
FORUM FREIE GESELLSCHAFT
JUNGE AKADEMIE

HANNAH ARENDTS FREIHEITSBEGRIFF

RICK WENDLER



FORUM FREIE GESELLSCHAFT

KURZFASSUNG

Die nachfolgende Arbeit untersucht Hannah Arendts Freiheitsbegriff. Arendts Konzeption der öffentlichen Freiheit hebt sich insbesondere durch ihre Intersubjektivität von anderen Freiheitsbegriffen ab. Dabei erschafft das Befreitsein sowohl von äußerem Zwang, als auch von Notwendigkeit, die Möglichkeit zur Freiheit. Freiheit ist für Arendt ein Potenzial, dass erst noch genutzt werden muss. Sie ist kein Zustand, sondern eine Tätigkeit: das öffentliche Handeln. Offenkundig lädt diese Konzeption zu Kritik ein, die abschließend knapp bewertet wird.

INHALTSVERZEICHNIS

Der Freiheit einen Begriff: Die Politik.....	4
Der Freiheit eine Geschichte: Die Revolution	8
Der Freiheit eine Ordnung: Die Räterepublik	13
Der Freiheit eine Kritik	15
Schlussbetrachtungen	20
Literaturverzeichnis.....	22

EINFÜHRUNG

"MAN KANN NICHT ÜBER POLITIK SPRECHEN, OHNE IMMER AUCH ÜBER FREIHEIT ZU SPRECHEN, und man kann nicht von Freiheit sprechen, ohne immer schon über Politik zu sprechen."¹

Dieser Satz Hannah Arendts zeigt deutlich, welche Bedeutung sie selbst der Freiheit in ihrer politischen Philosophie einräumt. Gleichzeitig lässt er noch nicht erkennen, wie sehr sich ihre Auffassung von dem, was Freiheit eigentlich sei, von den gemeinhin üblichen Ansichten unterscheidet. Der Bezug von Freiheit und Politik bestehe nicht, wie so oft vertreten, darin, dass die eine anfangs, wo die andere ende. Freiheit ist für Arendt nicht Freiheit *von* Politik, sondern im Gegenteil Freiheit *durch* Politik. Dass man nicht über Politik reden kann, ohne bereits über Freiheit zu sprechen, liegt für Arendt schlicht daran, dass Freiheit für sie gleichbedeutend ist mit Politik – mit politischem Handeln in Öffentlichkeit. Daher auch der Begriff, den sie selbst verwendet: Freiheit ist *öffentliche Freiheit*. Ihr Freiheitsbegriff unterscheidet sich dementsprechend gleichermaßen eindeutig von den gewöhnlich umstrittenen Versuchen der Begriffsbestimmung, wie sich ihr Verständnis von Politik von dem tradierten unterscheidet.

Es gibt unzählige, mitunter völlig gegensätzliche Auffassungen und Konzeptionen von dem, was Freiheit ist, sein soll oder sein könnte. Die wohl intensivste Kontroverse um den Begriff der Freiheit entzündete sich an der Gegensätzlichkeit von negativem und positivem Verständnis.² Die Überzeugung der negativen Freiheit entsprang dem klassischen Liberalismus und seinem Verständnis der individuellen Entfaltung des eigenen Willens ungestört von jedem anderen. So verstanden sowohl Locke als auch Kant und Humboldt Freiheit als Nichteinmischung³, als Freiheit *von* – in erster Linie von äußerem Zwang. Diejenigen Ideen, welche das Verständnis der positiven Freiheit ausmachen, gehen davon aus, dass Freiheit nicht lediglich darin bestehen könne, von äußerem Zwang ungehindert zu leben; dass Freiheit viel mehr davon abhängt, die nötigen Ressourcen zur Verfügung zu haben, um von seinem Willen auch tatsächlich Gebrauch machen zu können. So verstanden ist Freiheit also ein Potenzial, Freiheit *zu* etwas.⁴

Arendt bezeichnet ihren eigenen Freiheitsentwurf zwar mitunter als positiv – durchaus in unmittelbarer Abgrenzung zu der negativen Freiheit des klassischen Liberalismus – dennoch lässt sie sich nicht ohne Weiteres in die Reihe derer einfügen, die ein Versorgtsein mit Ressourcen als positive Voraussetzung der freien Entfaltung des eigenen Willens erachten und dies als Freiheit verstehen. Sie behandelt in ihrer Konzeption zwar die wesentlichen Fragen, sowohl der positiven, als auch der negativen Freiheit, dennoch greift die Frage "Positiv oder negativ?" gemessen an ihrer Theorie so offensichtlich zu kurz, dass sie sich ihr selbst gar nicht explizit stellt. Denn die Frage danach, wie der Einzelne unabhängig, also frei von anderen werde, damit die Menschen ungestört und unbehelligt nebeneinander her leben könnten, gehe mit ihrer rein subjektiven Ausrichtung fehl, gemessen an der menschlichen Existenz, welche für Arendt erst im *intersubjektiven* Dasein zu ihrer Bestimmung finde.

Als Vorbild vor Augen hat sie dabei stets das Prinzip der Isonomie in der attischen Polis: Freiheit gebe es nur unter Gleichen.

Arendts Theorie ist wesentlich geprägt durch begriffstheoretische Differenzierungen. Die zentralen Begriffe ihrer politischen Philosophie, die als rote Fäden ihr gesamtes Werk durchziehen, sind die der Natalität, der Mortalität und der Pluralität; die der Arbeit, des Herstellens und des Handelns; die der privaten, gesellschaftlichen und öffentlichen Räume; sowie die der Macht, Gewalt, und Herrschaft.⁵ Diese Begriffe setzen sich mitunter gegenseitig voraus und weisen gleichzeitig auf einander zurück und sind auf diese Weise als Fäden in der Gesamtheit ihres Werkes so mannigfach verwoben, dass sie alle in ihrem Begriff der öffentlichen Freiheit zusammenlaufen und einen Bildteppich⁶ ergeben, der das Ideal des menschlichen Daseins darstellt und damit auch als normativer Maßstab Geltung beansprucht.

Das Zusammenspiel dieser einzelnen Fäden und ihr Zusammenkommen zu einem einheitlichen Bild nachzuvollziehen, wird der Gegenstand des sich unmittelbar anschließenden Abschnitts sein, um daraufhin zu untersuchen, welchen Stellenwert Arendt historischen Erscheinungen, insbesondere Revolutionen, in Bezug auf die Freiheit beimisst. Dem anschließen wird sich eine Betrachtung der Vorstellungen Arendts, wie sich die öffentliche Freiheit institutionalisieren ließe, um sich schließlich mit der Kritik an dem Arendtschen Begriff der öffentlichen Freiheit auseinanderzusetzen.

DER FREIHEIT EINEN BEGRIFF: DIE POLITIK

Ihre politische Theorie, welche sie im Wesentlichen in *Vita Activa* begründete, ist für Arendt eine Theorie des menschlichen Handelns, also eine politische Handlungstheorie.⁷ Sie beruht auf der Annahme dreier Grundbedingungen des menschlichen Daseins: der Natalität, der Mortalität und der Pluralität.⁸ Jeder Mensch erscheine mit seiner Geburt als einzigartiges Wesen in der Welt, welches mit der Fähigkeit, etwas Neues beginnen zu können ausgestattet sei. Diese Fähigkeit als kreatives Potenzial könne sich aber erst in der kommunikativen Auseinandersetzung mit anderen, von ihm grundsätzlich verschiedenen Akteuren entfalten. Das gemeinsame Handeln sei wiederum die dem Menschen gegebene Möglichkeit, eine Kontinuität zu erzeugen, um die eigene Vergänglichkeit zu transzendieren.⁹

Aus der Betrachtung dieser Grundannahmen Arendts erschließen sich bereits die ersten Bedeutungsebenen der öffentlichen Freiheit. Der Mensch als solcher ist frei – bzw. besitzt vielmehr die Möglichkeit zum freiheitlichen Handeln, weil er qua seiner Natalität nicht nur selbst einen Neuanfang in dieser Welt darstellt, sondern auch in der Lage ist, mit jeder seiner Handlungen einen neuen Anfang zu machen, also einen neuen Kausalverlauf in Gang zu setzen und damit den durch kausale Gesetzmäßigkeiten determinierten Verlauf zu durchbrechen. "[*Initium*] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit"¹⁰. Dieser eine Satz Augustins bildet die Grundlage für Arendts gesamtes

Verständnis von Natalität und dem menschlichen Handeln in Freiheit und seine Bedeutung ist für Arendts Gesamtwerk kaum zu überschätzen.

Vorausgesetzt wird eine innere, philosophische Freiheit des Willens als Bedingung für die äußere, politische Freiheit des Handelns. So sei der freie Wille des Menschen "ein Vermögen[...], durch das er, unabhängig von Notwendigkeit und Zwang, ja oder nein sagen kann, das tatsächlich Gegebene anerkennen oder ablehnen kann, auch sein eigenes Selbst und seine Existenz; und daß dieses Vermögen bestimmen wird, was er tun wird"¹¹. Einen Anfang machen können, bedeutet auch einen Anfang machen wollen.

