russland war die Botschaft, dass der Ursprung alles Bösen im Privatbesitz an Produktionsmitteln liege, was die Anwendung von Gewalt gegen die sogenannten Volksfeinde moralisch rechtfertige, besonders verführerisch. Das Versprechen wahrer Gerechtigkeit appellierte zielsicher an die Gefühle der Menschen, forcierte Klassenhass und stachelte zu fanatischen Aktionen an. Denn »am Bild der geknechteten Vorfahren, nicht am Ideal der befreiten Enkel«¹² habe der Hass wie der Opferwille der Unterdrückten und Elenden sich noch stets genährt. Saint-Just, einer der Zentralfiguren der Terrorherrschaft, beschwore das »noch stets leidende Volk« und erklärte »die Unglücklichen« zur »Macht der Erde«¹³.

Arendt zeigt in *Über die Revolution*, dass alle Revolutionen des 17. und 18. Jahrhunderts im Bewusstsein der Revolutionäre als »Restauration oder als Erneuerungen des Uralten begonnen haben« (ÜR: 51, 62). Die Idee der Gleichheit, »wonach jeder Mensch als ein Gleicher geboren ist«, wäre »allen Jahrhunderten vor dem Ausbruch der Neuzeit schlechthin unbekannt« gewesen (ÜR: 56). Das »revolutionäre Pathos des radikalen Neubeginns« sei erst im Gang der Revolutionen entstanden. Robespierre habe zunächst geglaubt, den Plan der Französischen Revolution in den Schriften Machiavellis zu finden, in Form der römischen Republik (ÜR: 52).

Die über sich selbst hinausweisende Bedeutung der beiden großen Revolutionen bestand nach Arendt darin, dass ihre innere Dynamik sie über den ursprünglichen Akt einer bloßen Restauration hinaustrieb und ihre Führer zum ersten Mal überhaupt ein Bewusstsein davon entwickelten, »dass es ein Ereignis geben könne, das den Beginn einer neuen Zeitrechnung rechtfertigt«, dass es ein absolut Neues auch im Politischen geben kann (ÜR: 51). Das absolut Neue bezeichnet der ungarisch-österreichische Sozialwissenschaftler Karl Polanyi als »Große Transformation« – von der Tradition zur Moderne. Eine alte Welt ging unter, eine neue entstand, nicht allein in Frankreich. Es war der Wandel von der agrarisch-ländlich, feudal-ständisch bestimmten Gemeinschaft zu einer industriell-städtischen, klassenstrukturierten Gesellschaft¹⁴ – der Beginn des Kapitalismus in England, das Heraufkommen der Demokratie in Amerika und Frankreich mit ihren Idealen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, die kulturelle Revolution in Deutschland und die Entstehung des modernen Individualismus. Ein Bewusstsein dieser Transformation hatten ihre

¹² Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, in: ders.: Illuminationen, Ausgewählte Schriften, Frankfurt a.M., 1977, S. 275.

¹³ Gerd Koenen: Die Farbe Rot. Ursprünge und Geschichte des Kommunismus, München 2017, S. 153.

¹⁴ Vgl. Karl-Peter Müller: Krise und Politik, Berlin 2021, S. 18.

Akteure zunächst nicht. »Noch Anfang 1791«, bemerkt der Historiker Gerd Koenen in *Die Farbe Rot. Ursprünge und Geschichte des Kommunismus*, hätten »weder Robespierre noch Saint-Just [...] sich in der Frage der Staatsform – Republik oder (konstitutionelle) Monarchie – festlegen wollen« (Koenen 2017: 152). Ein wesentliches Charakteristikum der Revolution war ihre Radikalisierung, aber auch der Persönlichkeitswandel ihrer Akteure. Den gerade 21-jährigen Saint-Just, den man »Erzengel des Schreckens« nannte, dessen Anklagereden, erst gegen den König und die Girondisten, dann gegen Danton und gegen alle, die sich gegen Robespierre stellten, »scharf wie das Messer der Guillotine« (ebd.: 157) erschienen, entspricht bereits dem Typus des modernen Revolutionärs. Auch für ihn gilt, wie für alle späteren Revolutionäre der Satz, dass weniger sie »die Revolution machten«, als dass die Revolution sie machte (ebd.: 156). Der russische Symbolist Alexander Blok, darauf weist Koenen hin, hieß 1918 die Revolution weniger als Hoffnungszeichen des Künftigen denn als reinigende Sintflut:

Sie ist der Natur verwandt. Wehe jenen, die von einer Revolution erwarten, dass sie nur ihre eigenen Träume erfüllt [...]. Eine Revolution bringt wie ein Orkan, wie der Wirbelsturm stets etwas Neues und Unerwartetes. Viele werden grausam enttäuscht (ebd.: 162).

