

Forschungsseminar: Amerikanisierung der Welt: Vorbild und Feindbild?

O.-Univ.-Prof. Dr. Eva Kreisky

WS 2004/2005

Constitutio libertatis – die Gründung der Freiheit

Hannah Arendt und die Amerikanische Revolution

Matthias Falter

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	3
2. Politik, Freiheit und Handeln	6
3. Die Amerikanische Revolution	11
Exkurs über die Amerikanische Revolution	14
4. Nach der Amerikanischen Revolution	19
5. Resumé	22

1. Einleitung

Gesellschaftskritik ist seit jeher verbunden mit utopischen Vorstellungen neuer Formen von Gesellschaft. „Utopia“ von Thomas Morus, die nur wenige Jahre nach der Entdeckung Amerikas erschienene Abhandlung über die ideale Gesellschaft und den idealen Staat, ist das vielleicht bekannteste Werk, das über die Möglichkeit und Verfasstheit einer besseren irdischen menschlichen Gesellschaft reflektiert.¹ Es mag ein Zufall sein, dass Utopien, jene Morus zu Folge einzig wahre Form von Gemeinwesen (Morus 1981, S.176), im Westen liegt und jener im Buch berichtende Zeuge jahrelang mit Amerigo Vespucci auf Reisen war (ebd., S.16). Trotzdem steht Utopia am Anfang des Traums vom Aufbau einer neuen Gesellschaft in Amerika, dessen Charakterisierung als „Neue Welt“ nicht nur als zeitgenössische Bezeichnung sondern vor allem programmatisch zu verstehen ist.² Dieses (europäische) Bild von Amerika als Neuer Welt war mit einem Gleichheitsideal und Freiheitsbegriff verbunden, die zwar in Europa seit Beginn der Neuzeit entwickelt worden waren, dort jedoch noch ihrer praktischen Umsetzung harrten (Arendt 2000b, S.239).

Die Amerikanische Revolution, d.h. die Loslösung von Großbritannien und die Gründung der USA, ist in diesem Sinne die erste erfolgreiche Revolution der modernen Geschichte mit dem Ziel der Durchsetzung von Gleichheit und Freiheit, jenen von Europa „exportierten“ Idealen, und sie definierte den Begriff der Revolution neu, der vorher nicht nur Umwälzung sondern sehr explizit auch die Restaurierung alter Herrschaftsformen bezeichnete (vgl. Reinhard 2000, S.330). Mit der am 4. Juli 1776 unterzeichneten, von Thomas Jefferson verfassten Unabhängigkeitserklärung beginnt der ungefähr zwanzig Jahre dauernde Gründungsprozess, der Vorbildcharakter für die folgende Französische Revolution haben sollte. Auf den Inhalt und die zugrundeliegenden politischen Ideen der Unabhängigkeitserklärung wird noch im Verlauf dieser Arbeit eingegangen werden.

Während also Europa noch mit Ausnahme von England, das zwar nach der Abschaffung der Monarchie 1649 jene elf Jahre später wieder einführt, die meisten Errungenschaften der Revolution, u.a. den Parlamentarismus, jedoch beibehielt (ebd., S.322), von monarchistisch absolutistischen Gesellschaften geprägt ist, werden in der neu gegründeten Union jene normativen Postulate europäischer Philosophen zur Realität (ebd., S.366). Dan Diner beschreibt die amerikanische Gründung der Freiheit als „räumlich verschobene Reaktion auf

¹ Die einzelnen Aspekte des Gesellschaftsentwurfs in Utopia, darunter sehr problematische autoritäre Züge, würden einer eigenen Untersuchung bedürfen.

² Hannah Arendt weist in ihrem Essay „Europa und Amerika“ darauf hin, dass „kein anderes der vielen am Beginn der Neuzeit entdeckten Länder [...] einen solchen Namen“ erhalten hätte (Arendt 2000b, S.239).

die europäische Unfreiheit“ (Diner 2002, S.18) und Hannah Arendt spricht davon, dass durch die Amerikanische Revolution das europäische Bild von Amerika endgültig bestätigt worden sei. Die Idee der Neuen Welt sei Wirklichkeit geworden, „weil ein neuer politischer Körper entstanden war“ (Arendt 2000b, S.239). Während in Europa zuerst der Staat war, in dem sich das entstandene und noch entstehende Bürgertum jeweils die bürgerlichen Rechte erkämpfen musste, war es in Amerika das schon vorhandene Bürgertum, das den Staat und damit die Republik neu gründete. Der Staat besaß somit nicht jene dominierende Rolle als in den meisten europäischen Gesellschaften. Es handelte sich in diesem Sinne bei der Gründung der Vereinigten Staaten also um eine „regelrechte Verkehrung europäischer Geschichtserfahrung“ (Diner 2002, S.20).

Durch diese Verwirklichung der Idee der Neuen Welt, der „Synthese verschiedener Strömungen des europäischen Denkens, insbesondere der Aufklärung, und der englischen politischen Tradition unter den besonderen Bedingungen der amerikanischen Umwelt“ (Fenske et al. 2000, S.366), kam es jedoch gleichzeitig zum Bruch mit Europa.

Seit dieser Teil der europäischen Menschheit aufgehört hat, eine Kolonie zu sein, seit er seine Verfassung entwickelt und sich zur unabhängigen Republik erklärt hat, ist Amerika sowohl der Traum als auch der Alptraum Europas gewesen. (Arendt 2000b, S.239)

Amerika war so einerseits aufgrund seines relativen Wohlstandes und der Möglichkeit der Verbesserung der eigenen Lebenssituation Traum und Migrationsziel für viele Millionen Menschen, die der Armut und Unterdrückung in den europäischen Gesellschaften zu entkommen versuchten.³ Andererseits wurde Amerika durch seine liberale und wenig später endgültig demokratische Staatsform⁴ zum Hassobjekt der europäischen Eliten, für die der Traum von Amerika schnell zum Alptraum wurde, da diese langsam sich ausbreitende Modernisierung zur existenziellen Gefahr für die alten Herrschaftsstrukturen in Europa zu werden begann.⁵

³ Vgl. dazu Woeldike/von der Osten-Sacken 2003, S.21: „Es ist deshalb weder Zufall, daß jeder vierte US-Amerikaner deutsche Vorfahren hat, noch, daß Millionen von Juden, Polen, Italienern und Iren in die Neue Welt übersiedelten. Je repressiver und rückständiger ein europäisches Regime war, desto zahlreicher wanderten seine Bürger in die USA aus.“

⁴ „Die frühe Union war sowohl nach dem Kriterium Wahlrecht wie nach dem Konzept der Gewaltenteilung ein eindeutig liberales Staatswesen. Aber die Demokratisierung setzte doch sehr früh ein.“ (Fenske 2000, S.408) Vor allem mit der Besiedlung des Mittleren Westens entwickelte sich hier eine neue egalitäre Gesellschaftsstruktur. Hier galt seit 1821 uneingeschränkt das allgemeine und gleiche Männerwahlrecht, das sich später in den Osten ausbreitete (ebd.).

⁵ Vgl. dazu neben Diner (2002) auch Markovits (2004): „Die Antipathie gegenüber Amerika läßt sich bis zum 5. Juli 1776 zurückverfolgen, dem ersten Tag der Republik“ (S.71). „Das von den europäischen Eliten gepflegte abschätzigste Bild Amerikas hing auch damit zusammen, daß für sie das Land den modernen Kapitalismus verkörperte. So machten führende Mitglieder der politischen Klasse Frankreichs und Großbritanniens während des amerikanischen Bürgerkriegs offen zugunsten der Konföderation Stimmung, weil diese, wie ihre europäischen Parteigänger richtigerweise annahmen, für eine eher aristokratische Lebensweise stünden;

Die Amerikanische Revolution und die Konstitution der amerikanischen Gesellschaft sind seit jeher Objekt der Betrachtung europäischer Denker, egal ob diese nun Hegel, Tocqueville, Marx oder Max Weber hießen. Im Rahmen dieser Arbeit soll es in erster Linie um eine hermeneutische Darstellung Hannah Arendts Rezeption der Amerikanischen Revolution vor dem Hintergrund ihrer Begrifflichkeiten von Politik und Freiheit gehen. Daher wird es anfangs notwendig sein, Arendts theoretische Konzepte, ihren emphatischen Begriff von Politik und die Bedeutung des Handelns als Zeichen von Freiheit, darzustellen, um schließlich auf ihre Analyse der Amerikanischen Revolution näher eingehen zu können. Die Bedeutung der Amerikanischen Revolution liegt Hannah Arendt zu Folge in der Tatsache, dass es sich hier „um einen rein ‚geistesgeschichtlichen‘ Vorfall“ handelt (Arendt 2000a, S.126). In Amerika waren es, so Arendt, weniger soziale Faktoren, die den revolutionären Prozess auslösten, sondern vor allem der Wille, eine neue Staatsform der Freiheit wegen zu gründen. Die Entstehung der USA verdanke sich daher „einzig einem voll bewußten und wohl überlegten Akt – der Gründung der Freiheit“ (ebd., S.279). Auf Hannah Arendts Vergleich zwischen der Amerikanischen Revolution und der Französischen Revolution werde ich im letzten Teil dieser Arbeit ebenso noch zu sprechen kommen wie auf Kritikpunkte an Arendts Theorie.