Aber nicht jedes menschliche Verhalten ist ein Handeln in diesem Sinne. Arendt unterscheidet viel mehr zwischen dem Arbeiten, dem Herstellen und dem Handeln als Erscheinungsformen der menschlichen Tätigkeit. Diese Unterscheidung beruht im Wesentlichen auf der Trennung von Notwendigkeit und Freiheit. Die ersten beiden Tätigkeiten, das Arbeiten und das Herstellen, seien geprägt durch die Notwendigkeit.¹² Wohingegen das Handeln Ausdruck der Freiheit sei, gerade, weil es frei von Notwendigkeit sei. Weder sei es geprägt von der Notwendigkeit der Aufrechterhaltung des Lebens wie das Arbeiten, noch von einem Zukünftigen, welches es leitet und sei damit nicht auf ein Resultat gerichtet, wie das Werk beim Herstellen.¹³ Denn das Handeln zeichne sich gerade dadurch aus – unterscheide sich dadurch von allen anderen menschlichen Tätigkeiten –, dass es nicht zweckgerichtet sei. Das Handeln im Arendtschen Sinne ist nicht bestimmt von einer Notwendigkeit, es hat kein Ziel, das es zu erreichen gelte und gelangt damit auch an kein Ende. Es sei sein eigener Zweck und genüge sich selbst.¹⁴ Freiheit wiederum sei nicht ein Prädikat dieser Prinzipien, und sie sei weder im Willen noch sonst wo in der Menschennatur lokalisiert; sie falle vielmehr mit dem Handeln zusammen: "Solange man handelt, ist man frei, nicht vorher und nicht nachher, weil Handeln und *Freisein* ein und dasselbe sind."¹⁵

Während das Arbeiten gewissermaßen den Stoffwechsel mit der Natur darstelle, der kein Produkt zustande bringe, als die Aufrechterhaltung der Kraft des menschlichen Körpers und dessen Leistungsfähigkeit, füge die Produktivität des Herstellens "dem gegenständlichen Bestand der Welt dauernd neue Gegenstände hinzu[...]"¹⁶. Das Erschaffen einer eigenen Dingwelt, die "dem organischen Kreislauf von Entstehung und Verfall widersteht"¹⁷ schaffe Beständigkeit und damit auch dem Menschen eine Identität.¹⁸ Wie Barley es formuliert: "Im Herstellen erfährt der Mensch seine Stärke, seine Möglichkeit, Herr der Materie zu sein."¹⁹ Damit verfüge der Mensch beim Herstellen über Anfang und Ende seiner Tätigkeit, wohingegen er beim Arbeiten sich im immerwährenden Kreislauf der Aufrechterhaltung des Lebens bewege. Trotzdem könne das Herstellen nach Arendt noch keine Freiheit darstellen, denn es sei zweckgerichtet, auf die Schaffung eines Endergebnisses, und von der Notwendigkeit der Erreichung dieses Zwecks bestimmt.

Erst jenseits der Notwendigkeit könne der Mensch handeln. Voraussetzung des Handelns sei die

Pluralität, welche sich in zweifacher Weise äußere: "als Gleichheit und als Verschiedenheit"²⁰. Denn als Voraussetzung des Zwischenmenschlichen bedürfe es sowohl einer Mehrheit an Menschen mit einer gemeinsamen Grundlage, welche überhaupt eine Verständigung unter ihnen ermögliche, als auch die Verschiedenheit jeder Person von jeder anderen.²¹ "Im Menschen wird die Besonderheit, die er mit allem Seienden teilt und die Verschiedenheit, die er mit allem Lebendigen teilt, zur Einzigartigkeit, und menschliche Pluralität ist eine Vielheit, die die paradoxe Eigenschaft hat, daß jedes ihrer Glieder in seiner Art einzigartig ist."²²

Die schlichte Tatsache, dass die Erfahrung des Selbst als Gleiches und Verschiedenes von der Anwesenheit Anderer abhängig sei,²³ verdeutlicht die Bedeutung der nächsten Unterscheidung in Arendts Theorie: der von Privatem und Öffentlichem. Während das Arbeiten und Herstellen ihren Ort im Privaten haben, was im antiken Griechenland der Sphäre des Oikos entsprach, könne das Handeln und Sprechen nur in der Öffentlichkeit, in der Sphäre der Polis erfolgen.²⁴

Ein solcher Raum der Öffentlichkeit müsse verschiedene Voraussetzungen erfüllen. So müssten die in ihm handelnden Menschen gleich und frei sein, was bedeutet, dass sie alle das gleiche Recht haben, zu partizipieren und gleichermaßen frei sind von den Zwängen der Notwendigkeit. Der öffentliche Raum erschaffe dabei erst die gemeinsame Wirklichkeit, indem alles, was vor der Allgemeinheit erscheint, für jedermann wahrnehmbar ist.²⁵ "Die Gegenwart anderer, die sehen, was wir sehen, und hören, was wir hören, versichert uns der Realität und unser selbst"²⁶. So sei auch der Mensch erst wirklich – eine Erscheinung der Wirklichkeit – wenn er gesehen und gehört, wenn er wahrgenommen werde.²⁷ Wobei die Existenz eines öffentlichen Raumes eine gewisse Dauerhaftigkeit voraussetze, also eine menschlich *hergestellte* Dingwelt, die die Menschen versammelt und auch über die Generationen hinaus miteinander verbindet.²⁸

Ohne eine solche gemeinsame Welt, könne es weder Politik noch Öffentlichkeit geben.²⁹ Das Zusammenkommen in der Öffentlichkeit um des Gesehen- und Gehörtwerdens willen erlange aber erst durch die Unterschiedlichkeit der Perspektive eines jeden Menschen in der Pluralität, der sieht und hört, gesehen und gehört wird, Bedeutung. Diese Bedeutung ist für Arendt der eigentliche Sinn des öffentlichen Zusammenseins.³⁰

Bedeutung erlangt der Begriff des Öffentlichen zweitens als Unterscheidung des Gemeinsamen vom Privaten.³¹ So betont Arendt auch den ursprünglich privaten Sinn des Privaten: ein bloß privates Leben zu führen hieße, wesentlich menschlicher Dinge beraubt zu sein.³² Trotzdem sei die Privatheit von entscheidender Bedeutung für den Menschen, weil er "an der Wärme des eigenen Herdes innerhalb der Grenzen der Familie"³³ Sicherheit und Geborgenheit in der Welt der eigenen vier Wände finden könne. So habe das Private aber auch einen nicht privaten Sinn erlangt, denn "es bot [...] den Ort, an dem sich vollziehen konnte, was seinem Wesen nach verborgen war, und seine Unantastbarkeit stand daher in engster Verbindung mit der Heiligkeit von Geburt und Tod, mit dem verborgenen Anfang und

dem verborgenen Ende der Sterblichen, die wie alles Lebendige aus dem Dunkel kommen und in das Dunkel eines unterirdischen Reiches zurückkehren."³⁴ Auch wenn das Öffentliche das Gegenstück zum Privaten ist – wie, um es mit der Metaphorik Arendts zu sagen, Licht zu Dunkelheit –, ist das Öffentliche doch auch rückbezogen auf das Private. Dies äußere sich in der Pflicht des Staates das Privateigentum zu schützen.³⁵ "Vorhandensein und Schutz von Privateigentum gehören [...] zu den elementaren politischen Bedingungen für die Entfaltung der Weltlichkeit menschlichen Daseins."³⁶ Der Mensch sei im Privaten geborgen, weil das Private gerade dem Licht der Öffentlichkeit verborgen sei. Gleichzeitig ermögliche das Geschiedensein im Privaten, dass jeder Mensch sein Leben ungestört entfalten könne, dass überhaupt Individualität entstehe, dass sich die Menschen unterschieden und ein Raum zwischen ihnen – ein Zwischenmenschliches – entstehe, welcher dann der Raum des Öffentlichen werden könne.³⁷

Es gebe aber noch einen Raum gewissermaßen zwischen dem Privaten und Politischen, was die klare Trennung erschwere, nämlich das Gesellschaftliche.³⁸ Seinen Ursprung habe das Gesellschaftliche im Privaten und sei dementsprechend ebenso bestimmt durch die Notwendigkeiten des Lebens. Das Soziale habe aber eine öffentliche Relevanz, weil in diesem Raum "die Abhängigkeit des Menschen von seinesgleichen um des Lebens willen"³⁹ zu Tage trete, ohne aber politisch zu sein im Arendtschen von Notwendigkeit befreiten Sinne.⁴⁰

Das Prinzip der Polis als Freiheit unter Gleichen im Sinne der Isonomie brachte Arendt zu einer weiteren kategorialen Unterscheidung: der von Politik und Herrschaft, verdeutlicht an ihrem Verständnis von Macht und Gewalt. Sie bemängelt die Gleichsetzung von Macht und Gewalt – und damit einhergehend von Politik und Herrschaft – und setzt der von ihr identifizierten vorherrschenden Geistesstradition⁴¹ eines gewaltzentrierten Machtbegriffs ihren eigenen, assoziativ-kommunikativen Machtbegriff entgegen.⁴²

So versteht Arendt Macht nicht, wie sonst üblich, als sanktionsbewährte Führung durch einen Herrscher,⁴³ sondern als Handlungsfähigkeit des politischen Akteurs. Macht entstehe bei politisch handelnden Menschen als die sich aus dem freiheitlichen Zusammenschluss ergebende Möglichkeit, ein gemeinsames Anliegen zu verfolgen.⁴⁴ Macht könne daher gar nicht aus Zwang oder Gewalt entstehen, sondern nur durch die öffentliche Kommunikation, aus dem Zwischenmenschlichen heraus und sie äußere sich in freiwilliger Gefolgschaft.⁴⁵ "Über Macht verfügt niemals ein Einzelner, sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur so lange existent, als die Gruppe zusammenhält. Wenn wir von jemand sagen, er 'habe die Macht', heißt das in Wirklichkeit, dass er von einer bestimmten Anzahl von Menschen ermächtigt ist, in ihrem Namen zu handeln. In dem Augenblick, in dem die Gruppe, die den Machthaber ermächtigte und ihm ihre Macht verlieh [...], auseinandergeht, vergeht auch 'seine Macht'."⁴⁶ Gewalt und Zwang – als wesentliche Elemente der Herrschaft und der Souveränität – seien die Gegensätze dazu und könnten dementsprechend auch keine Macht erzeugen, sondern nur zerstören – in dem Ausmaß, in welchem sie das Politisch-Öffentliche selbst zerstören.