Es ist diese »totalitäre Gewaltentfesselung« der Massen zur systematischen Vernichtung des »Feindes«, die »zumindest anfangs selbst moralische Züge« (ebd.: 158) zeigt, auf die Hannah Arendt kritisch verweist. Unter dem Diktat der Notwendigkeit, so Arendt, habe die Menge die Französische Revolution nicht allein befeuert, sondern auch »unter dem Drang ihrer Not begraben« (ÜR: 87). Gewalt und Notwendigkeit hätten sich angeglichen und »den politischen Bereich zerstört, d.h. den einzigen Bereich, in dem Menschen wirklich frei sein können« (ebd.: 169). Dem frenetischen Hass des Pöbels musste die Freiheit des Gesprächs weichen. Die »drängende Not des Volkes« aber, so Arendt, »entmachtete die Macht des alten Regimes, wie sie die werdende Macht der jungen Republik im Keime ersticke«. Sie »ließ den Terror los« und vernichtete die Revolution« (ebd.: 87). Robespierre habe dies verstanden, als er in seiner letzten Rede erklärte: »Wir werden untergehen, weil wir in der Geschichte der Menschheit den Augenblick für die Gründung der Freiheit verpassten.« Es sei auch nicht die »Verschwörung der Könige und Tyrannen, sondern die unvergleichlich mächtigere Verschwörung von Armut und Notwendigkeit« gewesen, »die Schuld war, daß sie den historischen Augenblick verstreichen ließen« (ebd.: 88). Robespierre habe schließlich anstelle von Argumenten und »der freien und in Freiheit beschlossenen Taten« der Menschen den »unwiderstehlichen, anonymen Strom der Gewalt« gesetzt (Koenen 2017: 168). Auch Schiller hatte wie Goethe die Veränderungen in Frankreich anfänglich begrüßt. Mit dem Terror der Jakobiner 1793 begann er sich von der Französischen Revolution zu distanzieren. Seiner Auffassung nach könnten politische Probleme nicht

mehr »durch das blinde Recht des Stärkeren« gelöst, sondern müssten vor dem »Richterstuhl reiner Vernunft«, also nach den Gesetzen entschieden werden, »die jeder Vernunftbegabte selbst zu diktieren fähig berechtigt ist«¹⁵. Arendt fordert die Durchsetzung dieses naturrechtlichen Grundgedankens, den die Revolution für sich beanspruchte. Dass in Amerika eine »durch und durch restorative Bewegung schließlich in eine Revolution führen und mit der Errichtung von Republiken enden sollte«, sei »ausschließlich jener öffentlichen Freiheit zu verdanken, die man in den nordamerikanischen Kolonien erfahren hatte und von der man in Frankreich träumte« (ÜR: 212).

6.6 Das Mitleid der »Glücklichen« mit den *malheureux*

Mit der »Verwandlung der Menschenrechte in die Rechte der Sansculotten« sei das Ziel der Revolution, die Freiheit, zerstört worden. Dies sei nicht nur der Wendepunkt der Französischen, sondern aller ihr folgenden Revolutionen (ÜR: 88). Im Mit-Leiden, das Rousseau in das Zentrum seiner politischen Theorie gestellt hatte, habe Robespierre »die einzige Kraft« gesehen, »welche die in Arme und Reiche aufgespaltene Nation einigen und gewissermaßen heilen könnte« – das Mitleid der »Glücklichen« mit den *malheureux* (ÜR: 117). Seither seien »die Besten in allen Revolutionen von der Leidenschaft des Mitleidens ergriffen und getrieben worden und die amerikanische Revolution« sei »die einzige geblieben, in der gerade das Mitleid keinerlei Rolle spielte«, aber nicht, weil es dort »keine N* ... und keine Sklavenarbeit gegeben hätte«, sondern weil sie »unsichtbar« war und »immer von allen übersehen wurde«; auch weil »der Wohlstand der weißen Bevölkerung auf schwarzer Arbeit und schwarzem Elend beruhte« (ÜR: 104). Diese »für uns schwer verständliche und schwer erträgliche Gleichgültigkeit« sei keineswegs nur bei Amerikanern zu beobachten gewesen. Sie könne jedoch nicht auf eine »Verhärtung des Herzens« zurückgeführt werden. Amerikareisende wie Amerikaner hätten die Sklaverei und das »Elend der Schwarzen« nicht gesehen. Sklaverei war damit kein Teil der sozialen Frage, sodass sie keine Rolle spielte. Mit ihr sei die »stärkste und vielleicht gefährlichste aller revolutionären Leidenschaften, die Leidenschaft des Mitleidens« entfallen (ÜR: 105). Robespierres Entfesselung des »Schrecken(s) der Tugend« (ÜR: 117), der Terror des Willens zum Guten, sei dem »Willen zum Bösen« gefährlich nahe und das Mitleid, ein maßloses und potenziell gewalttägliches Gefühl, der Solidarität zum Verwechseln ähnlich. Die Not und das Mitleid hätten die Rechtfertigung für Enteignungen, Zwangsarbeit und Strafen geliefert. Die größten Tötungsorgien