Abschließend bleibt mir nur noch, einige Anmerkungen zum Stil der Arbeit zu machen. Ich verzichte bewusst auf geschlechterneutrale Schreibweise. Der Subjektbegriff der Aufklärung, und die Amerikanische Revolution steht ganz in dieser europäischen Tradition, ist männlich gedacht. Auch das Naturrecht, das im Umbruch des Denkens im 18. Jahrhundert großteils Gott als Rechtsquelle ersetzt, bezieht sich nur auf Männer (Becker-Schmidt/Knapp 2003, S.19).⁶ Die schriftliche Sichtbarmachung von Frauen in diesem Kontext würde daher die gesellschaftliche Realität nicht nur nicht widerspiegeln sondern sogar verzerren.

Des weiteren werde ich aus Gründen der Zeitökonomie und des begrenzten Rahmens dieser Arbeit nicht bzw. nur marginal auf die Ambivalenz jener bürgerlichen Gesellschaft eingehen, die sich in Amerika, wenig später in Frankreich und schließlich mit zahlreichen Einschränkungen global konstituierte. Ich werde mich daher eher auf die revolutionäre Rolle des Bürgertums im Sinne eines objektiv geschichtlichen Fortschritts beschränken, eingedenk

hingegen würde der Sieg des ungestümen, industriellen und kapitalistischen Nordens die Vereinigten Staaten langfristig zu einem ernstzunehmenden Rivalen machen“ (S.72).

⁶ Erst 1920, also gleichzeitig mit den meisten europäischen Gesellschaften, wurde in den USA durch das 19. Amendment das Frauenwahlrecht bundesweit durchgesetzt: „The right of citizens of the United States to vote shall not be denied or abridged by the United States or by any state on account on sex. Congress shall have power to enforce this Article by appropriate legislation.“ (zit. nach Hamilton/Madison/Jay 1994, S.580) Bis dahin waren teils nur unverheiratete Frauen wahlberechtigt, verheiratete Frauen jedoch von politischer Partizipation im Sinne von gesetzlich gesicherter Mitbestimmung ausgeschlossen (Heideking 2003, S.99).

der Tatsache dass dadurch zwar die meisten persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse abgeschafft, jedoch nur durch scheinbar unveränderbare Formen vermittelter Herrschaft ersetzt wurden. Die Freiheit zu handeln beschränkt sich insofern nur auf sehr begrenzte Sphären.

2. Politik, Freiheit und Handeln

Pluralität stellt eine Grundkategorie in Hannah Arendts politischer Philosophie dar (Brunkhorst 1999. S.18), so beruht etwa Politik „auf der Tatsache der Pluralität der Menschen“ (Arendt 2003a, S.9). Politik, so Arendt, handelt daher nicht wie die Philosophie *vom* Menschen sondern *von den* Menschen. Während *der* Mensch als Gattung von Gott geschaffen worden sei, seien die einzelnen Individuen ein „menschliches, irdisches Produkt, das Produkt der menschlichen Natur“ (ebd.). Politik findet daher nur zwischen den Menschen statt, sie „handelt von dem Zusammen- und Miteinandersein der Verschiedenen“ (ebd.). Der Begriff des Menschen als politisches Wesen (zoon politikon) führe daher in die Irre, da er das Politische als dem Menschen immanent begreife, der Mensch für sich jedoch a-politisch sei.

Politik entsteht in dem *Zwischen-den*-Menschen, also durchaus *außerhalb* des Menschen. Es gibt daher keine eigentliche politische Substanz. Politik entsteht im Zwischen und etabliert sich als Bezug. [Vorhebungen im Original; mf] (ebd., S.11)

Ähnlich verhalte es sich mit der Freiheit, die ebenfalls nur in jenem „eigentümlichen Zwischen-Bereich der Politik“ existiere (ebd., S.12). Hannah Arendt versteht daher unter dem Politischen

einen Weltbereich, in dem Menschen primär als Handelnde auftreten und menschlichen Angelegenheiten eine ihnen sonst nicht zu kommende Dauerhaftigkeit verleihen [...]. (ebd., S.15)

„Der Sinn von Politik ist Freiheit“ (ebd., S.28), so Arendt weiter und erläutert dies wie folgt:

Aufgabe und Zweck der Politik ist die Sicherung des Lebens im weitesten Sinn. Sie ermöglicht dem Einzelnen in Ruhe und Frieden seinen Zwecken nachzugehen, das heißt unbehelligt von Politik zu sein [...]. (ebd., S.36)

Die Daseinsversorgung erfolge daher durch den Staat, der das Gewaltmonopol innehatte und so den von Hobbes'schen Naturzustand, den „Krieg eines jeden gegen jeden“ (Hobbes 1966, S.96) verhindern soll (Arendt 2003a, S.37). In diesem Sinn könnte daher auch bei Hannah Arendt eine Argumentation für das Widerstandsrecht herausgelesen werden, nämlich der Legitimität des Widerstandes, wenn der Staat seinen Aufgaben nicht mehr nachkommt. Diese

von Arendt genannte Aufgabe des Staates, die Garantie der Selbsterhaltung der einzelnen Bürger, ist auch schon bei Thomas Hobbes (Hobbes 1966, S.131) und bei Jean-Jaques Rousseau zu finden, dessen Konzeption zu Folge der Gesellschaftsvertrag ebenfalls „die Erhaltung der Vertragschließenden zum Zweck“ (Rousseau 2003, S.37) hat. Hannah Arendt erweitert diesen Begriff von Staat und Politik zugunsten der Garantie der Möglichkeit der politischen Partizipation, denn Freiheit ist nie verwirklicht, „wenn das Recht auf aktive Teilhabe an den öffentlichen Angelegenheiten den Bürgern nicht garantiert ist“ (Arendt 2000a, S.281). In diesem öffentlichen Raum wird das Politische konstituiert, und die Freiheit ausgeübt. Im Gegensatz zu Rousseau versteht sie die Gesellschaft aber nicht als relativ homogene Masse mit einem Gemeinwillen (*volonté générale*), sondern betont jene Pluralität der menschlichen Gesellschaft, die eben die Grundlage von Politik sei. Dass das Volk der Souverän sein sollte, unterscheidet sowohl Arendt als auch Rousseau von Hobbes.

Politik, so Arendt, habe immer „mit der Aufhellung und Zerstreung von Vorurteilen zu tun“ (Arendt 2003a, S.17), denn obwohl Vorurteile „selbst etwas Politisches im weitesten Sinne des Wortes“ (ebd.) darstellen und für eine menschliche Gesellschaft daher notwendig seien, sei das Gefährliche an ihnen, dass sie in der Vergangenheit verankert nicht nur dem Urteilen vorgreifen und es so verhindern, sondern „mit dem Urteilen auch eine eigentliche Erfahrung des Gegenwärtigen unmöglich“ machen (ebd., S.19).

Hannah Arendt setzt Menschsein immer mit politischem Denken und Handeln in Verbindung, das spezifisch Menschliche ist für sie das politische Sein und Handeln (Brunkhorst 1999, S.46).⁷ Daher sei es nur das politische Lebewesen Mensch, das Träger von möglichen Rechten sein könne (Arendt 2000a, S.360).⁸ Arendt zieht hier eine scharfe Trennlinie zwischen politischen und unpolitischen Menschen, trotzdem fährt sie wie folgt fort:

Von der Politik ausgeschlossen zu sein brauchte keineswegs eine Schande zu bedeuten wie heute die Aberkennung der bürgerlichen Ehrenrechte; wenn diejenigen, die teilhaben sich selbst selektiert haben, dann haben diejenigen, die ausgeschlossen sind, auch sich selbst ausgeschlossen. Ein solch geregeltes Fernbleiben von öffentlichen Geschäften würde in Wahrheit einer der wesentlichen negativen Freiheiten Substanz und Realität verleihen, nämlich der Freiheit *von* Politik [...]. [Hervorhebung im Original; mf] (ebd.)

⁷ So komme der Mensch als „ein für Sprache begabtes Wesen“ im politischen Raum „eigentlich zur Geltung“ (Arendt 2000a, S.42).

