

## (8) Revolution und Freiheit<sup>1</sup>

[die soziale Frage]

von Hannah Arendt (1961)

### I

Die folgenden Betrachtungen werden Ihnen den beunruhigenden und schwierigen Zustand ins Gedächtnis rufen, in dem sich die öffentlichen Angelegenheiten der Vereinigten Staaten von Amerika, ja der Welt im ganzen, derzeit befinden. Mit dem Titel, den ich ihnen gab, beabsichtige ich, meine Schlußfolgerungen vorwegzunehmen; denn in den Worten »Revolution« und »Freiheit« scheint mir so ziemlich zusammengefaßt zu sein, was immer wir von einem ungewissen und flackernden Hoffnungsschein in den ansonsten eher finsternen und bedrohlichen Zukunftsaussichten wahrnehmen können.

Bevor wir unsere Aufmerksamkeit auf die Ungewißheit der Hoffnung richten, erlauben Sie mir, mich für ein paar Augenblicke bei den Aussichten aufzuhalten, welche für die berechtigte Furcht bestehen, ohne allerdings dabei zu vergessen, daß diese keineswegs weniger ungewiß sind. Unmittelbar auf das Ende des Zweiten Weltkriegs folgte eine Periode, für die wir den Namen »Kalter Krieg« gewählt haben – wobei es sich meines Erachtens um eine irrtümliche Bezeichnung handelte. Die fünfzehn Jahre, die hinter uns liegen, waren eine Zeit unbehaglichen »kalten Friedens«, in der die beiden großen Weltmächte mehr oder weniger erfolgreich versucht haben, ihre Interessensphären zu definieren und sich in der schnell wechselnden Machtstruktur einer tumultuösen Welt eine günstige Position zu sichern. Jedoch gerade die Tatsache, daß wir »Kalter Krieg« genannt haben, was tatsächlich »kalter Frieden« war, zeugt davon, daß wir vor allem von der Furcht vor dem Krieg in Anspruch genommen waren. Daß wir uns sehr viel mehr mit dieser Furcht als mit irgendeinem anderen Problem beschäftigten, ist an jeder der größeren Krisen während dieser Periode deutlich zu erkennen. Im Korea-Krieg, dem Suez-Abenteuer, der Ungarischen und der Kubanischen Revolution: Jeweils war unsere Verhaltensweise in erster Linie von der Furcht vor einem größeren Krieg, der ein Krieg mit nuklearen Waffen sein würde, bestimmt.

Die neuerliche und hoffentlich nur zeitweise Wiederaufnahme atomarer Tests mag uns andererseits einen Hinweis darauf geben, wie ein Kalter Krieg wahrscheinlich tatsächlich aussehen wird. Denn diese  
227

Tests haben im Unterschied zu den vorausgegangenen den verhängnisvollen Aspekt einer neuen Art von Manövern in Friedenszeiten, an denen nicht wie in regulären Truppenmanövern das fiktive Feindespaar, sondern das Paar beteiligt ist, das zumindest potentiell die wahren Feinde

---

<sup>1</sup> Übersetzung von »Revolution and Freedom: A Lecture«, in: Hans Trainer (Hrsg.), *In zwei Welten: Siegfried Moses zum fünfundsiebzigsten Geburtstag*, Tel Aviv: Biton, 1962, S. 578-600.

In einer Fußnote enthält das Original folgenden Hinweis: »Der Vortrag wurde im Oktober 1961 anlässlich des 50. Jahrestages der Konvokation des Connecticut College gehalten. Einige Teile sind einem größeren Manuskript mit dem Titel *On Revolution* entnommen, das Anfang des nächsten Jahres in Amerika veröffentlicht werden wird.« – Das Buch *On Revolution*, 1963 in New York bei Viking publiziert, erschien in Arendts eigener Übersetzung 1965 als *Über die Revolution* im Piper Verlag. Es wurde hier zur Klärung von Zweifelsfragen und bei der Erarbeitung der Anmerkungen, die sämtlich die Übers. / Hrsg. zu verantworten hat, herangezogen. – Vgl. auch H. A.s Beitrag zum Symposium »Der Kalte Krieg und der Westen« in: *In der Gegenwart*, S. 127-137; ferner H. A., »Zweihundert Jahre Amerikanische Revolution« in: A. a. O., S. 354-369.

bildet. Das nukleare Wettrüsten hat sich in eine Art versuchsweiser, hypothetischer Kriegführung verwandelt, in der die Gegner sich gegenseitig das Zerstörungspotential der in ihrem Besitz befindlichen Waffen vorführen; und wenn es auch immer möglich ist, daß dieses tödliche Spiel von Wenn-Dann sich plötzlich in die wirkliche Sache verwandelt, so ist doch keinesfalls unvorstellbar, daß eines Tages Sieg und Niederlage einen Krieg beenden werden, der niemals wirklich ausgebrochen war. Als Möglichkeit gab es für uns die hypothetische Kriegführung bereits am Ende des Zweiten Weltkriegs, als viele meinten, daß es nicht nur menschlicher, sondern auch klüger gewesen wäre, die neue Atombombe auf einer verlassenen Insel vor Japanern vorzuführen, anstatt sie tatsächlich in Hiroshima abzuwerfen; die bloße Demonstration hätte den Feind zur bedingungslosen Kapitulation gezwungen. Dieses Spiel mit Hypothesen setzt offensichtlich eine Bühne der technischen Entwicklung voraus, auf der nahezu alle Risiken kalkuliert werden können, so daß für den Zufall kaum noch Platz bleibt. Es setzt unter den am Spiel Beteiligten auch eine Gleichheit bezüglich des Wissens und Know-hows voraus. So wird ein Schachspiel zwischen zwei gleich erfahrenen Spielern damit enden, daß einer von ihnen sich geschlagen gibt oder beide das Patt anerkennen, bevor alle die Züge, die zum Matt oder Patt führen, tatsächlich gemacht worden sind. Ich gebrauche diesen alten Vergleich von Krieg und Schachspiel nicht, weil ich glaube, daß er in der Vergangenheit zutreffend gewesen wäre, sondern weil es so aussieht, als ob wir uns bei der Beherrschung der technischen Gewaltmittel in eine Richtung bewegen, in welcher das alte Gleichnis unerwarteterweise der Wahrheit einigermaßen nahekommen mag.