15 Friedrich Schiller: Schriften zur Ästhetik. Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in: Friedrich Schiller, Werke in drei Bänden, Bd. 2, 2. Brief, Leipzig 1958, S. 511.

fanden in den von Paris abgefallenen Regionen und Städten unter der höhnischen Parole »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, oder der Tod« (Koenen 2017: 160) statt.

Weil die Guillotine zu langsam ist und das Erschießen zu lange dauert und Pulver und Kugeln vergeudet sind, hat man sich entschlossen, je eine gewisse Anzahl in große Boote zu bringen, in die Mitte des Flusses etwa eine halbe Meile vor die Stadt zu fahren, und das Boot dort zu versenken. So wird unablässig verfahren.¹⁶

Je mehr die veregenden Sansculotten und Proletarier der Vorstädte auf den Plan traten, umso mehr nahm das Einzelinteresse ab und der »elementare legitime Selbstbehauptungsinstinkt zu« (ebd.: 153). Um der »Tugend der Gerechtigkeit und Gleichheit« willen wurden jetzt die Gesetze nicht mehr im Namen der Nation oder der Republik, sondern »im Namen des französischen Volkes« erlassen. An die Stelle der unterschiedlichen Glieder der Nation trat der »Volkswille«. Arendt wandte sich dagegen, die »faktische Pluralität einer Nation oder eines Volkes oder einer Gesellschaft im Bilde eines übermenschlich großen Leibes zu sehen, [...] der einem für den Einzelnen unwiderstehlichen allgemeinen Willen, eben Rousseaus *volunté généralé*, untertan« sei (ÜR: 86). Mit Rousseau sei der Einzelwille zum Staatsfeind geworden. Das sei, bemerkt Koenen, die »politische Handlungslogik hinter der Wendung der Jakobiner zur ›sozialen Revolution‹ mit plebeischen Zügen und zur offenen Schreckensherrschaft – eine Wendung, die die Revolutionen des 19. und des 20. Jahrhunderts, einer ganz entsprechenden Logik und Rhetorik folgend, in größerem Maßstab wiederholen würden« (Koenen 2017: 153).

»Keine Revolution«, betont Arendt, habe je »die ›soziale Frage‹ gelöst« und »Menschen von der Not befreit«, obwohl »alle Revolutionen nach dem achtzehnten Jahrhundert, mit Ausnahme der ungarischen Revolution 1956¹⁷, dem Beispiel der Französischen Revolution gefolgt« seien (ÜR: 165). Arendt kommt zu dem Schluss: Da die Französische Revolution vom Glauben an die »Unwiderstehlichkeit der Notwendigkeit« (ÜR: 168) geleitet und das Potenzial der Freiheit verdrängte und die »Leidenschaft des Mitleidens« (ÜR: 104) und der Terror den politischen Raum besetzten, konnte sie nicht freiheitsstiftend sein. Arendt macht nicht die »soziale Frage« zum »Kriterium der Verunreinigung eines rein politischen Vorgangs«, wie Habermas formuliert, sondern den Terror. Nicht die Rebellion gegen die Armut und die Befreiung aus ihrem entwürdigenden Zustand führen nach Arendt zur

16 Brief eines Jakobiners aus Nantes an den Vorsitzenden des Konvents, veröffentlicht im »Moniteur«, 02.01.1794. Zit. nach G. Koenen, Die Farbe Rot, S. 160.

17 »Die blutigen Ereignisse des Ungaraufstands 1956 spielte sie etwa herunter«, siehe Stefan Auer: Der verlorene Schatz der Revolutionen. Hannah Arendt und die Revolutionen 1956, 1968 und 1989, Osteuropa 09/2006, <https://www.zeitschrift-osteuropa.de/site/assets/files/240/oe060906.pdf>.