⁸ „Nur wer an der Welt wirklich interessiert ist, sollte eine Stimme haben im Gang der Welt.“

Die Entscheidung, am Politischen teilzuhaben, ist also dem jeweiligen Individuum überlassen, dieses kann aus freien Stücken jene Freiheit von der Politik für sich reklamieren. Niemand wird zur Freiheit politisch zu handeln gezwungen.⁹

Der Sinn von Politik ist für Hannah Arendt Freiheit. Freiheit beginnt für sie mit der Freiheit zu handeln (Brunkhorst 1999, S.121). Arendt geht in diesem Zusammenhang auf die Unterscheidung von Freiheit und Befreiung näher ein. Obwohl sie diese Unterscheidungen als „Binsenweisheiten“ bezeichnet, scheint es mir doch notwendig, ihre Begriffe von Freiheit und Befreiung kurz zu skizzieren. Arendt schreibt, dass

Befreiung und Freiheit nicht dasselbe sind, dass Freiheit zwar ohne Befreitsein nicht möglich, aber niemals das selbstverständliche Resultat von Befreiung ist, dass der Freiheitsbegriff, der der Befreiung eigen ist, notwendigerweise nur negativ ist, und dass also die Sehnsucht nach Befreiung keineswegs identisch ist mit dem Willen zur Freiheit [...]. (Arendt 2000a, S.34f)

Befreiung bedeutet für Hannah Arendt daher die Durchsetzung negativer Freiheiten, die Freiheit von Armut, Not und Unterdrückung. So seien die in der Bill of Rights festgelegten Freiheiten vor allem negativer Natur (ebd., S.191), ebenso die bekannten vier von Roosevelt 1941 in einer Kongressrede festgelegten Freiheiten (ebd., S.38).¹⁰ All diese Freiheiten

sind Resultate der Befreiung aus den verschiedensten Arten der Knechtschaft und enthalten keineswegs den eigentlich positiven Gehalt dessen, was Freiheit nun wirklich ist. (ebd.)

Diese negativen Freiheiten sind eine notwendige, jedoch nicht hinreichende Bedingung für jene Freiheit, deren Wesen „die Freiheit zu handeln“ ist (ebd.). Diese Freiheit des Handelns, die sich, wie noch zu zeigen sein wird, für Hannah Arendt immer durch die Möglichkeit, etwas Neues zu beginnen, zeigt, ist nicht verwirklicht, wenn das Recht auf aktive politische, gesellschaftlich Partizipation nicht verwirklicht ist. Diese Freiheit kann jedoch nicht durch gesetzliche Maßnahmen gewährleistet werden.

Freiheit kann man durch Gesetze noch weniger garantieren als Gerechtigkeit; wenn man einen gesetzlichen Rahmen schaffen würde, mit Hilfe dessen die Dauerhaftigkeit der Freiheit gesichert werden soll, dann würde nicht nur jedes politische Leben abgetötet werden, sondern auch noch jener Rest von Unvorhersehbarkeit abgeschafft, ohne den die Freiheit nicht leben kann. (Arendt 2000b, S.249)

⁹ Im Gegensatz dazu spricht Rousseau davon, dass, wenn man sich dem Gesellschaftsvertrag unterworfen hat, man durchaus, so man sich weigert, dem Gemeinwillen Folge zu leisten, gezwungen werden kann „frei zu sein“ (Rousseau 2003, S.21).

¹⁰ Diese vier Grundfreiheiten sind die Freiheit von Meinung und Rede, Religionsfreiheit, Freiheit von Not und Freiheit von Angst (Heideking 2003, S.321).

Die Freiheit zu handeln wird daher von Hannah Arendt immer mit Spontaneität in Verbindung gebracht, daher sei es unmöglich, diese für die Freiheit notwendige Möglichkeit der Spontaneität zu institutionalisieren und kanalisieren. Arendt spricht aber sehr wohl davon, dass eben diese Freiheit in bestimmten Institutionen ausgeübt werden kann. So bezeichnet sie die Institutionen der amerikanischen Republik etwa als „Institutionen der Freiheit“ (Arendt 2000c, S.356).

Freiheit und Gleichheit sind jedoch, so Arendt, „keine Attribute einer wie auch immer gearteten menschlichen Natur, sondern Qualitäten einer von Menschen errichteten Welt“ (Arendt 2000a, S.36). Freiheit und Gleichheit werden also erst immer im Bezug auf andere Menschen, in Gesellschaft, verwirklicht. Ebenso wie Politik zwischen den Menschen stattfindet, manifestieren sich Freiheit und auch Gleichheit erst in diesem zwischenmenschlichen Raum, sozusagen erst im Bezug auf andere.¹¹ Herrschaft zerstöre Arendt zu Folge diesen politischen Raum und „das Resultat dieser Zerstörung ist die Vernichtung der Freiheit für Herrscher wie Beherrschte“ (ebd., 37).

Das Wesen der Freiheit ist, in Freiheit zu handeln. Handeln bedeutet bei Arendt immer Neubeginn bzw. laufende „Prozesse zu unterbrechen, die sonst automatisch und damit voraussagbar verlaufen würden“ (Arendt 2003b, S.35).

Dem Handeln ist es eigentümlich, Prozesse loszulassen, deren Automatismus dann dem der natürlichen Prozesse sehr ähnlich sieht, und es ist ihm eigentümlich, einen neuen Anfang zu setzen, etwas Neues zu beginnen, die Initiative zu ergreifen oder, Kantisch gesprochen, eine Kette von selbst anzufangen. (Arendt 2003a, S.34)

Eng verbunden mit dem Handeln im Sinne von etwas beginnen ist bei Hannah Arendt immer das Motiv der Gebürtlichkeit, der Natalität. Der Mensch sei durch die Tatsache, dass er für sich selbst qua Geburt ein Anfang sei, quasi existenziell dazu vorbestimmt, etwas zu beginnen, da er mit dieser „Fähigkeit des Beginnens“ begabt sei (Arendt 2000a, S.272):

Weil er ein Neuer ist, kann er etwas Neues anfangen. (ebd.)

Arendt, die kritisiert, dass die Philosophie den Menschen zwar als sterbliches Wesen erfasst hat, nicht jedoch als ebenso geboren werdendes, weist darauf hin,

¹¹ Arendt führt also fort, was u.a. Karl Marx im Kapital feststellt, wenn es heißt: „Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seinesgleichen bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch. Damit gilt ihm aber auch der Paul mit Haut und Haaren, in seiner paulinischen Leiblichkeit, als Erscheinungsform des Genus Mensch.“ (Marx, 2001, S.67). Ebenso wie sich der Mensch erst in Bezug auf andere als Mensch erkennt, so werden Freiheit und Gleichheit erst im gesellschaftlichen Zusammenhang erfahrbar. Arendt dazu in Bezug auf die griechische Gesellschaft: „Nur wer sich unter Freien bewegte, war frei.“ (Arendt 2000a, S.37)

dass mit jedem von uns ein Anfang in die Welt kam und dass Handeln im Sinne des Einen-Anfang-Setzens nur die Gabe eines Wesens sein kann, das selbst ein Anfang ist. [...] Und um seiner Gebürtlichkeit willen, weil er selbst als ein Neuanfang in der Welt erscheint, ward ihm die Gabe des Handelns zuteil; denn alles Handeln, alles „Agieren“ in dem ursprünglichen Sinn von „etwas in Bewegung setzen“, setzt die Vorstellung, ja die Existenz von Anfängern voraus. (ebd., S.276)

Die Möglichkeit des Handelns ist daher für Arendt immer Zeichen von Freiheit. In Bezug auf das Motiv der Natalität schreibt sie wie folgt:

Das Wunder der Freiheit liegt in diesem Anfangen-Können beschlossen, das seinerseits wiederum in dem Faktum beschlossen liegt, dass jeder Mensch, sofern er durch Geburt in die Welt gekommen ist, die vor ihm da war und nach ihm weitergeht, selber ein neuer Anfang ist. (Arendt 2003a, S.34)

Ebenso wie Politik auf der Tatsache der Pluralität der Menschen beruht, so ist diese Pluralität die *conditio sine qua non* für das Handeln, welches der Anwesenheit anderer bedarf und einen öffentlichen Raum verlangt (Young-Bruehl 2004, S.440). Hannah Arendt, die freies Handeln trotz seiner geschichtlichen Bedingtheit, als *creatio ex nihilo* versteht (Brunkhorst 1999, S.119) verwendet Handeln jedoch nicht nur in einem positiven Sinn, sondern gibt auch zu bedenken, dass „die Fähigkeit zu handeln die gefährlichste aller menschlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten“ sei (zit. nach ebd., S.116). Dennoch sei das Handeln Kennzeichen von Freiheit, die von Anfang an „das eigentliche Wesen von Politik bestimmt hat“ (Arendt 2000a, S.9). Die Erfahrung der Freiheit zu handeln, am öffentlichen Leben teilhaben, ist für Arendt immer mit Glück verbunden, einem „Gefühl innerer Befriedigung“ (ebd., S.152). Die „Erfahrung des In-Freiheit-Handelns“, die wie noch zu zeigen sein wird, für Arendt durch die „Revolutionen wieder in den Vordergrund menschlicher Erfahrungen“ (ebd., S.40) gerückt wird, wird zur Leidenschaft. Als die ideale Staatsform, die neuen politischen Raum für die Freiheit schafft, betrachtet Hannah Arendt das Räteystem (ebd., S.320). Das Räteystem sei die einzige Staatsform, „die unmittelbar aus dem Geist der Revolution entstanden ist“ (ebd., S.327). Arendt schreibt zum Zusammenhang zwischen Revolution, Freiheit und Räteystem:

Wenn der Enzweck 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 diese Elementarrepubliken oder Räte, in deren Rahmen jedermann von seiner Freiheit Gebrauch machen kann und also in einem positiven Sinne frei *ist*, im Grunde der große Endzweck der Republik selbst. [Hervorhebungen im Original; mf] (ebd., S.326)

Die Grundvoraussetzung dieses Räteystems ist jedoch für Arendt, das Bewusstsein,

daß keiner „glücklich“ genannt werden kann, der nicht an öffentlichen Angelegenheiten teilnimmt, daß niemand frei ist, der nicht aus Erfahrung weiß,

was öffentliche Freiheit ist, und dass niemand frei oder glücklich ist, der keine Macht hat, nämlich keinen Anteil an öffentlicher Macht. (Ebd., S.326f)

3. Die Amerikanische Revolution

Der Begriff der Revolution erfuhr in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhundert eine Bedeutungsverschiebung. Galt Revolution vorher zwar auch als Umwälzung, intendierte der Begriff jedoch immer auch zugleich die Rückkehr zum alten Recht. Hannah Arendt schreibt dazu:

Nichts lag dem ursprünglichen Sinn des Wortes „Revolution“ ferner als die revolutionäre Vorstellung, dass menschliches Handeln einen Prozeß einleiten könnte, der der alten Ordnung ein endgültiges Ende setzt und die Geburt einer neuen Welt herbeiführt. (Ebd., S.51)

Erst im Verlauf des achtzehnten Jahrhunderts und seiner Revolutionen entstand ein Bewußtsein davon, daß es das absolut Neue auch im Politischen geben könne, daß also das Neue etwas sei, was in der Hand des handelnden Menschen gegeben sein könnte. (Ebd., S.57)

Jenen modernen Revolutionsbegriff im Sinne einer Umwälzung zu etwas Neuem gab es daher vor den beiden großen Revolutionen, der Amerikanischen und der Französischen Revolution, nicht, denn „dieser ist unlösbar der Vorstellung verhaftet, daß sich innerhalb der weltlichen Geschichte etwas ganz und gar Neues ereignet, daß eine neue Geschichte anhebt“ (ebd., S.33). Ziel der Revolution ist die „Gründung der Freiheit“ (ebd., S.184), die die eigentliche revolutionäre Idee sei (ebd., S.160). Revolutionen konfrontieren daher, so Arendt, die Menschheit immer mit einem Neubeginn (ebd., S.23). Ziel einer Revolution sei die Freiheit im Sinne von „Freiheit für alle“, moderne Revolutionen beanspruchen daher auch von vornherein, „die Sache der Menschheit zu vertreten“ (ebd., S.10).¹² Hannah Arendt zitiert

¹² Dass diese Formel der Freiheit für alle vor dem Hintergrund der Aufklärung zwar im wahrsten Sinne des Wortes revolutionär war, gleichzeitig selbst wieder exklusiven Charakter hatte, wird an der Tatsache des asymmetrischen, patriarchalen Geschlechterverhältnisses sowohl in Frankreich als auch in Amerika ebenso deutlich wie an der Perpetuierung der Sklaverei in den Vereinigten Staaten. Ein gutes Beispiel ist hierfür Thomas Jefferson, der faktische Urheber der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, der zur gesellschaftlichen Rolle der Frauen folgendes schrieb: „They are contented to soothe and calm the minds of their husbands returning ruffled from political debate. They have the good sense to value domestic happiness above all over, and the art to cultivate it beyond all others.“ (Jefferson 1999, S.543). Der Ausschluss der Frauen aus dem öffentlichen politischen Leben mit dem Argument der Betonung der angeblich „weiblichen Eigenschaften“ wird hier sehr deutlich sichtbar. Ebenso eindeutig ambivalent fällt Jeffersons Stellungnahme zur Sklaverei aus, wo er in „A Bill concerning Slaves“ schreibt: „Negroes and mulattos which shall hereafter be brought into this commonwealth and kept therein one whole Year, together or so long at different times as shall amount to one year, shall be free. But if they shall not depart the commonwealth within on year thereafter they shall be out of the protection of the laws.“ (Jefferson 1943, S.89). Sklaven sind zwar nach einem Jahr freizulassen, dürfen diese Freiheit aber nicht länger als ein Jahr in der amerikanischen Gesellschaft in Anspruch nehmen, da sie bis dahin die Vereinigten

zustimmend den Enzyklopädisten Condorcet, der meint, dass die Bezeichnung „revolutionär“ nur „auf Revolutionen, deren Ziel die Freiheit“ sei, angewendet werden darf (ebd., S.34).

Nur wo dieses Pathos des Neubeginns vorherrscht und mit Freiheitsvorstellungen verknüpft ist, haben wir das Recht, von Revolution zu sprechen. [...] nur wo durch Wechsel ein Neuanfang sichtbar ist, nur wo Gewalt gebraucht wird, um eine neue Staatsform zu konstituieren, einen neuen politischen Körper zu gründen, nur wo der Befreiungskampf gegen den Unterdrücker die Begründung der Freiheit wenigsten mitintendiert, können wir von einer Revolution im eigentlichen Sinne sprechen. (Ebd., S.41f)¹³

Die modernen Revolutionen rücken Arendt zu Folge die „Erfahrung des In-Freiheit-Handelns“ in den Vordergrund (ebd., S.40). Rebellionen seien deshalb nicht revolutionär, da sie zwar Befreiung zum Ziel hatten, nicht jedoch die Gründung der Freiheit (ebd., S.48). So ist Arendt der Meinung, dass es „im Rahmen mittelalterlicher und spätmittelalterlicher politischer Theorie durchaus die legitime Rebellion, den berechtigten Aufruhr gegen die bestehende Macht, ja sogar unter bestimmten Umständen eine Art Pflicht zu Widerstand und Ungehorsam“ gegeben hätte, der Zweck dieser Aufstände jedoch „niemals eine Herausforderung der Autorität oder der bestehenden Ordnung als solcher“ gewesen wäre (ebd.).¹⁴ Das Ziel dieser Rebellionen sei daher nur Befreiung gewesen sei. Bei den Revolutionen der Neuzeit ginge es immer um beides, sowohl Befreiung als auch Freiheit (ebd., S.39). Außerdem gibt Arendt weiter zu bedenken, dass man beides nicht ohne weiteres unabhängig von einander betrachten kann:

Und da Befreitsein, nämlich die Abwesenheit jedes ungesetzlichen Zwanges, der die Bewegungsfreiheit einschränkt, in der Tat die wesentlichste Bedingung der Freiheit selbst ist – schon weil ja niemand sich je in das Reich der Freiheit begeben könnte, es sei denn, er sei im vollen Besitz der Bewegungsfreiheit -, ist es konkret oft sehr schwer auszumachen, wo das bloße Bestreben, sich von einem lastenden Zwang zu befreien, endet und wo der Wille zur Freiheit als einem positiven Lebensmodus beginnt. (Ebd.)

In diesem Zusammenhang behandelt Arendt auch die Bedeutung der sozialen Frage, die Armut großer Teile der Gesellschaft, die einerseits ein bedeutender revolutionärer Faktor geworden sei, andererseits, wie noch weiter auszuführen sein wird, die Gründung der Freiheit sehr oft verhindert habe. Arendt sieht den Bedeutungszuwachs der sozialen Frage im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert, als man daran zu zweifeln begonnen habe, „daß

Staaten zu verlassen haben. Ehemalige afrikanische Sklaven sind daher auch nicht berechtigt, am politischen Geschehen teilzuhaben. Ebenso dürfen Schwarze nicht als Zeugen bei Prozessen gegen weiße Bürger aussagen (ebd., S.90). Sehr problematische Richtlinien stellt Jefferson auch für weiße Frauen aus, die Kinder von Sklaven oder ehemaligen Sklaven haben, denn diese müssen ebenfalls binnen eines Jahres das Land verlassen.

¹³ Einer kritischen Reflexion wäre in diesem Zusammenhang Hannah Arendts Staatsbegriff zu unterziehen, denn der moderne Staat ist nicht nur eine inhaltsleere Form, die mit emanzipatorischem Inhalt ausgefüllt werden könnte, sondern diese Form bestimmt selbst schon den Inhalt. (Vgl. dazu Paschukanis 2003).

¹⁴ Siehe Fußnote 15.