Während eine politische Ordnung also durch Macht zusammengehalten werde, lebe "die Despotie von der Ohnmacht, sowohl von der Ohnmacht der Unterdrückten, als auch von der der Unterdrücker, die in ihrer Ohnmacht zur Gewalt greifen."⁴⁷ Daher sei die Fähigkeit des Versprechens und des Haltens von Versprechen die einzige Möglichkeit, Beständigkeit in der Welt und damit Handlungsmacht zu erzeugen und schließlich Stabilität zu gewährleisten. "Es gehört zu den von Arendt aufgezeigten und in ihre Konzeption von Politik aufgenommenen Widersprüchen, dass die instabile, weil nur in aktiver Realisierung wirksame, und darin zugleich politische Ordnungen herausfordernde Macht, die Grundlage für die Stabilität politischer Ordnung bildet."⁴⁸

Freiheit ist ein Aktivum, nämlich politisches Handeln. Dieses setzt Pluralität voraus, welche wiederum Individualität als individuelle Unterscheidbarkeit der die Pluralität bildenden Einzelnen voraussetzt, welche wiederum einen geschützten Bereich des Privaten und Gesellschaftlichen benötigt. Das Politische ist bei Arendt also eine Sphäre, in der die Menschen erscheinen und sich selbst und die Welt in Wirklichkeit erfahren können, in der sie als Handelnde zueinander in Beziehung treten. Diese Sphäre ist es, die dem menschlichen Leben Sinn stiftet. Und diese Sphäre ist es, in der Freiheit ihre Bedeutung erlangt als von jeder Notwendigkeit befreites Handeln in der Pluralität. Dabei bedeutet für Arendt Freiheit nicht weniger, als ein menschenangemessenes Leben zu führen. Oder um es negativ zu sagen: unfrei zu sein, das gesamte Verhalten durch Notwendigkeiten bestimmt zu wissen, nur privaten Interessen nachzugehen, des Politischen und des öffentlichen Handelns beraubt zu sein, bedeute ein einem Menschen unwürdiges Leben zu führen.

DER FREIHEIT EINE GESCHICHTE: DIE REVOLUTION

Den Ursprung und das Ideal der Freiheit in der Isonomie der Polis identifiziert, betrachtet Arendt die Freiheit doch nicht als etwas Antiquiertes und längst Verstaubtes. Denn nachdem "gerade in jenen langen Jahrhunderten zwischen dem Untergang der antiken und der Geburt der neuzeitlichen Welt, in denen es politische Freiheit nicht gab und Menschen [...] sich für eine solche Freiheit auch nicht interessierten"⁴⁹, brach sie sich wieder Bahn in den großen Revolutionen des 18. Jahrhunderts und dem sie beflügelnden revolutionären Geist. Revolutionen seien der höchste Ausdruck der Politik und der Freiheit, seien sie doch die einzigen geschichtlichen Erscheinungen, die einen politischen Neubeginn darstellen.⁵⁰ In ihrem Rahmen kämen die Menschen in ihrer Pluralität zusammen, schafften auf diese Weise einen öffentlichen Raum, in dem sie handeln, sich vereinigen und Macht entfalten können.⁵¹

Das Augenmerk soll im Folgenden insbesondere auf zwei Aspekte in der Darstellung Arendts gelegt werden: die Bedeutung der Trennung der Räume des Öffentlichen und des Gesellschaftlichen anhand der sozialen Frage, sowie die Gründung der Freiheit durch Macht und pluralistisches Handeln in der Revolution.

Revolutionen sind für Arendt durch zwei Phasen gekennzeichnet. Am Anfang gebe es eine Erhebung, welche sich noch nicht von einer Rebellion unterscheide – von dem Versuch sich eines äußeren Zwanges zu entledigen. Zu diesem Zeitpunkt sei das, was eine Revolution eigentlich ausmache und von der Rebellion unterscheide, weder beabsichtigt, noch vorherzusehen – nämlich das Bestreben zur Gründung eines neuen Gemeinwesens. Die Revolution als Gründung eines Gemeinwesens sei ein spezifisch neuzeitliches Phänomen und die Wiedergeburt der Freiheit nach der Antike.⁵²

So verdeutliche das amerikanische Beispiel, was es für eine erfolgreiche Revolution brauche – für die Gründung eines freiheitlichen Gemeinwesens –, ebenso wie die Französische Revolution vor Augen führe, was zu deren Scheitern führe. Die Revolutionen des 18. Jahrhunderts seien noch ausgebrochen mit dem Ziel der Befreiung: die Amerikanische Revolution setzte an mit der Forderung "*no taxation without representation*" und die französischen Revolutionäre beabsichtigten die unrechtmäßigen Exzesse des *Ancien Régime* zu unterbinden und ihre alten Rechte und Privilegien wieder herzustellen.⁵³ Durch die dann stattfindenden Reden und Beschlüsse, Diskussionen und Überredungen machten die Revolutionäre aber "die Erfahrung des In-Freiheit-Handelns, [...] die Erfahrung der menschlichen Fähigkeit, etwas Neues anfangen zu können."⁵⁴ Ihnen sei das Anfangenkönnen augenfällig geworden – es kam ihnen in den Sinn, dass die Welt verändert werden kann.⁵⁵ Auf diese Weise wurde die Revolution zum Inbegriff der Natalität in der Politik:⁵⁶ die handelnden Menschen übertragen ihre Fähigkeit, einen neuen Anfang machen zu können, auf das Gemeinwesen, indem sie ein neues begründen.⁵⁷ Eine Revolution vermöge es also, das historische Kontinuum zu durchbrechen, indem sie die vorgezeichneten Bahnen mittels der spontanen Macht handelnder Menschen verlasse. Ohne eine solche Erscheinung des Neubeginns im Politischen wäre die Geschichte lediglich "die tote Monotonie des in der Zeit sich entfaltenden Gleichen, also das "eadem sunt omnia semper""⁵⁸.

Im Zusammenhang der Phasen einer Revolution unterscheidet Arendt auch zwischen negativer und positiver Freiheit. Die Rebellion, als erste Phase der Revolution, konstituiere die negative Freiheit als bürgerliche Abwehrrechte gegen den Staat. Aber erst die Gründung eines neuen Gemeinwesens, die Eröffnung und Institutionalisierung öffentlicher Räume entfalte die Freiheit als ein Positivum.⁵⁹ Dementsprechend sei für die Beurteilung des Erfolges einer Revolution die Unterscheidung von Befreiung und Freiheit essenziell. Man müsse beachten, dass "Befreiung und Freiheit nicht dasselbe sind, daß Freiheit zwar ohne Befreiung nicht möglich aber niemals das selbstverständliche Resultat der Befreiung ist."⁶⁰ Entscheidend für den Erfolg einer Revolution – für die Gründung der Freiheit – seien also die institutionellen Fragen der Verfassung, der kommunikativen Partizipation am und freiheitlichen Betätigung im Gemeinwesen.⁶¹

Arendt erkennt dementsprechend das Verhängnis der Französischen Revolution darin, dass nach der Befreiung von der Monarchie die Massen auf den Plan getreten und mit ihrem Elend in den öffentlichen Raum gedrängt seien. Sie begehrten nun nicht mehr eine Befreiung von einer Tyrannis,

sondern die Befreiung von ihrer Armut, noch bevor es überhaupt um die Freiheit der politischen Partizipation ging. Diese "Invasion sozialer und ökonomischer Angelegenheiten in den öffentlich politischen Raum" bezeichnet Arendt als "die verhängnisvolle Verwandlung der Regierung in einen Verwaltungsapparat, in welchem persönliche Herrschaft durch bürokratische, anonyme Maßnahmen und Gesetze durch Verordnungen abgelöst werden."⁶² Die Dringlichkeit der dadurch aufgeworfenen sozialen Frage nach der Befreiung von der Armut, verwies dabei jene Frage nach der Gründung des Gemeinwesens in den Hintergrund. Wie Arendt Robbespierre zitiert: "Die Republik? [...] Die Monarchie? Ich kenne nur die soziale Frage."⁶³ So verloren die Revolutionäre Frankreichs die Gründung eines neuen Staates aus den Augen und versuchten sich stattdessen nach der Befreiung von der Tyrannei an der Befreiung des Volkes von Armut und Not, welche aber nicht auf politischem Wege lösbar sei.⁶⁴

Auf diese Art erhielt das Mitleiden Einzug in die Revolution und wurde schließlich "zur Kardinaltugend des Politischen überhaupt"⁶⁵ erhoben. Tugendhaft zu sein hieß, sich mit dem Willen des Volkes zu solidarisieren.⁶⁶

Dies sei eine entscheidende Akzentverlagerung im Verlauf der Revolution. Denn dieser Willen des Volkes wurde alsbald zum Volkswillen im Sinne der *volonté générale* Rousseaus. Diese setze aber gerade nicht auf Pluralität, sondern auf ungeteilte Einmütigkeit und jeder abweichende Einzelwille sei notwendig zum Volksfeind geworden.⁶⁷

Dementsprechend sei auch Tugend mit Selbstlosigkeit gleichgesetzt worden. "[N]irgends aber hat diese Identifizierung sich unheilvoller ausgewirkt, als in dem, was man die gängige "revolutionäre Moral" nennen könnte, die es schließlich selbstverständlich fand, daß der Wert einer politischen Entscheidung danach bemessen werden dürfe, wie viele Einzelinteressen durch sie verletzt werden, und daß der Wert eines Menschen nach dem Ausmaß und der Radikalität beurteilt werden könne, mit der er gegen seine eigenen Interessen und Impulse handelt."⁶⁸ Folge dieser revolutionären Tugend war die Ersetzung der politischen Vielfalt durch die nationale Einheit, die mystische Überhöhung des Mitleidens mit dem Volk und damit die völlige Negierung der Individualität, des abweichenden individuellen Eigeninteresses und damit auch der Pluralität als Voraussetzung des politischen Handelns im Sinne Arendts.⁶⁹ Durch die Identifizierung des Gefühls des Mitleidens mit der Tugend, sei diese auch in Konflikt geraten mit der Vernunft. Denn wo das maßlose Gefühl die Kraft zur Einigung der Nation verspricht, könne die Vernunft nur stören.⁷⁰

Diese unbedingte Vorherrschaft der selbstlosen Tugend vor der Vernunft sei zur Grundlage des Terrors des Volkswillens gegen jedes abweichende Einzelinteresse geworden und habe gezeigt, "daß das absolut Gute im Zusammenleben der Menschen sich als kaum weniger gefährlich erweist als das absolut Böse und daß es nicht in Selbstlosigkeit besteht"⁷¹. In Bezug auf Herman Melvilles "*Billy Budd*" stellt Arendt fest: "Das Gute ist stark, stärker als das "elementar Böse", darum teilt es mit

diesem Bösen auch die elementare Gewalttätigkeit, zu der alle Stärke neigt und die allen Formen politischer Organisation zum Unheil ausschlägt."⁷² Was passiere nun, wenn das Gute gewalttätig werde und so über das Böse siege – wenn nicht der böse Kain den guten Abel erschlage? Gewissermaßen durch Melville sprechend, erzählt Arendt: "Und Abel erschlug Kain, das Gute wurde gewalttätig mit dem Bösen fertig. Seht Ihr denn nicht, daß dieser Gewaltakt die gleiche Kette des Unrechts zur Folge haben wird, die wir aus der Geschichte kennen, nur daß nun die Menschen sich nicht einmal damit werden trösten können, daß die Gewalt, die das Unheil in die Welt bringt und daher von den Menschen verbrecherisch genannt und verfolgt wird, wirklich nur das Kennzeichen des Bösewichts ist?"⁷³ Den Bezug zur Französischen Revolution herstellend zitiert sie Melville: "Wie war es möglich, [...] daß gleich nach "Abstellung uralten Unrechts in der Alten Welt ... die Revolution größeres Unrecht und schlimmere Unterdrückung beging als die Könige"?"⁷⁴

Den Grund dafür sieht Arendt darin, dass Gefühle ihrer Natur entsprechend maßlos seien. Wenn Gefühle nun in den Bereich des Politischen drängten, wo sie nicht mehr mit dem konkreten Leiden einzelner Personen befasst seien, gingen nicht nur die Beziehungen zu Personen in ihrer Singularität verloren, sondern werde auf diese Weise auch politisches Handeln zur "emotionsgeladenen Unempfindlichkeit für reale Verhältnisse"⁷⁵ pervertiert.