Kalter Krieg also bedeutet eigentlich hypothetischer Krieg, und der hypothetische Krieg ist wie der kalte Frieden von unserer berechtigten Furcht vor dem wirklichen Krieg bestimmt. Manchmal scheint es so, als ob unsere einzige Hoffnung darin besteht, den wirklichen Krieg durch den hypothetischen zu ersetzen – zumindest bis wir einen Zustand der internationalen Angelegenheiten erreichen, in dem der Gebrauch von Gewaltmitteln als letzte Zuflucht aller Politik ausgeschlossen /// sen ist. Eine solche Entwicklung liegt gewiß noch immer in ferner Zukunft; aber  
228

schon jetzt gibt es ein Anzeichen dafür, daß wir uns tatsächlich auf dem Weg dorthin befinden. Dieses Anzeichen liegt in der ziemlich offensichtlichen und doch häufig übersehenen Tatsache, daß der Krieg nicht länger aus rationalen Gründen oder auf der Basis von Machtpolitik gerechtfertigt werden kann. Natürlich ist ein Kriegsausbruch damit nicht ausgeschlossen, aber die meisten, wenn nicht alle seiner altehrwürdigen Rechtfertigungen sind unzulässig.

Bei der Art der massenweisen Zerstörung, die uns bevorstehen mag, läßt sich die uralte Weisheit »Lieber den Tod als die Sklaverei« wohl ebensowenig anwenden wie die Definition des Kriegs aus dem 19. Jahrhundert als der »Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln«. Erstgenannte hat ihren Ursprung in der Lage der Kriegsgefangenen in der Antike, als der Sieger den besiegten Feind mit nach Hause zu nehmen und ihn als Sklaven zu verkaufen pflegte. Mit »Lieber den Tod als die Sklaverei« war eine individuelle Entscheidung gemeint, auch wenn eine ganze Gemeinschaft betroffen sein konnte, wenn nämlich alle Bürger individuell darin übereinstimmten, daß sie das Risiko der Ausrottung dem Verstreut-Werden in die Sklaverei vorzögen. Diese Entscheidung war auf die antike Überzeugung gegründet, daß man aufhört, menschlich zu sein, wenn man ein Sklave wird. Frei-zu-sein und Mensch-zu-sein waren einst identische Vorstellungen; eine Person, die nicht in der Lage war, alle ihre geistigen wie physischen Fähigkeiten zu gebrauchen, wurde nicht länger als Mensch betrachtet – und dies ungeachtet dessen, ob sie diese aufgrund einer bestimmten Zwangslage beziehungsweise Notwendigkeit, wie Armut und Krankheit, oder aufgrund menschengemachter Gewalt, wie Krieg und Sklaverei, verloren hatte.

Glauben jene, die heute die alte Formel wiederholen, noch immer an das Zusammenfallen von Freiheit und Menschlichkeit? Denken die Leute wirklich an Freiheit, wenn sie den Slogan »Lieber tot als rot« hören? Schweben ihnen nicht vielmehr eine Lebensweise und ein Lebensstandard vor, welche Ergebnis von Überfluß sind und selbst in einem Zustand der Freiheitsberaubung weiterbestehen und genossen werden können? Schließlich, ist es nicht offensichtlich eine Sache, für das Leben und die Freiheit seines Vaterlandes und seiner Nachkommen sein eigenes Leben zu riskieren, und eine andere, für denselben Zweck die Existenz der ganzen Menschheit aufs Spiel zu setzen?

Noch weniger eignet sich die berühmte Definition des Krieges von /// Clausewitz<sup>2</sup> für unsere Zwecke, weil sie von den Gegebenheiten des Krieges im 19. Jahrhundert ausgeht und deshalb die Möglichkeit der völligen Auslöschung nicht in Betracht zieht. Der Krieg ist die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln: Das gilt nur in der Art von begrenzten bewaffneten Auseinandersetzungen, die gemäß den Spielregeln geführt werden, die wir während einer relativ kurzen Spanne unserer Geschichte gekannt haben. In Konflikten zwischen kleinen Nationen kann diese begrenzte Kriegführung vielleicht noch überleben, obwohl ich auch das bezweifle. In einem Krieg zwischen den Großmächten aber ist sie mit Sicherheit nicht vorstellbar.

Hinsichtlich dieser wie auch anderer moderner Orientierungsfragen politischer Natur scheinen wir nicht allzugenügend gerüstet, um uns in Begriffen neuen Denkens mit quantitativ wie qualitativ neuen Problemen zu befassen. Diejenigen, die bereit sind, die atomare Kriegführung als eine letzte, gleichwohl verzweifelte Zuflucht zu akzeptieren, geben vor, im wesentlichen habe sich nichts geändert, die alten Rechtfertigungen seien noch immer gültig, und sie versuchen, sich mit der Hoffnung zu beruhigen, daß »die Verluste möglicherweise nicht so groß sein werden, wie manche glauben«. Doch während wir angesichts dieses Optimismus, der von nichts anderem zeugt als einem Mangel an Vorstellungskraft, der Unfähigkeit, dem Nicht-Vorstellbaren wenigstens ins Gesicht zu sehen, zu Recht alarmiert sein mögen, müssen wir andererseits feststellen, daß diejenigen, die aus Prinzip gegen die nukleare Kriegführung sind, zur eigenen Verteidigung eigentlich nichts Besseres als eine Umkehrung der alten Weisheit vorzubringen haben, wenn sie uns nämlich sagen: »Lieber rot als tot«. Die ganze Diskussion der Kriegsfrage bewegt sich also im geschlossenen Kreis einer veralteten Alternative und wird deshalb auf beiden Seiten des Zaunes mit einem unausgesprochenen Vorbehalt geführt. jene, die sagen: »Lieber tot als rot«, denken tatsächlich: Die Verluste werden nicht so gewaltig sein, unsere Zivilisation wird überleben; während jene anderen, die sagen: »Lieber rot als tot«, in Wirklichkeit meinen: Die Sklaverei wird nicht so schlimm sein, der Mensch wird seine Natur nicht ändern, die Freiheit wird nicht für immer von der Erde verschwinden.

Niemand bezweifelt mehr, daß in unserer politischen Lage der drohende Atomkrieg die größte und tödliche Gefahr darstellt, worüber ich hier allerdings nicht zu sprechen beabsichtige. Und selbst wenn ich das täte, fürchte ich, nicht viel zur Diskussion beitragen zu können, ob- /// wohl mich die

230  
Kriegsfrage, wie Sie wahrscheinlich auch, viele Jahre lang unterschwellig beschäftigt hat. Wie dem

---

<sup>2</sup> 1 Der preußische General und Militärtheoretiker Carl von Clausewitz hatte in seinen postum (1832-1834) veröffentlichten Aufzeichnungen *Vom Kriege* (Neudruck München: Dt. Bibliothek, 1984, S. 35) geschrieben: »So sehen wir also, daß der Krieg nicht bloß ein politischer Akt, sondern ein wahres politisches Instrument ist, eine Fortsetzung des politischen Verkehrs, ein Durchführen desselben mit anderen Mitteln.« Vgl. auch a. a. O., S. 465.

auch sei, der Hoffnungsstrahl, der diesen schwarzen Hintergrund unserer täglichen Sorge erhellt, scheint zu sein, daß nahezu alle Betroffenen sich heute darüber einig sind, daß der Krieg als solcher einer Rechtfertigung bedarf und daß sein einzig möglicher Rechtfertigungsgrund die Freiheit ist. So ist der Begriff der Freiheit, der lange Zeit zugunsten der Vorstellung, Ziel aller Herrschaft sei nicht die Freiheit, **sondern die Wohlfahrt des Volkes, das Glück der größten Zahl**, aus den politischen Diskussionen irgendwie verschwunden war, nun ins Zentrum der Staatskunst zurückgekehrt, wenn auch mit einer gewissen Schräglage. Und Freiheit ist nicht nur eines unter den vielen Phänomenen des politischen Bereichs, wie Gerechtigkeit oder Macht oder Gleichheit; Freiheit – auch wenn sie direktes Ziel politischen Handelns nur in Zeiten der Krise, des Krieges oder der Revolution sein kann – ist tatsächlich der Grund, warum Menschen überhaupt politisch organisiert zusammenleben. Der Sinn von Politik ist Freiheit, und ohne sie wäre das politische Leben sinnlos.