Armut zu den Bedingungen gehört, unter denen den Menschen das Leben auf der Erde gegeben ist, daß es nur wenigen gelingen kann, sich von den Fesseln des Elends durch ungewöhnliche persönliche Kraft oder außerordentliche Umstände oder einfach auch nur durch Betrug zu befreien“ (ebd., S.25). Die Antizipation des später von Kant geforderten Ausgangs der Menschen aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit ist also, Arendt folgend, auch die Einsicht, dass Armut und Elend nicht naturgegeben oder gottgewollt sind, sondern Ausdruck gesellschaftlicher Verhältnisse sind.¹⁵ Die soziale Frage war Arendt zu Folge bei der Amerikanischen Revolution nicht von Bedeutung, weshalb sie jene auch als „einen rein ‚geistesgeschichtlichen‘ Vorfall“ bezeichnet (ebd., S.126).¹⁶

Die Bewegung, die zur Amerikanischen Revolution führte, war, so Hannah Arendt, „nicht im mindesten revolutionär“ (ebd., S.54). Es ging weniger um die Durchsetzung einer bürgerlich verfassten Gesellschaft, die ohnehin schon existierte, sondern es ging um die Konstitution einer Republik, in der die Bürger am öffentlichen, politischen Leben teilhaben können. Um es in Arendtscher Terminologie auszudrücken, es ging um die Freiheit zu handeln. Dieses leidenschaftliche Interesse an der öffentlichen Freiheit, das Arendt den Gründungsvätern konstatiert und das sich in der Tradition der öffentlichen Versammlungen im Rahmen der townhall meetings niedergeschlagen hätte, hätte die Sehnsucht nach Selbstbestimmung und Mitspracherechten in den die gesamte amerikanische Gesellschaft betreffenden Angelegenheiten verstärkt. Es ist jene „Leidenschaft für politische Freiheit“, der „Verfolg des öffentlichen Glücks“, das in jenem öffentlichen Handeln in einem neu gegründeten politischen Raum liege, die Hannah Arendt als Hauptmotiv der Amerikanischen Revolution nennt. Um jedoch auf Hannah Arendts Perzeption der Amerikanischen Revolution näher

¹⁵ Auch in diesem Punkt ist Hannah Arendts These zu kritisch hinterfragen, denn zumindest implizite Kritik an gesellschaftlichen Verhältnissen ist schon seit Menschheitsgedenken festzustellen. Johannes Agnoli bezeichnet diese Versuche vor dem Zeitalter der Revolutionen als Subversion. Diese Subversion, die nicht eine „andere, noch ordentlichere Ordnung“ konstituieren möchte, liegt „im Nachdenken über schlechte Zustände und in der Einsicht in die Notwendigkeit der Umwälzung, im Entwurf des Neuen“ (Agnoli 1999, S.14). Agnoli erwähnt in diesem Zusammenhang den Marxschen kategorischen Imperativ, demzufolge alle Verhältnisse umzuerwerfen sind, „in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (zit. nach ebd., S.11) In diesem Sinn, so Agnoli, geht es dieser Kritik „um die menschliche Würde schlechthin“ (ebd.). Beispiele von Kritik an gesellschaftlichen Verhältnissen sind schon in der Mythologie zu finden. So ist für Agnoli die biblische Eva das „erste weltgeschichtliche Symbol der Emanzipation“ (ebd., S.34), denn sie lehnt sich durch das Essen des verbotenen Apfels gegen göttliches Gesetz auf und versucht damit, selbstbestimmt zu handeln und zu leben. Auch Prometheus, der durch den Feuerdiebstahl vom Olymp den Menschen ein besseres Leben ermöglicht, und sich so ebenfalls wie Eva gegen den göttlichen Willen, die Menschen in Unwissen und Armut zu halten, wendet, wohnt Agnoli zu Folge jenes subversive Motiv inne (ebd., S.36). Historische Ereignisse wie die Bauernaufstände unter Thomas Müntzer scheinen aus der Sicht Hannah Arendts ebenfalls nicht als grundlegende Kritik gesellschaftlicher Zustände zu gelten.

¹⁶ Arendt gibt natürlich wenig später zu bedenken, dass die soziale Frage auch in den USA sehr wohl vorhanden war, d.h. es einerseits sehr wohl einen Unterschied zwischen Arm und Reich gab und die Sklaverei sicherlich der extremste Ausdruck der Ungleichheit war (ebd., S.89f). Diese sozialen Verhältnisse seien aber kein revolutionärer Faktor gewesen.

eingehen zu können bedarf es meines Erachtens vorher noch eines überblicksartigen historisch-theoretischen Exkurses.

Exkurs über die Amerikanische Revolution

Die Situation der englischen Kolonien Amerikas zeichnete sich nach der *Glorious Revolution* einerseits durch relativ lockere Beziehungen zwischen Mutterland und Kolonien und andererseits durch das immer noch vorhandene Streben des Empires nach imperialer Kontrolle aus. In dieser Konstellation bildeten sich politische Institutionen nach dem Vorbild des englischen Parlaments heraus (Heideking 2003, S.22). So gab es etwa in fast allen Kolonien ein legislatives Zweikammernsystem, wobei das vom Volk¹⁷ gewählte Unterhaus ein gewisses Gegengewicht zum Gouverneur und zur königlichen Bürokratie bildete.

Im Vergleich zu England war die Basis der Repräsentation sehr breit, denn trotz der Zensusbestimmungen konnten im 18. Jahrhundert 50-80 Prozent der erwachsenen weißen Männer aktiv am politischen Leben teilnehmen. (ebd.)

Die Straffung der Kolonialverwaltung und Steuererhöhungen bzw. neu eingeführte Steuern durch die englische Regierung beendeten jedoch diese Koexistenz von Selbstbestimmung und imperialer Kontrolle und bildeten gewissermaßen die Grundlage für das Streben der amerikanischen Kolonien nach Souveränität. Die folgende Verschärfung der englischen Kolonialpolitik, Auflösung zahlreicher Parlamente und Truppenverstärkungen, forcierte den Widerstand zusätzlich, sodass schließlich auf dem ersten Kontinentalkongress von zwölf Festlandkolonien 1774 unter Berufung auf das Naturrecht offizieller Protest gegen die englische Politik in einer Grundsatzerklärung formuliert wurde (ebd., S.35). Auf dem zweiten Kontinentalkongress mit nunmehr dreizehn vertretenen Kolonien 1775 wurde George Washington mit dem militärischen Oberbefehl betraut und Geld für Rüstungszwecke zur Verfügung gestellt. Die weiterhin unnachgiebige Haltung des Empires verstärkte zusätzlich den amerikanischen Drang nach Unabhängigkeit, der sich in der am 4. Juli 1776 von den dreizehn Staaten endgültig verabschiedeten Unabhängigkeitserklärung manifestierte.

Die von Thomas Jefferson entworfene und nur in wenigen Punkten abgeänderte Deklaration ist großteils eine Auflistung von Argumenten für die Loslösung der Vereinigten Staaten von Amerika vom britischen Empire. Zu Beginn heißt es wie folgt:

When, in the course of human events, it becomes necessary for one people to dissolve the political bands which have connected them with another, and to assume among the powers of the earth the separate and equal station to which the laws of nature and of nature's God entitle them, a decent respect to the opinions of mankind requires that they should declare the causes which impel them to the separation. (Jefferson 1943, S.28)

¹⁷ Volk bedeutet in diesem Zusammenhang Grundbesitzer und Steuerzahler (Heideking 2003, S.22).

Und Jefferson fährt mit folgender Grundsatzklärung fort:¹⁸

We hold these truths to be self-evident; that all men are created equal; that they are endowed by their creator with certain inalienable rights [...] (ebd.).

Die Unabhängigkeitserklärung steht in diesem Punkt ganz in der europäischen Tradition des Bezugs auf das überpositive Naturrecht, das unabhängig menschlichen Handelns besteht und Menschen daher auch nicht durch andere Menschen verweigert werden darf, als transzendente Instanz. Als zweite quasi übermenschliche und daher nicht beeinflussbare Rechtsquelle verweist die Deklaration auf Gott, der alle Menschen gleich geschaffen und mit unveräußerlichen Rechten ausgestattet hätte. Die wichtigsten dieser Rechte sind „life, liberty and the pursuit of happiness“ (ebd.). Dieser „Verfolg des Glücks“, auf den sich auch Hannah Arendt bezieht, wurde von Jefferson anstelle des von John Locke propagierten Rechts auf Eigentum angeführt (Heideking 2003, S.41). Regierungen, so Jefferson, die der Zustimmung der Regierten bedürften, würden zu dem Zweck der Gewährleistung dieser Rechte auf Sicherheit und individuelles Glücksstreben eingesetzt. Wird jedoch der Staat bzw. dessen Regierung dieser Bestimmung nicht gerecht, so sei es, Jefferson auf das alte Motiv des Widerstandsrechtes rekurrierend, legitim und das Recht der Bürger, diese abzusetzen und eine neue Regierung zu konstituieren. Anschließend folgt eine lange Liste von Argumenten, warum die englische Krone in Person von George III. den Herrschaftsvertrag gebrochen habe und sich so zum Tyrannen gewandelt habe, dessen Sturz daher legitim sei. Abgeschlossen wird die Deklaration mit der Bekanntgabe der Loslösung von Großbritannien. Nach den Friedensverhandlungen in Paris 1782 erkannte England die USA schließlich ein Jahr später als unabhängig an. 1788 tritt die Bundesverfassung in Kraft, die 1791 durch die Bill of Rights mit den ersten zehn Amendments ergänzt wird, die so zentrale Punkte wie die Rede- und Pressefreiheit oder die Unverletzlichkeit von Person, Haus und Besitz festlegen.