Ebenso wie die französischen Revolutionäre von Rousseaus *volonté générale* geprägt waren, waren sie es auch von seinem präkontraktischen Naturzustand. Der "natürliche Mensch" wurde deduziert aus den Erfahrungen der dekadenten Gesellschaft des Absolutismus – "nicht anders, möchte man meinen, als die Bekanntschaft mit verfaulten Äpfeln leicht auf die notwendige Existenz von nicht-verfaulten schließen lässt."⁷⁶ Der naturbelassene Mensch sei für sie edel und gut gewesen und erst durch die Gesellschaft korrumpiert worden und bereit zu bösen Taten. In Anbetracht der dekadenten Exzesse der höfischen Gesellschaft musste der Mensch in den Augen Rousseaus, unberührt von solch einer Gesellschaft, unverdorben sein.⁷⁷

Ganz anders war das Menschenbild der Revolutionäre in der neuen Welt. Ihr Erfahrungshorizont war geprägt von der Unsicherheit eines unbekanntes Kontinents, wie es sich am Beispiel des *Mayflower Compact* zeige, welcher von den Pilgervätern noch während der Atlantiküberquerung entworfen und bei der Landung unterzeichnet wurde. Sie gingen davon aus, dass der einzelne Mensch in einem gesetzlosen Zustand zum Schlechten neige⁷⁸ und erst "das wechselseitige Band von Versprechungen, Verträgen und Bündnissen stark genug ist, um das naturhaft Böse in den einzelnen Individuen unter Kontrolle zu halten."⁷⁹ Die Siedler machten die Erfahrung, dass die gesellschaftliche Bindung durch gegenseitige Versprechen ein gedeihliches Miteinander ermöglicht und lernten die Bedeutung der Macht kennen, welche sich aus dem assoziativen Handeln ergibt.

Aus dieser Erfahrung speiste sich auch die zum Zeitpunkt der Amerikanischen Revolution bereits 150-jährige Praxis der Selbstverwaltung in den *townhall meetings*. Die Amerikaner nahmen schon vor

der Revolution unmittelbar am öffentlichen Leben teil, gebrauchten leidenschaftlich ihre öffentliche Freiheit und etablierten eine Kultur der politischen Öffentlichkeit.⁸⁰

All dies begünstigte sicherlich den Erfolg der Revolution, der *constitutio libertatis*, im Vergleich zur Französischen Revolution. Aber der ausschlaggebende Punkt, dass die Amerikanische Revolution überhaupt nur erfolgreich sein konnte, war für Arendt, dass sich in ihrem Verlauf die soziale Frage nicht stellte, weil die Amerikaner geeint gewesen seien in ihrer "lovely equality"⁸¹. Auch wenn sie nicht tatsächlich gleich waren, so waren sie doch befreit von dem massenhaften Elend, das in Europa noch vorherrschte. Dabei hätte sich die soziale Frage durchaus stellen können in Anbetracht der unterdrückten Sklaven und ihres "furchtbare[n] und furchtbar erniedrigende[n] Elend[s]"⁸². Aber sie wurde schlicht nicht gestellt und blieb deswegen ohne Bedeutung.⁸³ Damit behauptet Arendt nicht, die Amerikanische Revolution hätte die soziale Frage gelöst, sie hatte sie schlicht nicht zu lösen - "Amerika war ein Land des Wohlstandes und des Überflusses, lange bevor es, in den Augen der gesamten Welt, das Land der Freien wurde."⁸⁴

"Der Grund für das, was gelang, wie für das, was fehlschlug, war der gleiche: Amerika stand nicht unter dem Fluch der Armut. Die Gründung der Freiheit konnte nur gelingen, weil den "gründenden Vätern" die politisch unlösbare Frage nicht im Wege stand"⁸⁵. So wird die soziale Frage gewissermaßen zur Schicksalsfrage aller Revolutionen.

Die Amerikaner mussten nur befreit werden von der englischen Fremdherrschaft, bevor der Gründung der Republik nichts mehr im Wege stand. Besondere Hervorhebung findet bei Arendt der Umstand, dass es den Gründungsvätern explizit darum gegangen sei, Macht zu etablieren und nicht einzuschränken. Wesentlich für die Gründung wurde daher Montesquieus Gewaltenteilungslehre, deckte sie sich doch mit der Einsicht, dass Macht durch Zentralisierung bedroht werde, weil sie dann in machtvernichtende Gewalt umzuschlagen drohe und dass die Macht eines Gemeinwesens noch größer werde durch deren Dezentralisierung, wie es das Beispiel Frankreichs noch verdeutlichen sollte.⁸⁶

Mit der amerikanischen Verfassung kam es also tatsächlich zu einer *constitutio libertatis*. Besonders betont Arendt, dass die amerikanische Verfassung nicht durch Experten vorgelegt und allenfalls zur Ratifizierung vorgelegt wurde, sondern dass diese bis in alle Details in den *townhall meetings* diskutiert wurde und sie sich deswegen aus der Macht der deliberativen Kommunikation der Bürger speise.⁸⁷ Es wurde eine Republik mit einem ausgetüftelten föderalen Machtgefüge errichtet, das mit seinen *checks and balances* verhindern sollte, dass die verschiedenen Machtquellen nicht durch Zentralisierung vereinnahmt werden und so die eigentliche Macht erhalten bleibt.⁸⁸

In der Tat zeugt das amerikanische Gemeinwesen von einer beeindruckenden Stabilität. Aber Arendt musste erkennen, dass der eigentliche Geist der Revolution, das Ideal des freiheitlich-öffentlichen Handelns, dem die Amerikanische Revolution in den *townhall meetings* entsprungen war, nicht bewahrt werden konnte.⁸⁹ Diese etablierten Institutionen dienten der Stabilität, aber nicht der Freiheit,

weshalb sie auch zur Petrifizierung des Politischen führten und die Freiheit letztendlich verkümmern ließen, wodurch das *pursuit of happiness* auf seinen privaten Sinn verkürzt worden sei, in Abkehr von der *pursuit of public happiness*.⁹⁰ Das neuetablierte System der Repräsentation beruhte immer noch auf dem alten Prinzip des Herrschens und Beherrschtwerdens. Es schuf zwar einen öffentlichen Raum, dieser blieb aber ausschließlich den Repräsentanten vorbehalten, während das Volk keinerlei Möglichkeit zur unmittelbaren Partizipation und damit zum eigentlich politischen Handeln hatte.⁹¹

Damit ging das freiheitliche Pathos verloren und die Bürger zogen sich in das Private zurück; "die Gesellschaft wurde immer konformistischer und wurde "mit der Individualisierung des Individuums" genauso fertig, wie der *bourgeois* mit dem *citoyen* fertig wurde."⁹² Dies ist das Dilemma der Revolution, "die für alle Institutionen gefunden hatte, nur nicht für den sich in ihr manifestierenden Geist."⁹³

DER FREIHEIT EINE ORDNUNG: DIE RÄTEREPUBLIK

Wie könnte nun ein Gemeinwesen geordnet sein, damit der Geist der Revolution, das Streben nach öffentlicher Freiheit, den seiner exponierten Bedeutung entsprechenden Platz erhalte? Jefferson schlug zunächst noch die Institutionalisierung der Revolution selbst vor. Jede Generation solle ihre eigene Revolution haben, um so der Aporie Rechnung zu tragen, dass öffentliche Freiheit das Privileg der Gründergeneration sei.⁹⁴ Dies berge aber das offensichtliche Risiko, dass Jeffersons Freiheitsbaum nicht nur mit Blut getränkt, sondern auch gefällt werden könne.⁹⁵

Keinen Zweifel hat Arendt daran, dass Parteiendemokratien dem Problem der Institutionalisierung der Freiheit nicht abhelfen könnten, seien sie doch grundsätzlich ungeeignet dem Volk einen öffentlichen Handlungsraum zu eröffnen aufgrund der Kluft zwischen den Wählenden und den Zuwählenden.⁹⁶

Durch das Monopol der Parteien auf die Nominierung derer, die gewählt werden können, hinderten sie das Volk daran, selbst zu handeln und verhinderten die Entfaltung der Macht. So ergebe es sich auch, "[d]aß sich das Repräsentativsystem in Wahrheit in eine Art Oligarchie verwandelt hat"⁹⁷. Das eigentliche politische Leben fände in den Parlamenten statt, in welchen der einfache Bürger aber keine Möglichkeit zur Partizipation, mithin zum Handeln und zur Freiheit habe.⁹⁸

Bei der Institutionenfrage müsse es aber darum gehen, jenen öffentlichen Raum, der die Spontaneität, das politische Handeln und die kommunikative Machtbildung während der Revolution ermöglichte, zu institutionalisieren.⁹⁹ Denn diese Räume gab es in allen Revolutionen. Sie entstanden spontan und ohne dass es dafür ein eigenes Bewusstsein gegeben hätte. Die Rede ist von den Räten. Sei es in Form der *townhall meetings*, der Sektionen der Pariser Kommune oder den russischen *Sowjets*. Nie seien sie als Keime einer neuen Staatsform verstanden worden, sondern immer nur als "bloße

Hilfsmittel der Revolution[...], die nach ihrer Beendigung wieder verschwinden müßten."¹⁰⁰ Dabei seien sie vielmehr die eigentlichen Machtzentren der Revolutionen gewesen.