Das Eindringen der Freiheitsvorstellung in die Diskussion über den Krieg und den berechtigten Gebrauch von Gewaltmitteln ist relativ neuen Datums. Gewiß sind Rechtfertigungen des Krieges, selbst auf theoretischer Ebene, ziemlich alt, wiewohl natürlich nicht so alt wie die organisierte Kriegführung. Eine offensichtliche Voraussetzung für solche Rechtfertigungen ist die Überzeugung, daß politische Beziehungen normalerweise nicht im Zeichen der Gewalt stehen, und diese Überzeugung finden wir erstmals im griechischen Altertum – insofern als die griechische Polis, die Verfassung des Stadtstaates, sich explizit als eine Lebensform definierte, die ausschließlich auf **Überredung [dem gegenseitigen Sich-Überzeugen, dem {πειθεῖν} (peithein)] und nicht auf Gewalt beruhte**. Daß dabei nicht leere Worte mit selbsttäuschender Wirkung ausgetauscht wurden, ist an dem athenischen Brauch abzulesen, demzufolge zum Tode Verurteilte »überredet« wurden, sich selbst durch Leeren des Schierlingsbechers zu töten. Das heißt, dem athenischen Bürger wurde unter allen Umständen die Würdelosigkeit physischer Gewaltanwendung erspart. Da sich jedoch das Politische für die Griechen definitionsgemäß nicht über die Mauern der Polis hinaus erstreckte, schien der Gebrauch der Gewalt in dem Bereich, den wir heute auswärtige Angelegenheiten oder internationale Politik nennen, für sie jenseits der Notwendigkeit einer Rechtfertigung zu liegen, wo-//bei zu berücksichtigen ist, daß ihre auswärtigen Angelegenheiten (abgesehen von den Perser-

231  
kriegen, in denen sich ganz Hellas vereint sah) kaum etwas anderes als Beziehungen zwischen den griechischen Städten waren. Außerhalb der Mauern der Polis, das heißt außerhalb des Bereichs der Politik im griechischen Sinne des Wortes, **»taten die Starken, was sie konnten, und die Schwachen litten, was sie mußten«**, so berichtet uns Thukydides<sup>3</sup>. Was den frühen Niedergang Griechenlands verursachte, war genau dies, daß seine Polis-Organisation keinen Weg fand, in den Beziehungen zwischen den {πολις} (poleis), den Stadtstaaten, die nichtgewaltsamen Mittel der Politik einzuführen.

In der Geschichte der westlichen Zivilisation finden wir Rechtfertigungen des Krieges zusammen mit der Vorstellung, daß es gerechte und ungerechte Kriege gibt, erstmals im römischen Altertum. Doch bei den entsprechenden Unterscheidungen und Begründungen geht es merkwürdigerweise nicht um Freiheit, und sie trennen nicht die aggressive von der defensiven Kriegführung. »Gerecht ist ein Krieg«, sagt Livius, »für diejenigen, für die er notwendig ist, und heilig sind die Waffen, wo nur in den Waffen noch Hoffnung ist.«<sup>4</sup> Seit der Zeit des Livius ist Jahrhunderte lang unter »notwendig« vieles verstanden worden, was heute ohne weiteres eher ausreichen würde, einen Krieg als ungerecht denn als gerecht zu bezeichnen. Expansion, Eroberung, Verteidigung unabdingbarer Interessen, Erhaltung von Macht angesichts des Aufstiegs neuer und bedrohlicher Mächte und

---

<sup>3</sup> 2 Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*, Buch 5, Kap. 89 (Melier-Dialog).

<sup>4</sup> 3 »Iustum enim est bellum quibus necessarium, et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est.« Livius, *Ab urbe condita*, Buch 20, Kap. 1, nach Machiavelli, *Der Fürst – »Il principe«*, übersetzt und hrsg. von Rudolf Zorn, Stuttgart: Kröner (Taschenausgabe 235), S. 108 und S. 144, Anm. 339.

Unterstützung eines bestehenden Machtgleichgewichts: All diese wohlbekanntes »Realitäten« der Machtpolitik stehen vielleicht in nur sehr entferntem Zusammenhang mit der Freiheit einer Nation; und doch waren sie nicht nur tatsächlich die Ursachen für den Ausbruch der meisten Kriege in der Geschichte, sondern wurden auch als »Notwendigkeiten«, das heißt als legitime Motive, eine Waffenentscheidung herbeizuführen, anerkannt. Die Vorstellung, daß Angriff ein Verbrechen ist und daß Kriege nur dann gerechtfertigt sein könnten, wenn sie Aggression abwehren oder verhindern, hat ihre praktische und sogar theoretische Bedeutung erst erlangt, nachdem der Erste Weltkrieg das furchtbare Vernichtungspotential einer Kriegführung unter den Bedingungen der modernen Technik vorgeführt hatte.

Es gibt aber noch einen anderen Aspekt der Kriegsfrage, bei dem Freiheit nun in der Tat die entscheidende Rolle spielt. Seit Urzeiten haben sich die Völker gegen den fremden Eindringling gewehrt, und ob- /// wohl diese kriegsähnlichen Aufstände niemals, weder in der Theorie noch in

232

der Praxis, als die einzigen gerechten Kriege anerkannt worden sind, hat man sie immer als heilig empfunden. Wenn in unserem Jahrhundert der Krieg überhaupt eine zu rechtfertigende Handlung ist, dann wären solche Kriege der Rebellion und Befreiung die einzigen Vorläufer, die seine Verteidiger heranziehen könnten. Und dies ist nicht nur eine theoretische Frage, sondern eine Angelegenheit von Tatsachen der jüngeren Geschichte. In allen seinen bedeutenderen Aspekten ließ sich der Zweite Weltkrieg nicht mehr auf die Machtpolitik im alten Sinne des Wortes zurückführen. Sie werden sich erinnern, daß er von einem beträchtlichen Teil der öffentlichen Meinung als so etwas wie ein über die ganze Erde ausgedehnter Bürgerkrieg angesehen wurde. In dem Maße, in dem diese Auffassung richtig war, war der Spanische Bürgerkrieg in der Tat eine Art von Vorspiel des folgenden Weltkriegs. Gewiß, die Dinge waren durcheinander geraten: Das totalitäre Rußland tat sich mit dem republikanischen Spanien zusammen und sorgte dafür, daß die Spanische Revolution zusammen mit der Republik den Tod fand. Zwei Jahre später verbündete sich dasselbe Regime mit dem Totalitarismus in Deutschland, und sicherlich ist es Hitler und nicht Stalin zu danken, daß Rußland schließlich einen Befreiungskrieg zu führen und sich denen anzuschließen hatte, die nicht so sehr für die Freiheit kämpften wie gegen etwas, was beträchtlich schlimmer als die Sklaverei war.