Das Hauptproblem der Amerikanischen Revolution war Hannah Arendt zu Folge einerseits die Etablierung einer neuen Macht und andererseits eben das Finden einer „neue[n] Quelle der Autorität [...], auf die sich diese Macht stützen konnte“ (Arendt 2000a, S.231). In diesem Zusammenhang suchten auch die Gründungsväter der Revolution nach einem „unsterblichen Gesetzgeber“ zur transzendenten Sanktion für den politischen Bereich (ebd., S. 239f). So griff, wie schon gezeigt, Jefferson einerseits auf Gott und andererseits auf die Natur zurück, um auf eine übermenschliche Autorität zu berufen. Dennoch liege der Ursprung der Macht in Amerika „unten“ beim Volk (ebd., S.237), die durch gemeinsames Handeln gebildet worden sei (ebd., S.227), denn diese Macht, ob „institutioneller oder persönlicher Art, verdankt niemand sich selbst, sie ist immer denen geschuldet, die sie unterstützen“ (ebd., S.293). Das Besondere an der Amerikanischen Revolution liegt für Arendt nicht nur in der Begründung

¹⁸ Ich zitiere aus der abgeänderten und schließlich verabschiedeten Unabhängigkeitserklärung, und nicht aus Jeffersons ursprünglichen Entwurf.

eines neuen politischen Gemeinwesens, sondern „mit ihr hebt auch erst die Geschichte des Volkes an“ (ebd., S.273).

Hannah Arendt verwendet den Begriff des Volkes, der vor allem im deutschsprachigen Raum spätestens seit dem Nationalsozialismus schwer belastet ist¹⁹, meist in einem sehr positiven Zusammenhang, da sie hier zwischen Volk und Mob bzw. Massen unterscheidet. Das Volk ist bei Arendt daher immer das ein politisches Gemeinwesen konstituierende Volk.

Der Mob gehört zu gesellschaftlichen, das Volk zur staatlichen Sphäre. Der Mob ist ein passives Produkt gesellschaftlicher Exklusionsmechanismen, das Volk der aktive Stifter eines politischen Gemeinwesens. (Brunkhorst 1999, S.87)

Es ist genau jene Etablierung einer neuen Macht, die Übergabe der verfassungsgebenden Gewalt an das Volk (Arendt 2000a, S.193), gewesen, die für den Erfolg der Amerikanischen Revolution maßgeblich verantwortlich sei. So sei das Prinzip der Gewaltentrennung, der *balance of powers*, Arendt zu Folge in der amerikanischen Republik von großer Bedeutung, denn „nur eine andere Macht ist imstande, Macht zu begrenzen *und* in ihrer Mächtigkeit zu erhalten“ [Hervorhebung im Original; mf] (ebd., S.197), nur Macht könne „Machtentfaltung so hindern, daß die ursprüngliche Macht nicht einfach zerstört und in Ohnmacht verwandelt wird“ (ebd., S.196).²⁰ Diese Gewaltenteilung habe daher keineswegs den Zweck, den Staat ohnmächtig zu machen (ebd., S.198). Arendt abschließend über die Amerikanische Revolution:

Worum es sich in Wahrheit handelte, war die Schaffung eines Machtsystems, in dem die Mächte sich gegenseitig das Gleichgewicht halten sollten, sodaß weder das Ganze – die Union – noch seine Teile einen Machtverlust erleiden würden. (Ebd.)

Wie schon weiter oben erwähnt, hebt Hannah Arendt das Motiv des „Verfolg des Glücks“ in ihrer Rezeption der Amerikanischen Revolution hervor. Es sei hier um die Neugründung eines politischen Raumes gegangen, in dem öffentliches Glück, nämlich die Freiheit zu handeln, etwas Neues zu beginnen, erfahren werden könne. Dennoch sei Jeffersons Formulierung „the pursuit of happiness“ zweideutig, denn es fehle das wichtige Adjektiv „öffentlich“.

Bekanntlich setzte Jefferson, ohne daß dies irgend jemandem aufgefallen wäre, den Ausdruck *pursuit of happiness* an die Stelle, welche dem „Eigentum“ in der alten Formel „Leben, Freiheit und Eigentum“, die bis dahin die bürgerlichen Rechte definiert hatte, zugefallen war. Es ist [...] auffallend, daß die Glücksformel

¹⁹ Das deutsch-österreichischen Konzept des Volkes wird zu Recht abgelehnt, da es sich hier immer um einen organisch-völkischen, kollektivistischen und antiindividualistischen Gesellschaftsentwurf handelt. Diese Unterscheidung zwischen verschiedenen Nationsbegriffen ist vor allem auch bei Arendts Analyse des Nationalsozialismus von Bedeutung (vgl. dazu Thörner).

²⁰ Arendt bezieht sich hier explizit auf Montesquieu.

gerade an die Stelle des Eigentums rückt, denn dies scheint zu besagen, daß es sich bei diesen Grundrechten wirklich nur um den Schutz der bürgerlichen Privatsphäre handelt, wobei aber nun im Sinne einer egalitären Gesellschaft der „Verfolg des Glücks“, also das Erwerbsstreben, im Vordergrund steht. [Hervorhebung im Original; mf] (Arendt 2000a, S.162f)

Dies lasse daher, so Arendt, den Verfolg des Glücks nur als ein dem privaten Wohl und Privatglück der Bürger dienendes Recht erscheinen und lässt sie zur Frage kommen, ob Thomas Jefferson „bewußt das qualifizierende Adjektiv unterdrückt [hat], das aus einem bürgerlichen ein politisches Recht macht“ (ebd., S.163). Da jedoch auch dies Arendt als nicht zutreffend erscheint, kommt sie zum Schluss, dass es sehr wahrscheinlich sei, „daß Jefferson selbst sich nicht darüber im klaren war, welche Art von Glück er meinte, als er den ‚Verfolg des Glücks‘ unter die unabdingbaren Menschenrechte aufnahm“ (ebd., S.164).

Wie immer es auch um diese Dinge bestellt sein mag, sicher ist, daß die Unabhängigkeitserklärung zwar den Unterschied zwischen privatem und öffentlichem Glück verwischt, aber dabei den Begriff von einem öffentlichen Glück nicht einfach aufgegeben hat. Die Formel *pursuit of happiness* hat dort zumindest noch eine doppelte Bedeutung und meint sowohl das Recht, ungehindert von staatlichen Eingriffen die eigene private Wohlfahrt zu verfolgen, wie das Recht des Bürgers, in den öffentlich-politischen Raum zugelassen zu werden als „Teilnehmer an öffentlichen Angelegenheiten“. [Hervorhebung im Original; mf] (Ebd., S.170)

Die politische Dimension dieses unqualifizierten Rechts auf ein Streben nach Glück sei jedoch sehr schnell in Vergessenheit geraten und sei seitdem in ihrer privat-bürgerlichen Dimension eine wesentliche Komponente der amerikanischen Ideologie (ebd., S.164). Hannah Arendt gibt daher zu bedenken, dass es auch in Amerika, wo die Revolution erfolgreich verlief, da ein neues politisches Gemeinwesen gegründet wurde, nicht gelungen wäre, den revolutionären Geist, nämlich das Bedürfnis öffentlich frei zu handeln, und „die Prinzipien des Gründungsaktes in dauernden Institutionen festzuhalten“ (ebd., S.162).

Die Etablierung der Union brachte nun das Dilemma mit sich, jenes Motiv des Neubeginns, die Erfahrung des öffentlichen In-Freiheit-Handelns zu institutionalisieren, in quasi fixen staatlichen Einrichtungen festzumachen. Hannah Arendt bezeichnet dies als „Versagen der Revolution [...], die für alles Institutionen gefunden hatte, nur nicht für den sich in ihr manifestierenden Geist“ (ebd., S.298). Das revolutionäre Denken sei nach der Revolution und nach der Etablierung der Republik rasch wieder verschwunden, da eben dieses revolutionäre Denken im Sinne des Neubeginns die durch die Revolution gegründeten Institutionen wieder in Frage stellen würde (ebd., S.299). Die erfolgreiche Revolution stelle daher immer auch eine Gefahr für den Geist eben dieser dar. Jenes „Pathos des Neubeginns“ der Gründergeneration habe sich, so Arendt, sehr schnell wieder verloren. Schon Thomas

Jefferson habe ihrer Meinung diese Gefahr schon erkannt und versucht, diese Erfahrung des Handelns, des Neubeginns, durch Institutionen zu bewahren:

Der Gesamtprozeß des revolutionären Handelns sollte wiederholt werden können, und je nachdem wie er sich dieses Handeln vorstellte und die Akzente verteilte, wollte er vor der Errichtung der Republik den Befreiungsprozeß in all seiner Gewalttätigkeit und später den Gründungsprozess wiederholt sehen. (Ebd., S.301)

Mit der Erfahrung der postrevolutionären Phase in Frankreich, „in der gerade die Gewalttätigkeit der Befreiung alle Versuche der Gründung eines Freiheitsraumes fehlschlagen ließ“ (ebd., S.300), revidierte Jefferson jedoch seine Meinung insofern, dass bei ihm „der Akzent deutlich von seiner ursprünglichen Gleichsetzung des Handelns mit Aufstand und Zerstören des Alten auf eine Identifizierung mit Neugründung und Aufbauen“ (ebd.) gerückt sei. So sei es, zitiert Arendt Jefferson, durchaus notwendig, die Verfassung von Zeit zu Zeit zu überdenken und zu verändern (ebd., S.301). Das amerikanische Volk habe daher zwar die Freiheit erlangt, jedoch keinen Raum bekommen, in dem es diese Freiheit wirklich ausüben könne (ebd., S.302). Auch die schon vor und während der Revolution tagenden *townhall meetings*, die für Arendt einen wichtigen Faktor bei der Errichtung der Union und der Erfahrung des öffentlichen Handelns spielen und eine Vorform des Rätessystems darstellen, seien nachher sukzessive in ihrer Macht und Bedeutung eingeschränkt worden (ebd., S.306).