Die Räte seien die direkte Wiederbelebung der Demokratie. Sie stünden jedem offen, Partei- und Fraktionszugehörigkeit spiele überhaupt keine Rolle und in ihnen könnte jedermann selbst handeln und Anteil nehmen an den öffentlichen Angelegenheiten.¹⁰¹

In diesem Zusammenhang greift Arendt auch Jeffersons spätere Idee der *wards*, sog. Elementarrepubliken, auf. Dabei handelt es sich um räumlich eng begrenzte Einheiten, die kommunikative Partizipation an allen öffentlichen Angelegenheiten ermöglichen und die aus sich heraus neue Strukturen bilden können.¹⁰² Eine genaue Beschreibung solcher Strukturen und Angelegenheiten bleibt Arendt, ebenso wie Jefferson, bewusst schuldig, in dem Bewusstsein, dass sich eine spontan und ggf. immer wieder ad hoc bildende Ordnung nicht am Reißbrett entwerfen ließe – und nicht zuletzt im Vertrauen auf die ordnende Kraft des spontanen öffentlichen Handelns. Den Inhalt von Politik ebenso wenig wie ein fertiges System politischer Instanzen vorgehend, erblickt sie in der Idee der Räte lediglich den Raum für öffentliche Freiheit, welchen sie gesichert sehen möchte und aus welchem sich dann der Inhalt und die Struktur der Freiheit durch spontanes Handeln vermittelt ergeben müsse. Mit Jefferson sagt sie: "Man mache mit [den Elementarrepubliken] nur erst einen Anfang für gleich welchen Zweck, es wird sich bald herausstellen, für welche anderen Zwecke sie sich am besten eignen."¹⁰³ Deswegen wäre eine Verbindung des Rätegedankens mit dem republikanischen Prinzip der Gewaltenteilung geeignet, die Freiheit selbst zu institutionalisieren.¹⁰⁴

Zugleich ließe sich die Idee der Räte problemlos mit dem föderativen Prinzip kombinieren. Die verschiedensten Räte hätten jeweils nur kurze Zeit gebraucht, um ihre Tätigkeiten zu koordinieren und sich in höhere Organe zusammenzuschließen, Regional- und Provinzialräte zu gründen und so das ganze Land zu repräsentieren.¹⁰⁵

Arendt räumt ein, dass durch das Streben nach öffentlichem Glück auch im Rätssystem eine politische Elite entstehen könne, diese sei aber "die einzig echte, aus dem Volk stammende Elite."¹⁰⁶ Denn auf jeder Ebene kämen die Ratsmitglieder und -vertreter als Gleichberechtigte zusammen, wodurch Autorität und Macht nicht von oben nach unten regierten, sondern sich auf jeder Ebene neu konstituierten. Weil nun die gewählten Räte ihren Wählern Rechenschaft schuldig waren, blieben sie mit ihresgleichen verbunden. So entstand eine Elite, nicht durch äußere Legitimierung, sondern durch sich selbst, durch die eigene Handlungsmacht.¹⁰⁷

"Wenn der Endzweck der Revolution die *constitutio libertatis* ist, die Errichtung der Freiheit bzw. die Konstituierung eines öffentlichen Raumes, in dem sie in Erscheinung treten kann, dann sind die 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"¹⁰⁸.

DER FREIHEIT EINE KRITIK

Arendts Bruch mit der politischen Tradition trug ihr nicht nur Lob und Anerkennung ein, sondern auch Kritik, bis hin zu völliger Ablehnung. An dieser Stelle soll eine Auseinandersetzung mit zwei der wesentlichsten Kritikpunkte erfolgen, welche sich auch unmittelbar auf das Freiheitsverständnis Arendts auswirken: es sind die Vorwürfe des Utopismus und des Elitarismus.

Der Vorwurf des Utopismus findet sich oft in der Formulierung, Arendts Theorie sei eine antiquierte Polisromantik, also gänzlich unanwendbar auf heutige Verhältnisse und könne dementsprechend auch keine Wirklichkeit erlangen. Habermas formuliert dies wie folgt: "ein Staat, der von der administrativen Bearbeitung gesellschaftlicher Materien entlastet ist; eine Politik, die von Fragen der Gesellschaftspolitik gereinigt ist; eine Institutionalisierung öffentlicher Freiheit, die von der Organisation der Wohlfahrt unabhängig ist; eine radikale demokratische Willensbildung, die vor gesellschaftlicher Repression haltmacht – das ist kein denkbarer Weg für *irgendeine* moderne Gesellschaft."¹⁰⁹

Wenn nun Habermas feststellt, dass Arendts Freiheitsverständnis in der Realität der Moderne nicht existent ist, hat er durchaus recht. Aber das mag auch nicht weiter verwundern, war sich Arendt doch dessen bewusst, dass sie sich mit ihrer Theorie gegen den Zeitgeist und die politische Tradition stellt. Wenn er an anderer Stelle beschreibt, dass es historisch evident sei, dass politischen Institutionen eine strukturelle Gewalt immanent sei,¹¹⁰ ist dies nicht von der Hand zu weisen. Schließlich ist die Menschheitsgeschichte seit der Antike ganz überwiegend nicht dem Arendtschen Ideal der Isonomie gefolgt. So erkennt er doch selbst, dass was er als historische Evidenz heranzieht, sich auf Systeme politischer *Herrschaft* bezieht, scheint aber an dieser Stelle einfach zu übergehen, dass Herrschaft auch für Arendt immer Gewalt ist. Wenn Habermas also sagt, Arendt sei das "Opfer eines auf moderne Verhältnisse unanwendbaren Politikbegriffs"¹¹¹, sagt er lediglich, dass Arendts Politikverständnis nicht mit seinem eigenen in Einklang zu bringen ist. Die "historische Evidenz" widerlegt aber mitnichten Arendts Theorie.

Der einfachste Widerspruch gegen den Vorwurf des Utopismus findet sich bei Sternberger: "Es war möglich, es war wirklich und es wurde wirksam."¹¹² Wie oben bereits dargelegt, bezieht Arendt ihre Konzeption ja nicht nur auf antike, sondern gerade auch auf die modernen Erscheinungen, die Ausdruck dieses Ideals waren. Arendt propagiert nicht die Nachahmung der Polis oder einer der historischen Ausprägungen des Rätegedankens, sie gibt überhaupt keine programmatische Anweisung zur Errichtung einer Räte Demokratie, sondern identifiziert nur die Prinzipien, auf denen eine solche Institutionalisierung der Freiheit begründet werden könnte. Die Weiterführung dieser Idee spart sie aber aus – wohlwissend, dass eine solche Ordnung beruhend auf spontanem Handeln und freier Assoziation ihre ganz eigene Dynamik hat und nicht zu antizipierende Ausprägungen hervorbringen wird. Wellmer beschreibt dies in den Worten: "*I therefore take her idea of the council system to be a*

metaphor for a network of autonomous or partially autonomous institutions, organisations, and associations, in each of which something like the self-government of free and equal participants takes place – in each case in different ways, with different aims, and with different means for recruiting new members: a network whose units might be both horizontally and vertically connected, related to or dependent upon one another."¹¹³ Derart verstanden ist Arendts Theorie keine verklärte Polisromantik. Sie ist zwar utopisch, in dem Sinne, dass sie keinen Ort in unserer zeitgenössischen Welt hat, aber das heißt nicht, dass sie nicht jederzeit einen einnehmen könnte.

Wesentlich schwerer wiegt aber der Vorwurf des Elitarismus. Insbesondere aufgrund der kategorischen Trennung des Politischen vom Gesellschaftlichen, der Freiheit von der Notwendigkeit, exkludiere ihre Theorie weite Teile der Bevölkerung von den öffentlichen Angelegenheiten, weil die Autonomie des Politischen die Bedeutung sozioökonomischer und damit präpolitischer Bedingungen verkenne.¹¹⁴ Arendts Theorie sei ein elitär-aristokratisches Politikverständnis und verteidige die "Virtuosenfreiheit" der Wenigen.¹¹⁵

Zunächst mag die strikte Trennung Ratlosigkeit auslösen, in Anbetracht dessen, dass soziale und wirtschaftliche Belange in der politischen Praxis der Gegenwart die absolut bestimmenden Materien sind. So war es auch Arendts Freundin Mary McCarthy, die ob dieser Trennung gar die Bereinerung der Politik von jedwedem Inhalt befürchtete, denn ohne den sozialen Inhalt blieben der Politik nur die Reden. "Aber die Reden können nicht einfach Reden sein. Sie müssen Reden über etwas sein."¹¹⁶ Dieser Vorwurf hat den wahren Kern, dass Arendts Verständnis vom Inhalt der Politik in der Tat unbestimmt bleibt. Arendt sagt schlicht, Politik sei ihr eigener Inhalt, ebenso wie Freiheit und Macht ihr eigener Zweck seien.¹¹⁷ Dies hilft augenscheinlich nicht weiter bei dem Versuch einer positiven Bestimmung. Aber "[n]ichts wäre einer Konzeption politischer Freiheit wie derjenigen Hannah Arendts mehr entgegen als die apriorische Festsetzung von "Inhalten".¹¹⁸ Ähnlich dem Argument Sternbergers, dass es die Räte wirklich gab und sie tatsächlich Wirkung entfalteten, lässt sich anführen, dass Menschen tatsächlich zusammengekommen sind in den *townhall meetings*, in den Nachbarschafts-, Studenten- und Arbeiterräten und etwas Gemeinsames zu besprechen und zu behandeln hatten, von dem sie sich alle betroffen sahen. Es ist durchaus anzunehmen, dass sich Menschen, wenn sie sich spontan assoziieren können, Angelegenheiten aufdecken, von denen sie sich betroffen fühlen und diese durch kommunikativ-assoziative Macht behandeln wollen. Der Inhalt der Politik kann sich aber erst im gemeinsamen Handeln entwickeln, er lässt sich nicht voraussagen und nicht aus der Geschichte deduzieren. Die Unbestimmtheit des politischen Inhalts in der Theorie Arendts mag unbefriedigend sein, ist aber nicht zugunsten einer positiven Aufzählung zu bestimmen. Sie ist jedenfalls nicht mit Inhaltsleere gleichzusetzen.