Zerstörung der Freiheit, sondern die Entfesselung der Gewalt.¹⁸ Gegen die später erfundenen, fabrikmäßig erzeugten Tötungsmaschinen verblassen die Tötungsgesetze der französischen Schreckenherrschaft.

Arendt spricht sich nicht grundsätzlich gegen das Mitleid aus. Sie distanziert sich aber von idealistischen, hohltönenden Phrasen, gegen eine instrumentelle Haltung, die mehr der Affektökonomie des Subjekts und der politischen Mobilisierung als dem Leidenden dient.¹⁹ Erhebt man das Mitleid zum Maßstab der Politik, wirke es zerstörerisch. Es spaltet die Gesellschaft und nimmt eine Freund-Feind-Unterscheidung vor.²⁰ Die Mitleidenden verbinden sich mit den Elenden und handeln an ihrer Stelle gegen die Privilegierten, deren Interessen keine Berücksichtigung mehr finden. Wer für andere handelt und meint, ihre Interessen vertreten zu müssen, wie es der Anspruch leninistischer Kaderparteien bis in die 1980er-Jahre des letzten Jahrhunderts war, spricht den anderen die Fähigkeit, selbstständig zu handeln, ab. Über das Anfachen der Emotionen, das »Geheimnis des Aufstandes gegen die Freiheit« (Karl Popper), schrieb der italienische Soziologe Vilfredo Federico Pareto: »Gefühle soll man ausnützen, statt seine Energie in fruchtlosen Versuchen zu verschwenden, sie auszumerzen.«²¹ Die Mobilisierung mittels Hass und Hetze kennen wir heute von Theoretikern des Linkspopulismus, wie Chantal Mouffe und Ernesto Laclau, aber auch von Rechtspopulisten, eine Methode, die »auf die Errichtung einer politischen Frontlinie zwischen ›dem Volk‹ und ›der Oligarchie‹«²² abzielt. Weder Avantgardeanspruch, Freund-Feind-Denken noch Mitleid kann für Arendt zu politischer Freiheit führen. Dem autoritären Führungsanspruch stellt Arendt die Spontaneität, dem Mitleid die Solidarität gegenüber, deren Ziel es ist, eine dauerhafte Interessengemeinschaft zwischen den Schwachen und den Starken zu etablieren. Sie beruht nicht auf Gefühl und Sentimentalität, sondern auf Vernunfterwägungen

18 Nach Stefania Maffeis ist für Arendt die Französische Revolution vom »Prinzip der negativen Freiheit« geleitet und konnte dadurch per se nicht freiheitsstiftend sein. Arendt hätte nicht erkannt, dass die Rebellierenden »ihr Recht auf Rechte« erkämpften und dadurch zu Bürger:innen wurden (Maffeis 2019: 262).

19 Wirkliches Mitleiden könnte sich auch nicht auf das Leiden einer Klasse, eines Volkes oder der Menschheit beziehen. Es könnte nicht weiterreichen als bis zu dem konkreten Leiden des einzelnen Menschen und sei apolitisch, weil es den menschlichen Zwischenraum auslösche. Vgl. Sigrid Weigel: *Compassio*, in: *Ränder der Enzyklopädie*, hg. von Christine Blättler, Erik Porath, Berlin 2012, S. 21ff., https://www.zfl-berlin.org/files/zfl/downloads/personen/weigel/2012_compassio.pdf

20 Vgl. Malte Wirthmüller: Der Begriff des Mitleids und seine Bedeutung im politischen Denken Hannah Arendts (IPW Selected Student Paper, 50), Aachen, Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule Aachen, Philosophische Fakultät, Institut für Politische Wissenschaft, 2014, <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoir-454257>

21 Karl R. Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 1, München 1980, S. 265.

22 Chantal Mouffe: *Für einen linken Populismus*, Berlin 2018, S. 16.

und Vertrag. Nur so sei es möglich, die Interessen aller Beteiligten zu berücksichtigen und einen Kompromiss zu finden. Der Ort, an dem dieser Austausch erfolgen kann, ist die gemeinsame Welt, der Raum des Politischen. Vor der Sorge um den Menschen muss die Sorge um die Welt stehen, da es ohne die Welt keine Solidarität geben kann. Ziel der Solidarität muss sein, eine Welt zu schaffen, in der die Unterdrückten und Entrechteten ihre Interessen selbst vertreten können. Nur so können sie selbstbewusst in die Öffentlichkeit treten und für ihre Interessen einstehen. Das bedeutet nicht, dass jeder nur seine eigenen Interessen im Blick haben soll. »Der Solidarische handelt gemeinsam mit den Unterdrückten in der Welt. Diese Assoziation«, so Wirthmüller, beruhe »nicht auf Tugend oder Zwang, sondern auf Freiwilligkeit und Menschlichkeit.« (Wirthmüller 2014: 29) Die Solidarität, die Arendt im Blick hat, kann man verstehen als Bereitschaft, mit anderen Menschen gemeinsam in der Welt zu leben. Dies erst mache die Welt menschlich und gebe dem eigenen Leben Sinn.