So kam es zu der scheinbar paradoxen Entwicklung, daß das Absterben des revolutionären Geistes in Amerika ein Ergebnis der Revolution war und daß die Verfassung, die größte Leistung des amerikanischen Volkes, das Land um sein stolzestes Erbe bringen sollte. (Ebd.)

All dies und wahrscheinlich sehr viel mehr ging verloren, als der Geist der Revolution – dieser neue Geist, der zugleich der Geist des Neubeginns ist – die ihm angemessene Institution nicht fand. (Ebd., S.360)

Hannah Arendt konstatiert daher auch der Amerikanischen Revolution eine tendenzielle Niederlage. Der Akzent der Freiheit verlagerte sich, so Arendt, sehr schnell nach Etablierung des neuen Gemeinwesens „von den öffentlichen auf die bürgerlichen Freiheiten“ (ebd., S.174). Dennoch, schreibt Arendt in ihrem Essay „Zweihundert Jahre Amerikanische Revolution“, haben diese „Institutionen der Freiheit [...] länger Bestand gehabt als irgendeine vergleichbare ruhmreiche Periode der Geschichte“ (Arendt 2000c, S.356).²¹

²¹ Hannah Arendt setzt sich in diesem Essay hauptsächlich mit der Krise der amerikanischen Politik (McCarthy, Kennedys Ermordung, Vietnam-Krieg, Watergate-Affäre) auseinander.

4. Nach der Amerikanischen Revolution

Die Neue Welt, die sich schon vor der Revolution durch relativen materiellen Wohlstand auszeichnete, stellte für Europa und vor allem dessen untere Bevölkerungsschichten allein qua Existenz den Beweis für die Möglichkeit einer Gesellschaft ohne Verelendung dar. Es waren weniger die Inhalte der Amerikanischen Revolution, „sondern die Existenz der Neuen Welt ohne Armut und Elend, wie sie sich lange vor der Unabhängigkeitserklärung herausgebildet hatte, welche einen wirklich revolutionären Willen in Europa auslöste“ (Arendt 2000a, S.28).²² Aus der Bedeutung der sozialen Frage in der Französischen Revolution sei Arendt zu Folge das „Vorurteil des neunzehnten Jahrhunderts“ entstanden, „daß die Wurzel aller Revolutionen die soziale Frage sei“ (ebd., S.83). Diese sei jedoch „noch nicht einmal andeutungsweise in den Erfahrungen und Vorstellungen des achtzehnten“ Jahrhunderts zu finden (ebd.). Denn, so Arendt,

erst als die Kunde von dieser verblüffenden Neuigkeit [der Absenz von Verelendung in Amerika; mf] nach Europa gelangt war und sich auch unter den Völkern gehörig verbreitet hatte, wurden die soziale Frage und der Aufruhr der Armen zu einem revolutionären Faktor ersten Ranges. (Ebd., S.26)

Armut und Not bezeichnet Hannah Arendt als „präpolitisch“ (ebd., S.116). Armut stelle das menschliche Elend „unter den absoluten Zwang des rein Körperlichen“ (ebd., S.74), ist daher einerseits für die Menschen entwürdigend und schließt andererseits die Möglichkeit des In-Freiheit-Handelns a priori aus, da das Befreitsein von Armut und Not notwendige Bedingung für freies politisches Handeln ist. Soziale Unterdrückung stellt für Arendt vor allem ein technisches Verwaltungsproblem dar (Brunkhorst 1999, S.144). In diesem Punkt hat Arendt recht und unrecht zugleich, denn angesichts der Entwicklung der Produktivkräfte stellt Armut einerseits wirklich ein verteilungstechnisches Problem dar, andererseits ist Verwaltung immer gleichzeitig auch ein Ausdruck von Herrschaft,²³ reproduziert daher in einer kapitalistisch verfassten Gesellschaft eben genau jenen Zwang zur Wertverwertung. Verwaltung ist insofern Instrument jenes subjektlosen stummen Zwangs der ökonomischen Verhältnisse (Marx 2001, S.765).

²² Hannah Arendt übersieht jedoch nicht, dass auch in Amerika Armut existierte, diese Armut sei jedoch nicht mit der Verelendung eines Großteils der europäischen Bevölkerung vergleichbar gewesen. Außerdem sei die Armut in Amerika nicht als soziales sondern als politisches Problem betrachtet worden (Arendt 2000a, S.86). Es habe daher nicht die Gesellschaftsordnung, sondern die Staatsform betroffen. Die soziale Frage hätte daher „in ihrer einfachen Brutalität in gewissem Sinne in Amerika sehr wohl“ existiert (ebd., S.89).

²³ Vgl. dazu Marcuse 2004, S.266: „Auf ihrer fortgeschrittensten Stufe fungiert Herrschaft als Verwaltung, und in den überentwickelten Bereichen des Massenkonsums wird das verwaltete Leben das gute Leben des Ganzen, zu dessen Verteidigung die Gegensätze vereinigt werden. Das ist die reine Form der Herrschaft.“

Dieses Problem der materiellen Armut stellt für Hannah Arendt einen wichtigen Grund des Scheiterns vieler darauffolgender Revolutionen an der Gründung eines neuen politischen Gemeinwesens dar, denn die politische Gefahr der Armut bestehe darin, dass sie die Pluralität vernichtet (Arendt 2000a, S.120)

Mit der Armut in ihrer konkreten Massenhaftigkeit erschien die Notwendigkeit auf dem Schauplatz der Politik; sie entmachtete die Macht des alten Regimes, wie sie die werdende Macht der jungen Republik im Keim erstickte, weil sich herausstellte, daß man die Freiheit der Notwendigkeit opfern mußte. Wo immer die Lebensnotwendigkeiten sich in ihrer elementar zwingenden Gewalt zur Geltung bringen, ist es um die Freiheit einer von Menschen erstellten Welt geschehen. (Ebd., S.75)

Es sei jenes „Diktat dieser Notwendigkeit“ (ebd., S.74), das für den Bedeutungsverlust des eigentlichen Ziels der Revolution verantwortlich sei. Freiheit, für die es sich Hannah Arendt zu Folge am meisten zu kämpfen lasse (ebd., S.9), sei seither von vielen Revolutionären als „kleinbürgerliches Vorurteil“ denunziert. Gerade die Protagonisten vieler folgender Revolutionen hätten vergessen, „daß das Ziel der Revolution heute wie seit eh und je nichts anderes sein kann als Freiheit“ (ebd., S.10). Autonomes und selbstbewusstes Handeln schlägt so in den unreflektierten Vollzug einer scheinbaren geschichtlichen Gesetzlichkeit um. Jene Realpolitik, die vorher erfolgreich außer Kraft gesetzt wurde, bestimme nun angesichts neuer Sachzwänge wieder menschliches Handeln.