Ebenfalls die Trennung der Freiheit von der Notwendigkeit fokussierend wirft Hanna Pitkin in Bezug auf Arendts Ausführungen zu dem Verborgensein der körperlichen Funktionen im Privaten¹¹⁹ – gerade im Hinblick auf die weibliche Fähigkeit des Gebärens – gar die Frage auf, ob Arendts Theorie

denn nicht tatsächlich antiemanzipatorisch und frauenfeindlich sei, denn sie negiere "*the possibility of freedom, a truly human life, and even reality, to all but a handful of males who dominate all others and exclude them by violence from privilege[.]*"¹²⁰

Pitkin scheint einige Dinge durcheinanderzubringen. Zuallererst ist der von ihr in Bezug genommene Abschnitt Arendts eine historische Aussage dahingehend, dass Frauen seit jeher aus der Sphäre des Politischen ausgeschlossen waren, weil sie sich auf ihre "körperliche Funktion der Erhaltung der Art" also des Gebärens zu beschränken hätten – ebenso wie Arbeiter, die bloß mit ihrer körperlichen Arbeit befasst waren. Dass Arendt nun im Rahmen ihrer eigenen Theorie ausführt, dass körperliche Funktionen als Tätigkeit der Arbeit entsprächen und dementsprechend im Privaten verortet, also dem Licht des Öffentlichen und dem Politischen entzogen seien, lässt keinesfalls darauf schließen, dass Arendt Frauen oder Arbeiter grundsätzlich aus dem politischen Raum ausschließen will. Es ist viel mehr Pitkin, die mit dieser Unterstellung Frauen auf ihre Gebärfähigkeit zu reduzieren scheint. Wenn Frauen nämlich nicht darauf reduziert werden, wie es Arendt völlig fern gelegen hätte, spricht auch nichts dagegen, den eigentlichen körperlichen Vorgang des Gebärens als nicht politisch zu erachten und der Ver- und Geborgenheit des Privaten zu überlassen. Ebenso, wie die Arbeit jeder körperlichen Funktion nicht politisch ist und die Menschen trotzdem politisch handeln können.

Wenn Arendt also die Polis für ihre politische Kultur der Freiheit unter Gleichen lobt, dann idealisiert sie damit nicht den Ausschluss der Frauen aus der Öffentlichkeit oder gar die Sklavenwirtschaft. Sie identifiziert lediglich jenes Prinzip, welches die Freiheit der teilnehmenden Bürger ermöglichte und überlegt wie dieses entsprechend auf die modernen Umstände übertragen werden könnte. Da Arendt mehrfach und nachdrücklich betont, dass der politische Raum allen offen stehen müsse und ein Ausschluss aus diesem nur als freiwilliger Rückzug in die Privatsphäre denkbar sei und gerade nicht als gewaltsames Fernhalten anderer, sollte deutlich machen, dass Arendts Theorie weder antiemanzipatorisch noch frauenfeindlich ist.

Der Kern des Elitarismusvorwurfs ist in der Regel ohnehin die Trennung des Politischen vom Gesellschaftlichen mit seinen sozioökonomisch-präpolitischen Bedingungen. So kritisiert Brunkhorst Arendts Konzept als "massiv elitären politischen Partikularismus des mit dem Machtbegriff verbundenen Begriffs öffentlicher Freiheit."¹²¹ Auch Benhabib merkt an, dass die Trennung von Gesellschaftlichem und Politischem verkenne, dass der ökonomische Bereich von Machtverhältnissen bestimmt sei. "Wir verspüren, daß es nicht gerecht ist, wenn eine Gesellschaft, die soviel Überfluß erzeugen kann, Wohlstand nach wie vor auf der Grundlage von Löhnen pro geleisteter Arbeitsstunde verteilt"¹²².

Benhabib scheint sich eine politische Sphäre vorzustellen, die allgemein verbindlich die Arbeitsstunden pro Tag, die Art der sozialen Sicherung, sowie den gerechten Lohn festlegt – welcher wiederum sich nicht nach der geleisteten Arbeit bemessen sollte – und darüber hinaus allgemein alle

sozioökonomischen Auswirkungen auf das Leben als präpolitische Bedingungen. Also auch Kindergärten, Schulen, Universitäten und in letzter Konsequenz auch die Wirtschaft als solche. Als Argument führt Benhabib an, dass Arendt verkenne, dass Macht – welche Arendt schließlich für ein politisches Phänomen halte – in der Gestalt ökonomischer Macht auch die gesellschaftliche Sphäre durchziehe. Aber Benhabib macht nicht Halt bei der gesellschaftlichen Sphäre: auch die häusliche Arbeit sei "von Machtverhältnissen durchdrungen, die auf geschlechtlichen Normierungen basieren"¹²³ und sei daher ebenso politisch, wie die Ökonomie. Es bleibt unklar, ob Benhabib damit ausdrücken möchte, dass es aufgrund dieser "Macht" auch im Gesellschaftlichen Freiheit gebe, oder ob das Politische ohnehin von Notwendigkeit bestimmt sei. Diese Unklarheit beruht darauf, dass Benhabib an dieser Stelle augenscheinlich nicht den Arendtschen Machtbegriff zugrunde legt. Ökonomische oder häusliche "Macht" entspringen nicht der spontan-kommunikativen Assoziation. Macht in dem Sinne, wie Benhabib ihn verwendet, scheint viel mehr herrschaftsbezogen zu sein, weswegen der Versuch, nachzuweisen, dass die Trennung von Gesellschaftlichem und Politischem bei Arendt "zwecklos und unplausibel"¹²⁴ sei, hier auch fehlgeht. "Arendt versteht unter Gewalt nicht psychische Gewalt, auch keine strukturelle Gewalt ausbeuterischer Arbeitsverhältnisse, sondern eindeutig physische Gewalt."¹²⁵

Benhabib verkennt überdies auch, dass die Ökonomie sich nicht nach dem politischen Prinzip der Isonomie ordnen lässt. Das Gesellschaftliche ist mit seinem Ursprung im Privaten eine Sphäre der Verschiedenheit und nicht der Gleichheit in diesem Sinne. Um eine wie auch immer geartete Gleichheit im Ökonomischen herzustellen, bedarf es herrschaftlicher Instrumente. Mit dieser instrumentellen Zweckbindung der Tätigkeit, die schon deswegen nicht mehr im Arendtschen Sinne frei sein kann, wird durch den Einzug der gewaltsamen Herrschaft in den öffentlichen Raum, das Politische und die Möglichkeit zum freiheitlichen Handeln zerstört. Eine politisierte Verwaltung oder gar ein "politisiertes Unternehmertum" müssen nicht nur grandios scheitern, wie Arendt am Beispiel des die Fabrikleitung übernehmenden Arbeiterrates illustrierte,¹²⁶ sondern sie schleifen auch die politische Sphäre und geben sie damit der Beliebigkeit preis, was letztlich zu ihrer Zerstörung führt.

Darüber hinaus ist dieses "Verspüren der Ungerechtigkeit" beim Anblick von Ungleichheit genau jene Anmaßung des gefühlsgeladenen Mitleidens, die unschwer erkennbar eben jene Übergriffigkeit in den öffentlichen Raum darstellt, welche Arendt als das Einfallstor für die Zweckbindung des politischen Handelns, für die Bürokratisierung und das Aufgeben der Freiheit zugunsten der Herrschaft erkannte.¹²⁷ Eine solche "Politik" funktioniert nur, wenn die Mehrheit verbindlich diktiert, was sie für richtig und angemessen hält und Sanktionen bei Zuwiderhandlung androht. Diese Kritik reduziert in letzter Konsequenz Handeln und Politik wieder auf Herrschaft.

Die Betroffenheit, die Seyla Benhabib verspürt, wenn sie ökonomische Ungleichheit sieht – mag sie auch menschlich nachvollziehbar sein – verkennt doch auch die Bedeutung des Privaten und Gesellschaftlichen als Räume der Individualisierung des Menschen. So ist auch eine gesellschaftliche Ungleichheit Ausdruck dieser Individualisierung, der unterschiedlichen Anlagen und Präferenzen eines

jeden. Ohne eine Individualisierung in den präpolitischen Sphären, kann es auch keine Pluralität und damit kein politisches Handeln in Freiheit geben. Dafür ist es entscheidend, dass die Gesellschaft plural und autonom und damit frei vom politischen Zugriff bleibt.¹²⁸ "Die Aporien des Handelns lassen sich alle auf die Bedingtheit menschlicher Existenz durch Pluralität zurückführen, ohne die es weder einen Erscheinungsraum noch einen öffentlichen Bereich gäbe. Daher ist der Versuch, der Pluralität Herr zu werden, immer gleichbedeutend mit dem Versuch, die Öffentlichkeit überhaupt abzuschaffen."¹²⁹

Das leidenschaftliche Mitleiden Benhabibs mag nobel sein, es mag sogar das absolut Gute sein. Aber es ist innerhalb der Arendtschen Theorie nicht weniger bedenklich als das absolut gute, leidenschaftliche Mitleiden eines Maximilien de Robbespierre. *Billy Budd* hat uns gezeigt, dass es nicht auf die Absichten ankommt, mit denen die Gewalttätigkeit initiiert wird. Mit Arendts Ideal der Isonomie, der Freiheit unter Gleichen, hat dies nichts mehr zu tun. Die Aufhebung der Trennung des Politischen und Gesellschaftlichen, als die Einbeziehung ökonomischer Aspekte der Wohlfahrt in die Politik, führt zur Bürokratisierung des öffentlichen Raumes und ist damit die kategoriale Abkehr vom Prinzip der Isonomie, da die Bürokratie eine (die tyrannischste¹³⁰) Herrschaftsform ist. Ein derartiges Verständnis von Politik als Herstellen ist die völlige Abkehr von der politischen Theorie Arendts.