6.7 Der Sinn von Revolutionen: Die Freiheit, frei zu sein

Arendt glaubte mit der Amerikanischen Revolution einen versunkenen Schatz gefunden zu haben: den Geist des Neubeginns und die Gründung von Freiheit durch politisches Handeln. Deshalb wendet sie sich dem Phänomen der Revolution zu. Arendt sieht den Sinn von Revolutionen in »der Verwirklichung eines der größten und grundlegendsten Potenziale, nämlich die unvergleichliche Erfahrung, frei zu sein für einen Neuanfang«, woraus der Stolz erwachse, »die Welt für einen Novus Ordo Saeclorum geöffnet zu haben« (FF: 38). Das »Ziel einer Revolution«, so Arendt, sei die »Stiftung der Freiheit und das Geschäft einer revolutionären Regierung die Gründung der Republik«, darin dürften die Amerikaner »mit Robespierre einig geblieben sein« (ÜR: 212). Arendts Revolutionsverständnis unterscheidet sich von jacobinischen oder bolschewistischen Vorstellungen über politische Revolutionen. Auf Bajonetten lässt sich nachhaltig keine Freiheit und Demokratie aufbauen. Für eine erfolgreiche Revolution braucht es einen Konsens der relevanten Akteure und die Unterstützung eines Großteils der Bevölkerung, dazu gehört ebenso die Mehrheit der wirtschaftlichen und politischen Eliten. Erst dann entsteht Macht, jedoch nicht im Sinn von Zwang, sondern als Ergebnis des gemeinsamen Handelns vieler. Nicht unerheblich sind eine politische Führung und eine schlagkräftige Organisation, die die Machtfrage rasch klären kann. Arendts Fokus liegt auf der Verwirklichung von Freiheit durch die Konstitution eines politischen Raumes, der Republik. Der Geist der Revolution ist das augustinische Anfangen-können, das luxemburgische Konzept der Spontanität, das gewaltlose gemeinsame Handeln und Sprechen unter Gleichen, die positive Ausübung von Freiheit. In diesem Sinn unterscheidet sie zwischen einer positiven und einer negativen Freiheit als Befreiung von Zwän-

gen und Schranken. In der Befreiung von Unterdrückung erkennt sie die Voraussetzung, um frei sein zu können. Diese Art von Freiheit kennt keine Not noch Furcht. Frei ist für Arendt erst, wer als Gleicher unter Gleichen am öffentlichen politischen Leben teilnehmen kann.

Trotz der Begeisterung für die Amerikanische Revolution kritisierte Arendt in einem Brief an Japsers am 29. Januar 1946 die gesellschaftliche Ungleichheit: »Es gibt hier wirklich so etwas wie Freiheit und ein starkes Gefühl bei vielen Menschen, daß man ohne Freiheit nicht leben« könne. Die Republik sei »kein leerer Wahn«. Die Menschen fühlten sich »mitverantwortlich für öffentliches Leben«, wie Arendt es aus »keinem europäischen Land kenne«. Trotz Begeisterung für diese »freiheitliche Atmosphäre« kritisierte Arendt »den Grundwiderspruch des Landes«, den Widerspruch zwischen »politischer Freiheit bei gesellschaftlicher Knechtschaft«. Dieser Widerspruch sei gefährlich, weil sich die Gesellschaft »rassenmäßig« organisiere und orientiere, »ohne jede Ausnahme, von der Bourgeoisie bis hinunter zur Arbeiterschaft«²³. Dies betreffe die Schwarzen wie die Juden. Arendt kritisierte auch den sich bald etablierenden Primat der privaten Wohlfahrt sowie die Unfähigkeit, den Geist der Revolution institutionell zu fassen. Das heutige Amerika sei weit vom Geist seiner Gründung entfernt. Die Räume, in denen die Freiheit gelebt wurde, die Townships, waren nicht in der Verfassung verankert worden. Somit werde den Folgegenerationen die Möglichkeit genommen, »öffentlichtes Glück« in gleicher Weise zu erfahren, wie es den *founding fathers* vergönnt war. Im Essay *Der Kalte Krieg und der Westen* (1962) bemängelte Arendt selbstkritisch ein schwerwiegendes Versäumnis der Revolution, die offensichtlich »eine Schwäche der Revolution selbst und der ganzen weiteren Geschichte des Landes« betreffe, »die Unfähigkeit, die Rassenfrage zu lösen«²⁴. In ihrem Aufsatz *Ziviler Ungehorsam* (1970) brandmarkte sie den Ausschluss der afroamerikanischen und indianischen Bevölkerung aus der Zustimmung zur Verfassung als »Verbrechen« (ebd.: 311). Dies sei ein Geburtsfehler, an dem die Gesellschaft bis heute leide. In einem Gespräch mit Carlo Schmid erklärte Arendt: »Dass also dieses Wort Revolution und die Sache auf jeden Fall auf der Tagesordnung der kommenden Jahrzehnte stehen; dass es sich also darum handeln wird zu sagen, was ist eine Revolution, was ist ihr wirkliches Ziel, woran geht sie zugrunde. Sie geht immer am Terror zugrunde.« Das sei kein Plädoyer für das Anzetteln von Revolutionen, aber »für den revolutionären Geist«. Arendt: »Und mir scheint, dass es darauf in der Tat ankommt, in welchem Grade man den revolutionären Geist – und aus der Revolution sind alle Staatsgebilde der Neuzeit entstanden,