Doch ungeachtet dessen, wie verwirrt und verwirrend die zeitgeschichtlichen Tatsachen sind, eines ist unbestreitbar, und das ist die enge Wechselbeziehung von Krieg und Revolution. Diese ist, zum guten oder schlechten, stärker geworden, als sie je war. Und die Revolution, wie sie uns seit fast zweihundert Jahren bekannt ist, ist eindeutiger mit Freiheit identifiziert worden als jedes andere politische Phänomen oder Geschehen. »Das Wort >revolutionär<«, so faßte Condorcet zusammen, was jeder im Frankreich des 18. Jahrhunderts wußte, »kann nur für Revolutionen verwandt werden, deren Ziel die Freiheit ist.«<sup>5</sup> Wenn wir die traurige politische Geschichte unseres Jahrhunderts überblicken und feststellen, wie recht Lenin hatte, als er vor fast fünfzig Jahren voraussagte, daß das Gesicht unseres Jahrhunderts durch Kriege und Revolutionen bestimmt sein

---

<sup>5</sup> 4 »Le mot *revolutionnaire* ne se , applique qu'aux revolutions qui ont la liberte pour objet.« Antoine de Condorcet, »Sur le sens du mot *revolutionnaire*« (1793), in: ders., *Oeuvres* (1847-1849), Nachdruck Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1968, Bd. 12, S. 615-624, S. 615.

werde,<sup>6</sup> mögen wir uns sehr wohl damit trösten, daß es zumindest immer die Freiheit war, die, ernst gemeint oder nur vorgetäuscht, in der einen oder anderen Weise auf dem /// Spiele stand. Selbst  
233

die Tyrannen sind heute gezwungen, von Freiheit zu sprechen.

Wir können ein paar Schritte weitergehen. Die Wechselbeziehung von Kriegen und Revolutionen ist keine neue Erscheinung; sie ist in der Tat so alt wie die Revolutionen selbst, zu denen ein Befreiungskrieg als vorausgehende oder Begleiterscheinung gehörte, wie bei der Amerikanischen Revolution, oder die in Verteidigungs- und Angriffskriege führten, wie die Französische Revolution. Doch waren es bei diesen Beispielen aus dem 18. Jahrhundert die Revolutionen, die die Kriege auslösten, wohingegen in unserem Jahrhundert häufig das Umgekehrte der Fall gewesen ist. Es ist selten bemerkt worden, doch durchaus bemerkenswert, daß wir seit dem Ende des Ersten Weltkriegs fast wie selbstverständlich erwarten, daß keine Regierung, kein Staat beziehungsweise keine Staatsform stark genug sein könnte, eine Niederlage im Krieg zu überleben.<sup>7</sup> Ein revolutionärer Regierungswechsel, der entweder, wie nach dem Ersten Weltkrieg, vom Volk selbst initiiert wird oder [wie beim Zweiten Weltkrieg] von außen durch die Siegermächte mit der Forderung nach bedingungsloser Kapitulation und der Durchführung von Kriegsverbrecherprozessen erzwungen wird, gehört heute zu den mit größter Sicherheit eintretenden Folgen der Niederlage, natürlich wenn es sich nicht um die totale Vernichtung handelt. Ob dieser Zustand einer entscheidenden Schwächung von Herrschaft als solcher, einem Verlust an Autorität bei den bestehenden Mächten geschuldet ist oder ob kein Staat, ganz gleich wie festgefügt er ist und wieviel Vertrauen ihm seine Bürger entgegenbringen, dem unvergleichlichen Terror der von der modernen Kriegführung über der ganzen Bevölkerung losgelassenen Gewalt widerstehen konnte: Das ist eine offene Frage, die wir hier nicht zu entscheiden suchen wollen. In unserem Zusammenhang muß es genügen, an die nicht bestreitbare Tatsache zu erinnern, daß die Kriege selbst vor dem Schrecken der nuklearen Kriegführung bereits politisch, allerdings noch nicht biologisch, eine Sache von Leben und Tod geworden waren. Oder um es anders auszudrücken: Unter den Bedingungen der modernen Kriegführung, das heißt seit dem Ersten Weltkrieg, haben alle Regierungen von geliehener Zeit gelebt.

Die enge Wechselbeziehung von Krieg und Revolution könnte weiter vermessen werden. Bei den kurzen hier vorgetragenen Bemerkungen aber geht es lediglich darum, den Gedanken nahezulegen, daß un- /// ser Thema, Revolution und Freiheit, irgendwie mit der noch nicht zu beantwor-

234

tenden Kriegsfrage verknüpft ist, auch wenn es unsinnig wäre, eine Antwort auf letztere von einer Betrachtung des ersteren zu erwarten. Wir sind an einem Punkt der technischen Entwicklung angelangt, wo es wirklich so aussieht, als ob die einzige Wahl, die den Menschen hinsichtlich des Krieges

---

<sup>6</sup> 5 Diesen Ausspruch Lenins hat Arendt auch an anderen Stellen ihres Werkes zitiert, so, besonders hervorstechend, im ersten Satz ihrer Einleitung zu dem Buch *On Revolution (a.a.O.)*. Eine genaue Quellenangabe konnte nicht gefunden werden.

<sup>7</sup> 6 Der folgende Satz steht im Originaltext in Klammern: Hierzu allerdings fehlt es [auch vor dem Ersten Weltkrieg] nicht an Beispielen. Der deutsch-französische Krieg von 1870 ebenso wie der russisch-japanische Krieg von 1905 hatten jeweils kurze Revolten in den besiegten Ländern zur Folge. Doch obwohl es in Frankreich sogar einen Wechsel der Herrschaftsform gegeben hat – vom Zweiten Kaiserreich zur Dritten Republik-, waren dies reine Vorwarnungen.

geblieben ist, die sei, den Krieg abzuschaffen, bevor, wie das Mr. Kennedy kürzlich formulierte,<sup>8</sup> Kriege die Menschheit abschaffen. Allerdings ist keineswegs sicher, ob damit das letzte Wort in dieser Angelegenheit gesagt ist. So ist durchaus vorstellbar, daß die nächste Stufe des technischen Fortschritts uns zu einer Art Krieg zurückführen wird, der, obwohl möglicherweise schrecklicher als die letzten Kriege, nicht selbstmörderisch sein und vielleicht noch nicht einmal die totale biologische Ausrottung der Besiegten bringen wird. Was jedoch nicht vorstellbar ist, ist, daß Krieg jemals wieder der klärende und begrenzte Wettkampf mit Waffen sein wird, dessen Ergebnis nicht revolutionär ist, weil die politische Integrität des Besiegten, im Unterschied zur territorialen, unangetastet bleibt.