Wenn man diese Kritik an der Trennung des Politischen vom Gesellschaftlichen aufrechterhalten möchte, kann man dies tun – aber nicht innerhalb der Arendtschen Theorie, sondern nur von außen her als Fundamentalkritik. Innerhalb der Arendtschen Theorie verstrickt sie sich in unauflösbare Widersprüche und bleibt ein Kategorienfehler.

Dass Arendts Verständnis der öffentlichen Freiheit etwas Elitäres birgt, ist trotzdem nicht von der Hand zu weisen, wird allerdings von ihr auch nicht bestritten. Es ist nebedem auch wenig überraschend, trifft doch jede politische Theorie eine Unterscheidung zwischen politisch Aktiven und Passiven.¹³¹ Arendt erklärt die negative Konnotation des Begriffs der Elite damit, "daß er die Vielen aus dem politischen Bereich prinzipiell ausschließt, obwohl politische Angelegenheiten eigentlich nicht nur die Vielen, sondern schlechterdings alle Einwohner eines Territoriums angehen."¹³² Dabei ist Arendt gerade darum bemüht, den Raum der öffentlichen Freiheit für alle Menschen zugänglich zu machen, woraus sich auch ihre Ablehnung der repräsentativen Parteiendemokratie ergibt, weil diese gerade den eigentlichen Handlungsraum des Parlaments nur für die durch die Partei nominierten Repräsentanten eröffne, den Großteil der Bürger aber ausschließe. Eine Elite bildet sich bei Arendts Räterepublik auf jeder Ebene neu aus der Handlungsmacht der sie legitimierenden Bürger.¹³³ Es handelt sich also um responsive Eliten und nicht um eine Virtuosenfreiheit.¹³⁴ Nichtsdestotrotz ist sich Arendt im Klaren, dass sich nicht alle Menschen für die politischen Angelegenheiten interessieren werden, weswegen einige außen vor bleiben werden. Aber zu versuchen, die Menschen gewaltsam in den öffentlichen Raum und zum politischen Handeln zu zwingen, wäre eine nicht aufzulösende Inkonsistenz.

Eine Lösung könnte nur darin bestehen, Fragen der Wohlfahrt in der gesellschaftlichen Sphäre selbst zu behandeln. Einen Ansatzpunkt dafür könnten, abgesehen von den Perspektiven eines voranschreitenden wirtschaftlichen Wachstums und des technischen Fortschritts, die Anfänge der Genossenschaftsbewegung¹³⁵ unter Hermann Schulze-Delitzsch und Eugen Richter im 19. Jahrhundert darstellen. Diese ist ein Beispiel solidarischer Handlungsmacht durch spontane und freiwillige Assoziationen. Zwar ist die Frage der Wohlfahrt, wie bereits erörtert, nicht eigentlich öffentlich und damit kein eigentliches Handeln. Aber wie Arendt selbst sagt, wohnt jedem Handeln als menschlicher Tätigkeit auch immer ein Aspekt des Handelns inne.¹³⁶ Was im Rahmen der Genossenschaftsbewegung geschah, war, dass sich Menschen freiwillig zusammenschlossen, um sich um ein sie alle einendes Anliegen zu kümmern und auf diese Art die Handlungsmacht erzeugten, die notwendig war, um die erforderliche präpolitische Stabilität und Unabhängigkeit zu erlangen. Eine solche freiwillig-solidarische Assoziation gleichermaßen Betroffener macht eine "Sozialpolitik" im Sinne einer auf Staatsgewalt (*ergo* Herrschaft) beruhenden Umverteilung weitestgehend obsolet. Die Funktionsweise wäre dabei ähnlich dem politischen Handeln: die Betroffenheit als Interesse (im tatsächlichen Sinne eines *inter esse*) eint zu einer Stabilität generierenden Handlungsmacht, welche sich aus dem spontanen und freiwilligen Zusammenschluss ergibt, bleibt aber gleichzeitig auf die rein gesellschaftlichen Belange beschränkt und beeinträchtigt auf diese Weise nicht die Isonomie des öffentlichen Raumes. Derart könnte die solidarische Selbstverwaltung im Gesellschaftlichen das sein, was die isonomische Selbstregierung im Öffentlichen ist – ohne die kategorische Trennung aufzuheben.

SCHLUSSBETRACHTUNGEN

Arendts Konzeption der öffentlichen Freiheit hebt sich insbesondere durch ihre Intersubjektivität von anderen Freiheitsbegriffen ab. Dabei erschafft das Befreitsein sowohl von äußerem Zwang, als auch von Notwendigkeit, die Möglichkeit zur Freiheit. Freiheit ist für Arendt ein Potenzial, dass erst noch genutzt werden muss. Sie ist kein Zustand, sondern eine Tätigkeit: das öffentliche Handeln.

Inbegriff dieser öffentlichen Freiheit in der Moderne sind die Revolutionen und der diesen innewohnende Neuanfang der Gründung eines Gemeinwesens. Auch wenn die Amerikanische Revolution in Hinblick auf die Begründung eines Gemeinwesens erfolgreich war, vermochte doch selbst sie nicht, der eigentlichen Freiheit einen dauerhaften Raum zu verschaffen. Die Möglichkeit zur Institutionalisierung des freiheitlichen Geistes der Revolution, erkennt Arendt in einer Verknüpfung des Rätegedankens mit republikanischen Prinzipien.

Es hat sich gezeigt, dass die Kritik an Arendts Theorie mitunter berechtigte Ansätze hat, sich aber doch auch in Aporien begibt. Der Vorwurf des Utopismus verkennt im Wesentlichen, dass Arendt nicht die historische Polis idealisiert, sondern das Prinzip der Isonomie, welche zwar gerade in Arendts

Vorstellung einer Räterepublik auf keine eigene Tradition in der Neuzeit blicken kann und deswegen durchaus ortlos in unserer Welt ist – aber nicht zwangsläufig bleiben muss. Der Vorwurf des Elitarismus bezieht sich insbesondere auf die kategorische Trennung des Öffentlichen vom Gesellschaftlichen und Privaten. Allerdings führt die Aufhebung dieser Kategorien zu einer Verstrickung in nicht innerhalb der Theorie Arendts aufzulösende Widersprüche, weswegen dies allenfalls als Fundamentalkritik bestehen kann. Denn Arendts Konzeption ergibt ein organisches Ganzes, dessen einzelne Elemente so mannigfach verwoben sind, dass das Ziehen einzelner Fäden die Auflösung des gesamten Bildteppichs zur Folge hätte. Eine Lösung der gesellschaftlichen Probleme als präpolitische Bedingungen kann im Rahmen der Konzeption Arendts nur innerhalb des Gesellschaftlichen selbst erfolgen, beispielsweise durch freie Assoziationen der Selbstverwaltung, wofür das Beispiel der Genossenschaftsbewegung einen Ansatz darstellen könnte.

LITERATURVERZEICHNIS

- Arendt, Hannah: Macht und Gewalt, 24. Aufl., Piper, München, 2014
- dies.: Über die Revolution, 4. Aufl., Piper, München, 2014
- dies.: Vita activa oder Vom tätigen Leben, 14. Aufl., Piper, München, 2014
- dies.: Vom Leben des Geistes, Piper, München, 1998
- dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, Piper, München, 1994
- Barley, Delbert: Hannah Arendt. Einführung in ihr Werk, Alber, Freiburg Breisgau, München, 1990
- Benhabib, Seyla: Hannah Arendt - Die melancholische Denkerin der Moderne. 2. Aufl., Rotbuch-Verl., Hamburg, 1998
- Berlin, Isaiah: Liberty, Oxford Univ. Press, Oxford, 2002
- Breier, Karl-Heinz: Hannah Arendt zur Einführung. 4. Aufl., Junius, Hamburg, 2011
- Brunkhorst, Hauke: Demokratie und Differenz, Fischer, Frankfurt am Main, 1994
- Brunkhorst, Hauke und Niesen, Peter (Hg.): Das Recht der Republik, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999
- Ganzfried, Daniel und Hefti, Sebastian (Hg.): Hannah Arendt - nach dem Totalitarismus, Europ. Verl.-Anst., Hamburg, 1997
- Grunenberg, Antonia: Arendt, Herder, Freiburg, 2003
- Habermas, Jürgen: Philosophisch-politische Profile, 1. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991
- Humboldt, Wilhelm von: Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, Reclam, Stuttgart, 1967
- Hunold, Albert (Hg.): Erziehung zur Freiheit, Eugen Rentsch Verlag, Zürich, 1959
- Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten, Reclam, Stuttgart, 1990
- Kemper, Peter (Hg.): Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt, Frankfurt am Main, 1993
- Kristeva, Julia: Hannah Arendt, 2. Aufl., Philo-Verl.-Ges., Berlin, 2002
- Kubes-Hofmann, Ursula (Hg.): Sagen, was ist. Zur Aktualität Hannah Arendts, : Verl. für Gesellschaftskritik, Wien, 1994
- Locke, John: Two Treaties on Government, Industrial Systems Research, Manchester, 2009

- Magiera, Günter: Die Rehabilitierung der Meinung. Hannah Arendts Auseinandersetzung mit Platon und Heidegger, Universität Hannover, 2004
- Marchart, Oliver: Die Welt und die Revolution, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ) 39/2006, S. 33 -38
- Pettit, Philip: Freedom as Antipower, in: Ethics, Vol. 106, No. 3 (1996), S. 576 - 604
- Pitkin, Hanna: Justice: On relating private and public, in: Political Theory, Vol. 9, No. 3 (1981), S. 327-352
- Raz, Joseph: The Morality of Freedom, Clarendon Press, Oxford 1988
- Reif, Adelbert (Hg.): Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk, Europa Verlag, Wien, 1979
- Reist, Manfred: Die Praxis der Freiheit, Königshausen u. Neumann, Würzburg, 1990
- Richter, Eugen: Sozialdemokratische Zukunftsbilder, Lichtschlag, Düsseldorf, 2006
- Schönherr-Mann, Hans-Martin: Hannah Arendt – Wahrheit, Macht, Moral., Beck, München, 2006
- Sontheimer, Kurt: Hannah Arendt. Der Weg einer großen Denkerin. Piper, München , 2005
- Straßenberger, Grit: Hannah Arendt zur Einführung, Junius, Hamburg, 2015
- Villa, Dana (Hg.): The Cambridge companion to Hannah Arendt. Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2009
- Vowinckel, Annette: Hannah Arendt, 1. Aufl., Reclam, Leipzig, 2006
- Weber, Max: Politik als Beruf, Anaconda, Köln, 2014
- Wild, Thomas: Hannah Arendt, 1. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006