23 H. Arendt, K. Jaspers: *Briefwechsel 1926–1969*, S. 66f.

24 Hannah Arendt: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, München 2000, S. 136.

sofern sie positiv zu bewerten sind –, wie weit man diesen Geist am Leben erhalten kann.«²⁵

Gelungene politische Praxis spielt sich für Arendt in institutionalisierten Räumen, in Town Halls, Räten, heute in Bürgerräten, in NGO's oder in der Zivilgesellschaft ab, in denen politische Aushandlungsprozesse unter Gleichen möglich sind. So signalisieren Ereignisse wie etwa der Ausstieg aus der Atomenergie und die Bildung von Klimaräten oder die Bildung von *Fridays For Future* den positiven Einfluss des »revolutionären Geistes« auf die Regierungspolitik. Freiheit denkt Arendt nicht losgelöst von Institutionalisierung und rechtlicher Fixierung. Als Alternative zum parlamentarischen Parteiensystem, das nur einer kleinen Politikelite vorbehalten ist, glaubte Arendt in den Räten eine Institution gefunden zu haben, die die Freiheit stabilisieren könnte und allen Bürger:innen die Möglichkeit der Partizipation biete. Räte seien nicht antiparlamentarisch, aber antiparteilich; sie richteten sich »gegen eine Volksvertretung, die durch Klasseninteressen« und »Ideologien oder Weltanschauungen« bestimmt seien – da sei man doch »nur Stimmvieh« (MG: 132). Nur wer an der Welt interessiert sei, solle »eine Stimme haben im Gang der Welt« (ÜR: 417).

Arendt sah in den Räten, wie sie in einem Interview mit Adelbert Reif ausführte, den Ansatz einer neuen Staatsform, die den Nationalismus und letztlich Kriege zwischen souveränen Staaten überwindet. »Ein solcher Rätestaat, dem das Souveränitätsprinzip ganz fremd wäre«, so Arendt, »würde sich für die Föderationen der verschiedensten Art vorzüglich eignen, schon weil Macht in ihm bereits horizontal und nicht vertikal konstituiert wäre« (MG: 133) und in Schach gehalten werden könnte. Auf eine letzte Instanz, wie etwa auf den Völkerbund als oberstes Kontrollorgan, in dem doch »nur immer wieder dieselben Konflikte zwischen souveränen oder angeblich souveränen Staaten« sich abspielten, würde man zugunsten einer »zwischenstaatlichen Instanz als oberstes Kontrollorgan« (MG: 131) verzichten. Dieses neue »Organisationsprinzip, beginne von unten und setze sich nach oben fort und führe schließlich zu einem Parlament« (MG: 132). Arendt reflektierte über ein Dilemma, das immer noch die Weltordnung belastet. Bis heute ist der Sicherheitsrat der UN dysfunktional und scheint nicht reformierbar. Arendt warnte in den 1970er-Jahren mit Blick auf die EWG auch vor der Monopolisierung und vor der »Ohnmacht der Macht«. Diese führe immer zur »Austrocknung oder zum Versickern aller lokalen Machtquellen des Landes und damit letzten Endes zu einem offensären Machtverlust« (MG: 84f.) Chancen einer Realisierung ihrer eher experimentellen Utopie sah sie nur »sehr geringe, wenn überhaupt irgendwelche [...], vielleicht doch im Zuge der nächsten Revolution« (MG: 133).