Mit anderen Worten: Was auch immer aus der gegenwärtigen Lage entstehen mag, das Problem der Revolution wird uns voraussichtlich, so wir nicht ganz untergehen (was ich trotz aller Gegenbeweise irgendwie für unwahrscheinlich halte), erhalten bleiben, zumindest in der voraussehbaren Zukunft. Selbst wenn es uns gelingen sollte, das »Gesicht« des Jahrhunderts bis zu dem Punkt zu verändern, wo es kein Jahrhundert der Kriege mehr wäre, wird es doch mit allergrößter Sicherheit noch eines der Revolutionen bleiben. Und da die Revolution heute in allen Winkeln der Erde verbreitet ist, mag jede friedliche, nicht gewaltsame Auseinandersetzung zwischen den Großmächten durchaus von der einfachen Frage entschieden werden, wer besser versteht, was in Revolutionen vor sich geht und auf dem Spiel steht.

## II

Im Gegensatz zu Kriegen, die so alt sind wie die überlieferte Menschheitsgeschichte, sind Revolutionen ein relativ neues Phänomen. Nicht einmal das Wort gab es im Vokabular der politischen Theorie, bevor sich die beiden großen Revolutionen am Ende des 18. Jahrhunderts ereigneten. Mehr noch, und das ist vielleicht sogar von größerer Bedeu- /// tung: Das Wort erhielt

235

seine moderne revolutionäre Bedeutung erst während dieser beiden Revolutionen; die Männer, die die ersten Revolutionen machten, hatten weder vom Wort noch von der Natur ihres Unternehmens eine vorgängige Vorstellung. Sie sahen sich, in den Worten von John Adams, »gegen ihre Erwartung berufen und entgegen ihrer Neigung verpflichtet«<sup>9</sup>; und was für Amerika galt, galt in gleicher Weise für Frankreich, wo man, so Tocqueville, hätte glauben können, »daß das Ziel der bevorstehenden Revolution nicht der Sturz des alten Regimes, sondern dessen Restauration«<sup>10</sup> gewesen wäre.

Restauration, die wir mit Revolution als genaues Gegenwort in Verbindung bringen, wäre der ursprünglichen Bedeutung von Revolution in der Tat sehr viel näher gekommen. Revolution, ein Begriff aus der Astronomie, ist von Kopernikus' *De revolutionibus caelestibus* (Über die Revolutionen der Himmelskörper) in den wissenschaftlichen Sprachgebrauch eingeführt

---

<sup>8</sup> 7 »Mankind muss put an end to war or war will put an end to mankind.« Dieser Satz findet sich in John F. Kennedys Ansprache vor der UN-Vollversammlung am 25. September 1961; Auszüge deutsch in: *Archiv der Gegenwart* 31, 1961, S. 9355 f.

<sup>9</sup> 8 John Adams, *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America* (1786-87), Preface, in: *The Political Writings of John Adams: Representative Selections*, ed. with an introduction by George A. Peek, Jr., New York: Liberal Arts, 1954, S. 107-121, S. 117.

<sup>10</sup> 9 Tocqueville: »On eût pu croire que le but de la revolution qui se preparait etait, non la destruction du regime ancien, mais sa restauration«, in: ders., *L'Ancien Regime et la Revolution*, Bd. 2: Fragments et notes inédites sur la Revolution, Texte établi et annoté par Andre Jardin, Paris: Gallimard, 1953, S. 72.

worden, und als das Wort erstmals vom Himmel herabstieg, um metaphorisch zu beschreiben, was auf der Erde zwischen den sterblichen Menschen passierte, trug es die Idee einer ewigen, unwiderstehlichen, immer wiederkehrenden Drehbewegung hinein in die zufälligen Bewegungen, das Auf und Ab des seit urdenklichen Zeiten mit dem Auf- und Untergehen von Sonne, Mond und Sternen verglichenen Menschenschicksals. Zwar finden wir das Wort als politischen Begriff schon im 17. Jahrhundert, aber seinerzeit wurde es in seinem strikten metaphorischen Sinne benutzt, nämlich um eine »**revolvierende**« **Bewegung** – eine Bewegung, die an einen vorher bereits angenommenen Punkt zurücklief – zu beschreiben und damit politisch ein Zurückschwingen zu einer zuvor vorhandenen Ordnung anzuzeigen. So wurde das Wort zunächst nicht gebraucht, als in England etwas, was wir Revolution nennen, geschah und Cromwell zu einer Art revolutionären Diktators aufsteigen ließ, sondern es wurde, im Gegenteil, im Jahre 1660 nach dem Sturz des Rumpf-Parlaments und anlässlich der Restauration der Monarchie verwandt. Selbst die »glorreiche Revolution«, das Ereignis, das dem Begriff ziemlich paradoxerweise in der politischen und historischen Sprache ein für allemal seinen Platz sicherte, wurde überhaupt nicht als Revolution verstanden, sondern als die Restauration der Königsmacht in ihrer vorigen Rechtmäßigkeit und Herrlichkeit.

Die Tatsache, daß das Wort »Revolution« ursprünglich Restauration bedeutete, ist mehr als eine bloße sprachliche Kuriosität. Sie verstehen Revolution nicht, wenn Sie sich nicht klarmachen, daß die ersten Revo- /// lutionen ausbrachen, als man Restaurationen als Ziel vor Augen hatte. Diese paradoxe Tat-  
236

sache übersehen wir leicht, weil nichts am Verlauf der beiden großen Revolutionen des 18. Jahrhunderts auffälliger und erstaunlicher ist als die emphatische, ständig wiederholte Betonung des Neuen bei den Handelnden wie den Zuschauern – ihr Bestehen darauf, daß nichts an Bedeutung und Größe Vergleichbares jemals zuvor geschehen sei, daß eine völlig neue Geschichte sich zu entfalten beginne. Doch diese völlig neue Geschichte war auf beiden Seiten des Atlantiks von Männern angefangen worden, die fest davon überzeugt waren, sie wären dabei, nichts anderes zu tun, als eine alte, von den bestehenden Mächten durcheinandergebrachte und verletzte Ordnung der Dinge zu restaurieren. In aller Ernsthaftigkeit teilten sie mit, daß es **ihr Wunsch sei, zu den alten Zeiten, als die Dinge noch waren, wie sie sein sollten, zurückzukehren.** Nichts wäre ihrer Vorstellungswelt fremder gewesen als Eifer für das Neue oder die gegenwärtige Überzeugung, Neuheit könnte als solche wünschenswert sein. Das enorme Pathos eines neuen Zeitalters, des »novus ordo seclorum«, welches noch auf jeder Dollarnote festgeschrieben ist, kam erst dann zum Vorschein, als die Handelnden, so ziemlich gegen ihren Willen, an einen Punkt gelangt waren, wo es keine Rückkehr mehr gab.