Wo noch eben, in den glücklichen Tagen der Aufklärung, nichts zwischen dem Menschen und seiner Freiheit des Handelns zu stehen schien als die despotische Macht der Monarchen, hatte sich nun plötzlich eine ungleich mächtigere Macht gemeldet, welche mit Menschen nach Belieben zu schalten und walten schien und vor der es kein Entkommen gab, weil ihr gegenüber Rebellion wie Flucht versagten. Die Macht der Geschichte und der historischen Notwendigkeit war auf dem Schauplatz der Politik erschienen, wo sie sofort alles und alle in ihren Bann schlug. (Ebd., S.63)

Die nachfolgenden Revolutionäre haben sich daher laut Arendt weniger als Verfechter der Gründung der Freiheit sondern vor allem „als Vollstrecker der Geschichte und als Agenten der Notwendigkeit“ (ebd., S.65) betrachtet. Dies hatte, so Arendt, zur Konsequenz, „daß die Idee der Freiheit auf so verhängnisvolle Weise aus dem revolutionären Denken aus dem revolutionären Denken verschwand und die Kategorie der Notwendigkeit sich an ihren Platz setzte“ (ebd.). Die Folgen sind für Hannah Arendt verheerend:

Seither ist die Revolution von dem Unheil des Genartwerdens befallen, dem die Freiheit zur Notwendigkeit wird und die Erfahrung des Handelns und Gründens untergeht in dem Gefühl einer furchtbaren Ohnmacht. (Ebd., S.72)

Für Hannah Arendt ist dieser Umschlag von der Freiheit zur Notwendigkeit im Zuge der Revolutionen auch die Ursache für das relative Scheitern der Französischen Revolution, da zwar das Ancien Régime gestürzt wurde, die Gründung eines neuen politischen Gemeinwesens, die Gründung der Freiheit nicht erreicht wurde. Diese Gründung der Freiheit sei oft identisch mit dem Erlassen einer Verfassung (ebd., S.160)²⁴. So sei es das große Verhängnis der Französischen Revolution gewesen,

daß keine der verfassungsgebenden Versammlungen genug Autorität besaß, dem Land die Verfassung nun auch wirklich zu geben, weil man ihnen immer wieder und zu Recht vorwerfen konnte, daß sie ja selbst nicht verfassungsmäßig konstituiert waren. (Ebd., S.214)

Die französischen Revolutionäre, allen voran Robespierre, haben Arendt zu Folge daher den Zeitpunkt der Gründung der Freiheit verpasst (ebd., S.75). Durch diese Opferung der Freiheit zugunsten der scheinbaren geschichtlichen Notwendigkeit sei die Revolution vernichtet und der Terror ermöglicht worden (ebd.). Während im Zuge der Amerikanischen Revolution neue Institutionen konstituiert worden waren, habe die Französische Revolution die alten feudalistischen zwar zerstört, jedoch keine neuen gegründet. Es sei daher das Glück der Amerikanischen Revolution gewesen, dass die für Arendt „politisch unlösbare soziale Frage nicht im Wege stand“ (ebd., S.85), daher hätte auch diese Gründung nicht für alle Gesellschaften möglich werden können. Hier wird Arendts strikte Trennung zwischen Ökonomie und Politik augenscheinlich. Dennoch sei die Amerikanische Revolution von großer Bedeutung für die Französische Revolution, die in Amerika zumindest anfangs stark begrüßt wurde, gewesen, da diese ohne die Ereignisse in Amerika laut Arendt nicht zustande gekommen wäre (ebd., S.277).

²⁴ Arendt ist sich jedoch durchaus bewusst, dass Verfassungen oft auch dazu dienen, „die revolutionäre Macht des Volkes zu brechen, bevor das eigentliche Ziel der Revolution, die Errichtung und Gründung der Freiheit, erreicht war“ (Arendt 2000a, S.287).

5. Résumé

Die Amerikanische Revolution stellt für Hannah Arendt einen Akt der „Gründung der Freiheit“ (ebd., S.279) dar. Es ist vor allem jenes bewusste politische Handeln der Gründungsväter, das Arendt in den Vordergrund hebt und das sich ihrer Meinung zu Folge von der fast alle folgenden Revolutionen beherrschenden Überzeugung, einer fast naturgesetzlichen geschichtlichen Notwendigkeit zum Durchbruch zu verhelfen, unterscheidet. Obwohl Hannah Arendt auch der Amerikanischen Revolution eine tendenzielle Niederlage zuschreibt, sei diese doch ein Beispiel für die Möglichkeit der erfolgreichen Etablierung der Freiheit.

Auf viele weitere Aspekte in Arendts Rezeption der Amerikanischen Revolution konnte im Rahmen dieser Arbeit nicht oder nur sehr unzureichend eingegangen werden, wie etwa das erst in der Französischen Revolution Bedeutung gewinnende Motiv des Mitleidens, das im Gegensatz zur von Vernunft geprägten Solidarität die Pluralität und somit die Grundbedingung für politische Freiheit vernichte, oder die Frage der geschichtlichen Notwendigkeit. Auch die Bedeutung der Individualität, die in der amerikanischen Verfassung schon durch die Formel des *pursuit of happiness* festgelegt ist, erfuhr nach der Amerikanischen Revolution eine massive Transformation. Individualität wird hier, Hannah Arendt bezieht sich vor allem auf die Französische und die Russische Revolution, immer als (konterrevolutionärer) Antipode zum kollektiven (revolutionären) Allgemeinwillen gesehen.

Trotz einiger Kritikpunkte an Arendts politischer Philosophie, die ich an manchen Stellen versucht habe, kurz zu skizzieren, stellt ihre Rezeption der Amerikanischen Revolution und darauf folgend die Kritik daran bzw. die Kritik späterer Revolutionen dennoch eine wichtige Grundlage für Gesellschaftskritik bzw. Kritik an politischen und sozialen Reaktionen auf gesellschaftliche Verhältnisse dar. Hannah Arendt schätzte die Möglichkeit einer qualitativen Verbesserung der Gesellschaft als gering ein, dennoch hielt sie, wie sie in einem Interview meinte, diese für möglich, „vielleicht doch im Zuge der nächsten Revolution“ (Arendt 2003b, S.133).

Literatur:

- Agnoli, Johannes (1999): Subversive Theorie. „Die Sache selbst“ und ihre Geschichte, Freiburg.
- Arendt, Hannah (2000a): Über die Revolution, München, 4. Auflage.
- Arendt, Hannah (2000b): Europa und Amerika, in: Arendt, Hannah: In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II, München, S.238-257.
- Arendt, Hannah (2000c): Zweihundert Jahre Amerikanische Revolution, in: Arendt, Hannah: In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II, München, S.354-369.
- Arendt, Hannah (2003a): Was ist Politik. Fragmente aus dem Nachlaß, München.
- Arendt, Hannah (2003b): Macht und Gewalt, München.
- Becker-Schmidt, Regina/Gudrun-Axeli Knapp (2003): Feministische Theorien zur Einführung, Hamburg, 3. Auflage.
- Brunkhorst, Hauke (1999): Hannah Arendt, München.
- Diner, Dan (2002): Feindbild Amerika. Über die Beständigkeit eines Ressentiments, München.
- Fenske, Hans (2000): Politisches Denken von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart, in: Fenske, Hans et al.: Geschichte der politischen Ideen. Von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt am Main, S.377-581.
- Hamilton, Alexander/James Madison/John Jay (1994): Die Federalist-Artikel. Politische Theorie und Verfassungskommentar der amerikanischen Gründungsväter, Paderborn et al.
- Heideking, Jürgen (2003): Die Geschichte der USA, Tübingen/Basel, 3. Auflage.
- Hobbes, Thomas (1966): Leviathan, Frankfurt am Main.
- Jefferson, Thomas (1943): The Complete Jefferson. Containing His Major Writings, Published and Unpublished, Except His Letters, New York.
- Jefferson, Thomas (1999): Political Writings, Cambridge (= Cambridge Texts in the History of Political Thought).
- Marcuse, Herbert (2004): Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, München, 4. Auflage.
- Markovits, Andrei S. (2004): Amerika, dich haßt sich's besser. Antiamerikanismus und Antisemitismus in Europa, Hamburg.
- Marx, Karl (2001): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Berlin.
- Morus, Thomas (1981): Utopia, Zürich.
- Paschukanis, Eugen (2003): Allgemeine Rechtslehre und Marxismus, Freiburg.
- Reinhard, Wolfgang (2000): Vom italienischen Humanismus bis zum Vorabend der Französischen Revolution, in: Fenske, Hans et al.: Geschichte der politischen Ideen. Von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt am Main, S.239-376.

Rousseau, Jean-Jacques (2003): Gesellschaftsvertrag, Stuttgart.

Thörner, Klaus (o.J.): Gegen die totale Vereinnahmung. Zur Aktualität des Gesellschaftsanalysen Hannah Arendts, in: N.N.: Im Hause des Henkers vom Strick geredet. Zur Unvereinbarkeit der Analysen von Arendt und Adorno mit der wissenschaftlichen just-in-time production der Berliner Republik – Ein Reader zu den Veranstaltungen des AstA zur kritischen Ergänzung der Uni-Tagung „Das Jahrhundert verstehen. Hannah Arendt – Theodor W. Adorno, Oldenburg, S.5-17.

(eine gekürzte Version ist online abrufbar unter:

http://www.nadir.org/nadir/periodika/jungle_world/_2000/14/17a.htm [03.02.2005]).

Woeldike, Andrea/Thomas von der Osten-Sacke (2003): „Altes Europa“, Neue Welt, in: Uwer, Thomas/Thomas von der Osten-Sacken/Andrea Woeldike [Hg.]: Amerika. Der „War on Terror“ und der Aufstand der Alten Welt, Freiburg, S.19-33.

Young-Bruehl, Elisabeth (2004): Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit, Frankfurt am Main.