25 Das Recht auf Revolution, 1965, <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/viewFile/296/402>

In der bereits 1958 erschienenen Schrift *Die ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus* zweifelt Arendt, ob das Rätesystem »den Anforderungen moderner Politik auf Dauer sich gewachsen zeigen würde, welcher Korrekturen es bedürfen mag, wie groß seine Tragfähigkeit als ein politischer Körper« sei (IdG: 109). Als Hannah Arendt am 4. Dezember 1975 in New York starb, war die Bundesrepublik 26 Jahre alt. Arendt erlebte mit den Ereignissen von 1968 zwar noch den Beginn einer zweiten Demokratisierung und die Bildung von Bürgerinitiativen, aber nicht mehr die Liberalisierung Deutschlands mit seiner engagierten, starken Zivilgesellschaft. Auch nicht die Demokratisierung Europas (EU). Diese Entwicklung trägt ganz im Sinne Arendts dazu bei, die von ihr kritisierten Elemente horizontaler Politik zu überwinden und den Verführungen totalitären Denkens zu widerstehen. Die politischen Räume, in denen seitdem Freiheit gelebt werden kann, sind vielfältiger denn je, aber auch bedroht. Trotz der Demokratisierung der EU, insbesondere des Europäischen Parlaments, werden seit Jahren Stimmen, die eine weitere Demokratisierung der EU fordern, deutlich lauter.²⁶ Transnationale Institutionen, wie die EU oder der IWF, müssten wieder stärker demokratischer Kontrolle unterzogen werden, auch um die autoritären Bewegungen zu stoppen. Eine starke Zivilgesellschaft ist ein Gegengewicht zu Staat und Markt. Gleichzeitig wirkt sie einer Atomisierung der Menschen entgegen. Der Kampf um eine adäquate Repräsentation und Teilhabe war immer schon ein wesentliches Moment in der Geschichte der Demokratie. Bei Arendt finden wir nicht die Reduktion von Macht auf Repräsentation. Mit Blick auf ihre Erfahrungen fragt sie nach den am Gemeinsinn orientierten Qualitäten der Politik. Die Realisierung des Rätesystems anstelle einer parlamentarischen Bundesrepublik ist heute unzeitgemäß. Nicht aber Arendts Verständnis von Partizipation und den Problemen der Legitimation von Macht.

6.8 Arendt: Eine Theoretikerin der Republik des Dissenses

Mit ihrer Erzählung von der Konstitution und Stabilisierung freiheitlicher Ordnungen leistet Arendt einen wesentlichen Beitrag zur Legitimität von Rechts- und Herrschaftsordnungen. Dabei geht sie der Frage nach, mit welcher Begründung Ordnungsvorstellungen innerhalb politischer Gemeinschaften Legitimität beanspruchen können.

In *Über die Revolution* zeigt Arendt, dass die Aufgabe von Politik nicht nur in der Freiheitsbegründung, im handelnden Vollzug von Freiheit, sondern auch in der »Sicherung ihrer Bedingungen« und in der Legitimierung politischer Gemeinschaf-

²⁶ Vgl. Quinn Slobodian: Globalisten. Das Ende der Imperien und die Geburt des Neoliberalismus, Bonn 2020 sowie Armin Schäfer und Michael Zürn: Die demokratische Regression, Berlin 2021.

ten liegt. Die Beschäftigung mit Fragen und Problemen der Legitimitätsbegründung, zeigt Stefan Ahrens, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Oldenburger Hannah-Arendt-Zentrum, lasse sich durch ihr ganzes Werk hindurch verfolgen.²⁷ Das »Problem der Legitimation« stellt sich gegenwärtig weltweit mit besonderer Dringlichkeit und macht Arendts Aktualität deutlich, ob in Teheran, Belarus, Hongkong, der Ukraine, in Kasachstan oder Taiwan – aber auch in modernen Massendemokratien wie in den USA.