Bevor wir Genaueres über die Bedeutung dieses sprachlichen Wandels in Erfahrung bringen und in die Gründe, die ihn hervorbrachten, tiefer eindringen, müssen wir unsere Aufmerksamkeit kurz auf einen anderen Aspekt der Revolution lenken, der der alten Bedeutung in der Astronomie entspricht und, vermutlich weil die Erfahrungen während des tatsächlichen Verlaufs von Revolutionen ihm nicht entgegenstanden, im modernen Sprachgebrauch erhalten geblieben ist. Wie ich bereits andeutete, implizierte der astronomische Begriff wie dessen ursprüngliche metaphorische Bedeutung sehr stark die Vorstellung von **etwas Unwiderstehlichem** – die Tatsache, daß die revolvierende Bewegung der Sterne einer vorgegebenen Bahn folgt und allem Einfluß von Menschenhand entzogen ist. Das exakte Datum, als das Wort Revolution erstmals mit *ausschließlicher* Betonung des Unwiderstehlichen und ohne die Konnotation einer revolvierenden Bewegung gebraucht wurde, kennen wir beziehungsweise glauben wir zu kennen. Und den Historikern ist dies für das Verständnis von Revolutionen als so bedeutsam erschienen, daß es allgemein üblich geworden ist, von diesem Augenblick an die neue politische Bedeutung des Begriffs zu datieren.

Das Datum ist die Nacht des 14. Juli 1789, der Ort des Geschehens Paris, wo Ludwig XVI. vom Grafen Liancourt über den Sturz der Bastille, die Befreiung einiger weniger Gefangener und die Gehorsamsverweigerung der königlichen Truppen angesichts des aufständischen Pöbels informiert wurde. Das berühmte Gespräch, das zwischen dem König und seinem Boten stattfand, ist sehr kurz und sehr aufschlußreich. Der König, so wird berichtet, rief aus: »C'est une revolte«, und Liancourt verbesserte ihn: »Non, Sire, c'est une révolution!«<sup>11</sup> Hier hören wir das Wort noch einmal und politisch zum letzten Mal im Sinne der alten Metapher, die seinen Sinngehalt vom Himmel auf die Erde trägt; aber der Akzent hat sich erstmals von der Gesetzmäßigkeit einer rotierenden, zyklischen Bewegung auf deren Unwiderstehlichkeit verlagert. Die Bewegung der Sterne diente zwar immer noch als Bild für die Drehbewegung, aber jetzt wurde betont, daß es nicht in der Macht der Menschen liegt, sie anzuhalten, daß sie einem eigenen Gesetz gehorcht. Als er erklärte, der Sturm auf die Bastille sei eine Rebellion, versicherte sich der König seiner Macht und der verschiedenen ihm zur Verfügung stehenden Mittel, mit Verschwörung und Gehorsamsverweigerung fertig zu werden; Liancourt antwortete, daß das, was dort geschehen war, nicht rückgängig zu machen und der Macht von Königen entzogen sei. Es war unwiderstehlich.

Dies, die Erstürmung der Bastille, war bekanntlich erst der Anfang. **Die Vorstellung von einer unwiderstehlichen Bewegung**, die im 19. Jahrhundert konzeptionell bald in die Idee von der historischen Notwendigkeit einfließen sollte, zieht sich von Anfang bis Ende durch das Buch der Französischen Revolution. Eine völlig neue Bilderwelt hat sich plötzlich um die alte Metapher herum gebildet, und wenn wir an Revolution denken, beginnen wir beinahe automatisch, in den Begriffen dieser in den Tagen der Französischen Revolution aufgekommenen Bilderwelt zu denken – in jenen Tagen, als Desmoulins den großen »revolutionären Sturm« sah, auf dessen brausenden Wogen die Akteure getragen und fortgetragen würden, bis sie von deren Sog in die Tiefe gezogen und zusammen mit ihren Feinden, den Agenten der Gegenrevolution, untergingen; als Robespierre vom Sturm und der mächtigen Strömung sprechen konnte, welche, genährt von den Verbrechen der Tyrannei einerseits und dem Fortschritt der Freiheit andererseits, ständig an Schnelligkeit und Gewalttätigkeit zunähmen; als selbst die Zuschauer glaubten, daß sie dabei wären, einen »majestätischen Lava-///strom, der nichts ausläßt und den niemand anhalten kann«, zu

238

beobachten – ein im Zeichen des Saturn stehendes Schauspiel: Wie Saturn frißt die Revolution ihre eigenen Kinder.<sup>12</sup>

Die soeben zitierten Äußerungen sind nicht späteren historischen Berichten entnommen oder Darstellungen, welche das, was sich in jenen Schicksalsjahren zugetragen hat, reflektieren. Sie

<sup>11</sup> 10 Siehe Francois Auguste Alexis Mignet, *Histoire de la Revolution Francaise*, 3. Aufl., Bd. 1 (Paris 1826), S. 119; zitiert nach Artikel »Revolution«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg von Otto Brunner et al., Stuttgart: Klett-Cotta, Bd. 5 (1984), S. 725. – Hannah Arendt bezieht sich in ihren Ausführungen zur Geschichte des Revolutionsbegriffs, nach eigenen Angaben (siehe in ihrem Buch *Über die Revolution, a.a.O.*, S. 367 f., Anm. 27 und 33), vor allem auf Karl Griewank, »Staatsumwälzung und Revolution in der Auffassung der Renaissance und Barockzeit«, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Uni versität Jena. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe* 2, 1952/53, Heft 1, S. 11-23; und ders., *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. • Entstehung und Entwicklung*, aus dem Nachlaß hrsg. von Ingeborg Horn, Weimar: Böhlau, 1955.

<sup>12</sup> 11 Genauerer zu den Zitaten und einige Belege in Arendt, *Über die Revolution*, S. 59f.

stammen alle von den Handelnden selbst und sind Zeugnisse dessen, was diese gehört, gesehen und erfahren haben, nicht von Dingen, die sie getan haben oder mit bestimmter Absicht haben tun wollen. Heute freilich sind diese Sätze in das Arsenal der Klischees für die revolutionäre Rede mit demagogischem Beigeschmack eingegangen; doch selbst in diesem degenerierten Zustand zeigen sie auf etwas Wirkliches, auf etwas, das niemals vor der Französischen Revolution vorgekommen war, doch seitdem in regelmäßigen Intervallen, erst nur in Europa und nun in nahezu allen Teilen der Erde, geschehen ist. Deshalb mag es durchaus sinnvoll sein, wenn wir uns fragen, was Liancourt als erster blitzlichtartig wahrgenommen hat, was die Handelnden und Zeugen der Revolution gesehen und gehört haben und was ihrer Meinung nach unwiderstehlich und unwiderruflich gewesen ist.