Endnoten:

- [1](#) Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 201.
- [2](#) Vgl. Berlin, Two Concepts of Liberty, in: ders., Liberty, S. 168; Engler, in: Ganzfried/Hefti, S. 147.
- [3](#) Vgl. Locke, S. 70; Kant, S. 65 - 70; Humboldt, S. 28.
- [4](#) Vgl. Pettit, S. 576 ff.; Raz, S. 369 ff.
- [5](#) Vgl. Barley, S. 88. ; Straßberger, S. 126.
- [6](#) Vgl. Barley, S. 88.
- [7](#) Vgl. Straßberger, S. 54.
- [8](#) Vgl. Arendt, Vita Activa, S. 16 ff.
- [9](#) Vgl. Straßberger, S. 57.
- [10](#) Arendt, Vita Activa, S. 215; Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 220.
- [11](#) Arendt, Vom Leben des Geistes, S. 303.
- [12](#) Vgl. Arendt, Vita Activa, S. 99.
- [13](#) Vgl. Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 206; Kohn, Freedom: the priority of the political, in: Villa, S. 120.
- [14](#) Vgl. Kohn, Freedom: the priority of the political, in: Villa, S. 124 f.
- [15](#) Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 206.
- [16](#) Arendt, Vita Activa, S. 105.
- [17](#) Barley, S. 104.
- [18](#) Vgl. Barley, S. 104 f.
- [19](#) Barley, S. 105.
- [20](#) Arendt, Vita Activa, S. 213.
- [21](#) Vgl. Arendt, Vita Activa, S. 213.
- [22](#) Arendt, Vita Activa, S. 214.
- [23](#) Vgl. Barley, S. 91.
- [24](#) Vgl. Arendt, Vita Activa, S. 40 f.; Magiera, S. 310.
- [25](#) Vgl. Arendt, Vita Activa, S. 62; Breier, S. 84 f.
- [26](#) Arendt, Vita Activa, S. 63.
- [27](#) Vgl. Grunenberg, S. 112.; Kohn, Freedom: the priority of the political, in: Villa, S. 125.
- [28](#) Vgl. Arendt, Vita Activa, S. 68.
- [29](#) Vgl. Arendt, Vita Activa, S. 68.
- [30](#) Vgl. Arendt, Vita Activa, S. 71.
- [31](#) Vgl. Arendt, Vita Activa, S. 65.
- [32](#) Vgl. Arendt, Vita Activa, S. 73
- [33](#) Arendt, Vita Activa, S. 74.
- [34](#) Arendt, Vita Activa, S. 77.
- [35](#) Vgl. Arendt, Vita Activa, S. 76.
- [36](#) Arendt, Vita Activa, S. 324.
- [37](#) Vgl. Barley, S. 97.
- [38](#) Vgl. Arendt, Vita Activa, S. 28; Reist, S. 63.
- [39](#) Vgl. Arendt, Vita Activa, S. 47
- [40](#) Vgl. Reist, S. 64.
- [41](#) Vgl. Arendt, Macht und Gewalt, S. 36.
- [42](#) Vgl. Straßberger, S. 67.
- [43](#) Vgl. Weber, S. 6 ff.
- [44](#) Vgl. Arendt, Macht und Gewalt, S. 45.
- [45](#) Vgl. Schönherr-Mann, S. 140
- [46](#) Arendt, Macht und Gewalt, S. 45.
- [47](#) Barley, S. 135.
- [48](#) Straßberger, S. 70.
- [49](#) Arendt, Über die Revolution, S. 35.
- [50](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 10.
- [51](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 326.
- [52](#) Vgl. Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 10 f.
- [53](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 40, 53.
- [54](#) Arendt, Über die Revolution, S. 40 f.
- [55](#) Vgl. Marchart, S. 36.
- [56](#) Vgl. Marchart, S. 35.
- [57](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 41.

- [58](#) Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 123.
- [59](#) Vgl. Greven, in: Kemper, S. 84.
- [60](#) Arendt, Über die Revolution, S. 34 f.
- [61](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 38; Greven, in: Kemper, S. 86.
- [62](#) Arendt, Über die Revolution, S. 116.
- [63](#) Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 245.
- [64](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S.142 f.
- [65](#) Arendt, Über die Revolution, S. 95.
- [66](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 94.
- [67](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 98.
- [68](#) Arendt, Über die Revolution, S. 100.
- [69](#) Vgl. Benhabib, S. 258.
- [70](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 101.
- [71](#) Arendt, Über die Revolution, S. 104.
- [72](#) Arendt, Über die Revolution, S. 111.
- [73](#) Arendt, Über die Revolution, S. 111.
- [74](#) Arendt, Über die Revolution, S. 111.
- [75](#) Arendt, Über die Revolution, S. 115.
- [76](#) Arendt, Über die Revolution, S. 101.
- [77](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 101.
- [78](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution. S. 216 f.
- [79](#) Arendt, Über die Revolution, S. 256.
- [80](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 152.
- [81](#) Arendt, Über die Revolution, S. 89.
- [82](#) Arendt, Über die Revolution, S. 89.
- [83](#) Vgl. Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft, 245.
- [84](#) Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 246.
- [85](#) Arendt, Über die Revolution, S. 85.
- [86](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 149, 198 ff.
- [87](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 188.
- [88](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 194 f., 200 f.
- [89](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 302.
- [90](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 174.
- [91](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 302.
- [92](#) Arendt, Über die Revolution, S. 182.
- [93](#) Arendt, Über die Revolution, S. 298.
- [94](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 299 f.
- [95](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 300 f.
- [96](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 344 ff.
- [97](#) Arendt, Über die Revolution, S. 347.
- [98](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 356.
- [99](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 302.
- [100](#) Arendt, Über die Revolution, S. 328.
- [101](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 339 ff.
- [102](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 324 f.
- [103](#) Arendt, Über die Revolution, S. 359.
- [104](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 319 ff.
- [105](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 344.
- [106](#) Arendt, Über die Revolution, S. 357.
- [107](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 357.
- [108](#) Arendt, Über die Revolution, S. 326.
- [109](#) Habermas, Hannah Arendts Begriff der Macht, in: ders., S. 240.
- [110](#) Vgl. Habermas, Hannah Arendts Begriff der Macht, in: ders., S. 246.
- [111](#) Habermas, Hannah Arendts Begriff der Macht, in: ders., S. 239.
- [112](#) Sternberger, Matamorphosen der Bürgerschaft, in: Reif, S. 125.
- [113](#) Wellmer, Arendt on Revolution, in: Villa, S. 224.
- [114](#) Vgl. Benhabib, S. 224.
- [115](#) Vgl. Brunkhorst, S. 105 ff.
- [116](#) Zitiert nach Benhabib, S. 247.
- [117](#) Vgl. Arendt, Über die Revolution, S. 176; Vita Activa, S. 194, Macht und Gewalt, S. 52.

- [118](#) *Reist*, S. 273.
- [119](#) Vgl. *Arendt*, *Vita Activa*, S. 88.
- [120](#) *Pitkin*, S. 336.
- [121](#) *Brunkhorst*, *Brot und Spiele? Hannah Arendts zweideutiger Begriff der Öffentlichkeit*, in: *Kubes-Hofmann*, S. 157.
- [122](#) *Benhabib*, S. 231.
- [123](#) *Benhabib*, S. 252.
- [124](#) Vgl. *Benhabib*, S. 252.
- [125](#) *Schönherr-Mann*, S. 139.
- [126](#) Vgl. *Arendt*, *Über die Revolution*, S. 352.
- [127](#) Vgl. *Arendt*, *Über die Revolution*, S. 103.
- [128](#) *Howard*, *Demokratische Republik oder republikanische Demokratie?*, in: *Brunkhorst/Niesen*, S. S. 187
- [129](#) *Arendt*, *Vita Activa*, S. 215.
- [130](#) Vgl. *Arendt*, *Macht und Gewalt*, S. 39.
- [131](#) Vgl. *Schönherr-Mann*, S. 142.
- [132](#) *Arendt*, *Über die Revolution*, S. 335.
- [133](#) Vgl. *Arendt*, *Über die Revolution*, S. 357.
- [134](#) Vgl. *Straßenberger*, S. 116.
- [135](#) Eine kurze Darstellung findet sich bei *Döring*, *Einleitung zu Richter*, S. 10, 22 – 29.
- [136](#) Vgl. *Arendt*, *Freiheit und Politik*, in: *Hunold*, S. 57 f.

LITERATURVERZEICHNIS FORUM FREIE GESELLSCHAFT (FFG) ...

... setzt sich ein für eine freie Gesellschaft, die Herrschaft des Rechts, die Unverletzlichkeit des Privateigentums, eine Kultur der Freiheit und Bürgerlichkeit, und eine politische Ordnung, die durch maximale Abwehrrechte des Bürgers und einen minimalinvasiven Staat gekennzeichnet ist. Die Aufgaben der Staatsvertreter bleiben auf hoheitliche Funktionen beschränkt, also den Schutz von Leib, Leben und Eigentum sowie die Durchsetzung des Rechts im Fall von Konflikten. Recht wird dabei von Gesetzen unterschieden, weil ersteres aus Konventionen entsteht und letzteres Top down von Experten Gesetz wird.

Aufgabe von FFG ist es, die Erkenntnisse des klassischen Liberalismus wieder zu beleben und fortzuentwickeln. Wir sind der Auffassung, dass eine zweite Aufklärung erforderlich ist, die einer Erneuerung der geistigen Grundlagen folgt. Die Österreichische Schule, deren Stärken und Schwächen thematisiert werden, ist dabei ein Teil einer umfassenden Sozialphilosophie.

Einen Dritten Weg lehnen wir ab, da er in den Sozialismus und seine sanfteren Spielarten führt.