Der Hinweis auf die Ewigkeitsgarantie bestimmter Verfassungsartikel ist auf Dauer nicht tragfähig. »Ein kognitiver Ansatz«, betont der Politikwissenschaftler von der Humboldt-Universität zu Berlin Christian Volk, reiche »zur Begründung der Legitimation« nicht aus. »Handeln hingegen legitimiere nur dann, wenn es a) der Erhaltung der Pluralität diene, b) weitere Teilnahme ermögliche und c) auf einer föderativen und dezentralen Macht beruhe. All diese Aspekte deckten sich mit dem revolutionären Gründungsakt und machten das politische Ereignis selbst zur Quelle der Legitimation. Kurzum: Form und Inhalt verschmelzen. Auch methodisch trage Arendt diesem Gedanken Rechnung, indem sie politische Theorie und politische Ereignisgeschichte kombiniere.«²⁸

Arendt ist, hier folge ich Christian Volk, »eine Denkerin der politischen Ordnung der Freiheit«, deren Denken durch »die Dialektik von Handeln und Bewahren« gekennzeichnet ist. Arendt analysiert die Paradoxien der modernen Demokratien und die ihnen inhärenten Gefahren. Erst durch politisches Handeln gewinnt ein demokratisches Gemeinwesen Stabilität. Volk interpretiert Arendt vor dieser Folie als eine Vertreterin eines »Republikanismus des Dissenses«. Diesen definiert er als einen »Versuch, eine Balance zu halten zwischen Ordnung und Neuordnung, zwischen Allgemeinem und Individuellem, zwischen Stabilität und Interruption, zwischen Recht und Politik, zwischen Autorität der Verfassung und Neuordnung politischer Macht«²⁹. Für Arendt beruht das Recht auf Dissens auf der Zustimmung zur Verfassung und der demokratischen Mittel der Konfliktbearbeitung, wie auf dem Versprechen auf politische Gleichheit und Freiheit. Damit beschreibt sie als politische Theoretikerin der Moderne den Bauplan einer Republik des Dissenses. Ihr Denken kann als Suche nach diesem Bauplan gelesen werden.

Das Buch *Über die Revolution* sollte man, wie andere historische Abhandlungen Arendts, nicht an gängigen Methoden der Geschichtsschreibung messen. Politische Theorie bedeutet für die Autorin ein Nachdenken über Phänomene der Freiheit und

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

28 Christian Volk: Rezension des Buches »Die Gründung der Freiheit« von Stefan Ahrens, 02.09.2006, <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/103/172>

29 Christian Volk, Thorsten Thiel: Hannah Arendts Republikanismus des Dissenses, 13.02.2020, <https://www.fernuni-hagen.de/videostreaming/ksw/forum/20200213.shtml>

Unfreiheit sowie ihrer Bedingungen. Es geht ihr nicht um die chronologische Darstellung historischer Prozesse und ihre Erklärung. Arendt nimmt, wie sie in ihren Gesprächen mit Freund:innen und Kolleg:innen in Toronto erklärte, aus einem »gewissen historischen Zusammenhang aus Fakten, Reden und was es da sonst noch so gibt und durchdenkt ihn, bis daraus ein Typus widerspruchloser Herrschaft wird«. Sie habe »etwas Ähnliches gemacht wie Montesquieu mit der englischen Verfassung«, indem sie »aus der amerikanischen Verfassung eine Art Idealtyp herauskristallisierte«. Tatsächlich würden wir es alle tun. »Wir alle bilden irgendwie das, was Max Weber Idealtypen nannte.« (Iwv: 102)

Über die Revolution ist auch als eine »Geste der Dankbarkeit« an Amerika zu lesen, betont Young-Bruehl. »Arendts Portrait der Gründerväter war im buchstäblichen Sinne fabulös, aber ihre Fabel war von einer besonderen Art: eine politische Fabel« (Young-Bruehl 1991: 550).

Arendt verfasste das Buch angesichts ihrer Erfahrungen mit dem Totalitarismus und vor dem Hintergrund des weltweiten Systemkonflikts. Sie wollte einen Text schreiben, der sinnvoll für die Gegenwart und für die Zukunft sein sollte. Karl Jaspers hielt es, wie er an Arendt schrieb, für ein Buch, »das an Tiefe politischer Gesinnung und Meisterschaft der Ausführung, neben, vielleicht über Deinem Buch über die totale Herrschaft steht. [...] Deine Einsicht in das Wesen politischer Freiheit, Dein Mut, in diesem Felde die Würde des Menschen zu lieben, sind herrlich« – »das Ganze ist am Ende Deine Vision einer Tragödie, die Dich nicht verzweifeln lässt: ein Element der Tragödie des Menschen«³⁰. Jaspers las das Buch als Warnung, als mahnenden Bericht und Bemühen, die politische Sphäre, den »verlorenen Schatz« der Revolutionen zu retten.

³⁰ H. Arendt, K. Jaspers: Briefwechsel 1926–1969, S. 541.