Zunächst scheint die Antwort einfach zu sein. Hinter diesen in einer völlig neuen Bildersprache formulierten Äußerungen können wir noch immer die Menschenmassen auf ihrem Marsch sehen und hören, wie sie sich in die Straßen von **Paris** ergossen, das damals nicht nur die Hauptstadt Frankreichs, sondern die **Hauptstadt der gesamten zivilisierten Welt** gewesen ist. Und bei den Massen, die seinerzeit erstmals im vollen Tageslicht erschienen, handelte es sich recht eigentlich um die Armen und Unterdrückten, die jedes Jahrhundert zuvor im Dunkeln versteckt und mit Schmach und Schande bedeckt hatte. Was von da an unwiderruflich gewesen ist und was die Handelnden und Zuschauer der Revolution sofort als solches erkannten, war die Tatsache, daß der öffentliche Bereich – der, soweit die Erinnerung reicht, denjenigen vorbehalten gewesen war, die frei *waren*, nämlich sorgenfrei, ohne all die Sorgen, die mit des Lebens Not, mit körperlichen Bedürfnissen verbunden sind – seinen Raum und sein Licht von nun an dieser großen, von den täglichen Bedürfnissen getriebenen, also nicht freien Mehrheit zur Verfügung stellen sollte.

Die Menschheit hat immer gewußt, daß es zwei Aspekte der Freiheit gibt, einen negativen, nämlich frei zu sein vom Zwang durch andere, /// und einen positiven, nämlich frei zu sein im Handeln, um

239

nicht so sehr das Ich-will wie das Ich-kann zu verwirklichen. Ferner ist stets mehr oder weniger verstanden worden, daß beide miteinander verbunden sind, daß niemand zur Tat frei sein kann, der nicht frei von Zwang ist. Für die Männer der Revolution, die noch im vollen Besitz der alten Weisheit waren, schien der Weg zur Freiheit deshalb in zwei Etappen aufgeteilt zu sein – in die negative der Befreiung von Zwang (oder Tyrannei, oder wie immer man es ausgedrückt haben mag), auf die die positive folgte, die Begründung der Freiheit, besser: die Errichtung eines Raumes, in dem die Freiheit in den Worten und Taten der freien Männer erscheinen konnte. Die erste Entwicklungsetappe war von Gewalt gekennzeichnet; gegen die Gewalt der Tyrannei, die Verletzung menschlicher Rechte und Möglichkeiten, mußte die Gewalt der Befreiung gesetzt werden. Von der zweiten Etappe nahm man an, daß sie frei von Gewalt sein werde. Die Begründung einer neuen Herrschaft schien eher eine Sache des Nachdenkens, des Einsatzes von Weisheit und Klugheit als eine der Gewalt – auch wenn sich dabei herausstellte, daß die Rettung aller Privilegien nur zu gewährleisten war, indem man sie in verfassungsmäßige Freiheiten verwandelte und deshalb also gezwungen war, eine völlig neue Geschichte zu beginnen.

Dieses relativ einfache Schema revolutionärer Ereignisse – das grob gesehen der Amerikanischen Revolution in ihrem Verlauf entspricht – wurde in dem Augenblick, in dem die Französische Revolution auf der Bühne der Geschichte erschien, als völlig unbrauchbar empfunden. In ihm war die Existenz derjenigen unberücksichtigt geblieben, die niemals Zugang zum öffentlichen Bereich gehabt hatten, in der Antike in der Sklaverei gehalten worden waren, während des Mittelalters in einem Zustand der Leibeigenschaft zu finden sind und denen selbst die ersten Jahrhunderte der Neuzeit nicht mehr gewährt hatten als den sehr anfälligen Status der

»arbeitenden Armen«. So war die Freiheit, wie sich jetzt herausstellte, immer ein Vorrecht, das Privileg der Wenigen gewesen, und dies nicht nur in dem positiven Sinne, daß die Wenigen Zugang zum öffentlichen Raum und den Bürgerrechten besaßen, sondern auch unter dem negativen Aspekt, daß nur die Wenigen frei waren, frei zu sein. Denn – und dies ist entscheidend – der negative Sinn der »libertas« wurde nun als etwas gesehen, das aus erheblich mehr bestand als dem Frei-Sein vom Zwang durch andere; nicht nur war, in unserer heutigen Sprache, die Freiheit von Furcht ge-/// meint, sondern mit Emphase und sogar an erster Stelle die Freiheit von Not.

240

Freiheit von Furcht ist ein Privileg, dessen sich selbst die Wenigen nur in relativ kurzen geschichtlichen Perioden erfreut haben, aber Freiheit von Not ist in der Tat das große Vorrecht gewesen, durch das ein unendlich kleiner Prozentsatz von Menschen Jahrhunderte lang charakterisiert gewesen ist. Vielleicht sind, wie man hinzuzufügen versucht ist, nur diejenigen, die die Freiheit von Not kennen, in der Lage, ganz zu würdigen, was es heißt, frei auch von Furcht zu sein. Was also seit der Französischen Revolution unwiderrufbar zu sein schien, war, daß sich jene, die sich der Sache der Freiheit verschrieben hatten, **niemals mehr mit einem Zustand versöhnen konnten, in dem die Freiheit von Not ein Privileg der Wenigen** war. Die Männer, die sich daran machten, ihre alten Privilegien und Freiheiten wiederzuerlangen, sahen sich plötzlich vor der gewaltigen Aufgabe, das Volk, welche diese niemals besessen hatte, in seiner Gesamtheit befreien zu müssen. Mit anderen Worten: Seit den Revolutionen des 18. Jahrhunderts ist Freiheit, zumindest prinzipiell, mit voller Gleichheit identifiziert worden; und obwohl es stimmt, daß die politische Theorie und Praxis in der Antike sehr wohl Kenntnis davon hatte, daß nicht frei sein kann, wer sich nicht als Gleicher unter Gleichen bewegt, so ist nicht weniger wahr, daß dieses Verlangen nach Gleichheit niemals zuvor die ganze Bevölkerung eines Landes erfaßt hatte. Das war die erste Folge der Revolution und ist wahrscheinlich noch immer deren größte und weitreichendste. Das ist es, was Robespierre meinte, als er sagte, die Revolution hätte die »grandeur« des Menschen gegen die Kleinlichkeit der Großen gesetzt, oder was Hamilton vorschwebte, als er davon sprach, daß die Amerikanische Revolution die Ehre der menschlichen Rasse verteidigt hätte, oder was schließlich Kant, nachdem er bei Rousseau und der Französischen Revolution in die Schule gegangen war, als die neue »Würde des Menschen« konzipierte.

Die Handelnden und Zuschauer der Französischen Revolution waren jedoch, wie ich bereits erwähnte, nicht nur und vielleicht nicht einmal in erster Linie von der Unumkehrbarkeit dessen, was getan worden war, als sie den Massen der Armen die Türen geöffnet hatten, beeindruckt, sondern vielmehr von der Unwiderstehlichkeit der Bewegung selbst, von der Wahrnehmung, daß der von Menschen losgelassene revolutionäre Sturm mit menschlicher Macht nicht wieder zum Stillstand ge-

241

bracht werden konnte. Daß dies der Eindruck des Königs und seines Boten war, mag kaum überraschen, denn sicherlich hatten sie auf diese Ereignisse keinen direkten Einfluß genommen. Bei den Männern der Revolution, von deren unmittelbaren Reaktionen mit ihrer bezeichnenden Bildersprache ich soeben einige zitierte, liegen die Dinge natürlich anders. Offensichtlich wußten sie, daß sie etwas in die Wege geleitet hatten, dessen Folgen und inhärente Wucht sie selbst nicht vorausgesehen hatten und nicht kontrollieren konnten; ihr auf »libertas« ausgerichtetes Handeln hatte etwas befreit, das sie in seiner Unwiderstehlichkeit zuvor nicht gekannt und nicht gesehen hatten. Erst jetzt, als das Volk von Paris die Straßen überflutete, erhielt das Wort »**le peuple**« seine revolutionären Bedeutungsinhalte und wurde damit zum **Schlüsselbegriff von Revolutionen**. Was die Männer der Revolution im Unterschied zum König und seinem Boten als unwiderstehlich

sahen, waren das große Ausmaß und die äußerste Dringlichkeit einer »unhappiness«<sup>13</sup>, die niemand zuvor als einen politischen Faktor erster Ordnung begriffen hatte.

Um diese Beziehung zwischen den Männern der Revolution und der Menge in den Straßen zu veranschaulichen, lassen Sie mich Lord Actons interpretierende Beschreibung des berühmten Marsches der Frauen auf Versailles, der einen der Wendepunkte in der Französischen Revolution markiert, anführen. Die Marschierenden »handelten spontan als Mütter, deren Kinder in ihren Elendsquartieren Hungers starben, und damit gaben sie den Antrieben, welche nicht die ihren waren und die sie nicht einmal verstanden, die Hilfestellung einer Diamant-spitze, der nichts widerstehen konnte«. <sup>14</sup> Die »Antriebe«, die von der Menge weder geteilt noch verstanden wurden, waren die der Deputierten – jener Männer, welche ursprünglich nach Paris gekommen waren und sich dort versammelt hatten, um die »Nation« und nicht so sehr das »Volk« zu repräsentieren; was sie, ob sie nun Mirabeau oder Robespierre, Danton oder Saint-Just hießen, interessierte, war die Herrschaft, die Reformation der Monarchie oder, etwas später, die Gründung einer Republik. Anders gesagt: Ihr ursprüngliches Ziel war Freiheit, entweder in der Form der Wiedererlangung alter »libertates« oder in der Form der »constitutio libertatis«, der Gründung und Verfassung der Freiheit. Paris jedoch erteilte ihnen zu ihrer eigenen Verwunderung eine Lektion über die Bedingungen und Voraussetzungen der »libertas«, die die Menschheit seitdem nicht mehr vergessen hat.

242

Trotz ihrer elementaren Einfachheit war die Lektion neu und unerwartet. Sie lautete: »Wenn Sie eine Republik gründen wollen, müssen Sie sich damit befassen, das Volk aus einem Zustand ... des Elends, der es korrumpiert, herauszureißen ... Ohne Stolz hat man keine politischen Tugenden; in der Verzweiflung hat man keinen Stolz mehr.« <sup>15</sup> Die Freiheit, selbst die Freiheit von Zwang, war für diejenigen, die nicht von der Armut befreit waren, nur ein leeres Wort; so meinte Befreiung, die der Freiheit vorausgehen hat, nicht nur Befreiung von einem tyrannischen König oder einer tyrannischen Staatsform, sondern meinte **Freiheit von Not**. Als sie erst einmal gezwungen gewesen waren, das maßlose Elend derjenigen, die selbst der dem Volk so sehr zugetane Jefferson »Kanaille der großen Städte« nennen konnte, zu sehen, in der Öffentlichkeit zu sehen, war offensichtlich geworden, daß Befreiung zunächst »Kleidung, Nahrung und die Reproduktion der Gattung« zu bedeuten hatte, mit welchem Slogan die Sansculotten ihre eigenen Rechte von der erhabenen Sprache der »Declaration des droits de l'homme et du citoyen« zu unterscheiden begannen. Befreiung meinte Versorgung mit dem Lebensnotwendigen, die Abschaffung dessen, was damals »unhappiness« genannt wurde, kurz, die Lösung der sozialen Frage. Verglichen mit der Dringlichkeit dieser Forderungen erschienen alle Überlegungen zur besten Herrschaftsform irrelevant und überflüssig. »Die Republik?«, würde Robespierre bald ausrufen, »die Monarchie? **Ich kenne nur die soziale Frage.**« <sup>16</sup> Und Saint-Just zog am Ende seines kurzen Lebens – so als ob

<sup>13</sup> 12 »Unhappiness«/»Unglück« muß hier als Gegenwort zu »happiness«/»Glück« mit seinem für die Amerikanische Revolution spezifischen Bedeutungsinhalt gelesen werden. Ein ganzes Kapitel in Arendts Buch *Über die Revolution* beschäftigt sich mit »The Pursuit of Happiness«/»Der Verfolg des Glücks« – dieser wichtigen Formel aus der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776: »We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and *the pursuit of Happiness*.« [Hervorhebung Übers. / Hrsg.]

<sup>14</sup> 13 John Emerich Edward Dalberg-Acton, *Lectures on the French Revolution*, London: Macmillan, 1910, S. 129.

<sup>15</sup> 14 »... si vous voulez fonder une republique, vous devez vous occuper de tirer le peuple d'un etat d'incertitude et de misere qui le corrompt. Si vous voulez une republique, faites en Sorte que le peuple ait le Courage d'etre vertueux: on n'a point de vertus politiques sans orgueil; on n'a point d'orgueil dans la detresse.« Louis de Saint-Just, »Discours sur les subsistances« (29. November 1792), in: ders., *Oeuvres completes*, mit einer Einleitung und Anmerkungen von Charles Vellay, Paris: Fasquelle, Bd. 1 (1908), S. 373-385, S. 374f.

<sup>16</sup> 15 »La Republique? La Monarchie? Je ne connais que la question sociale.« Zitiert bei Albert Ollivier, *Saint-Just et la force des choses*, Paris: Gallimard, 1954, S. 145.

er all seine frühere Begeisterung für »republikanische Institutionen« und öffentliche Freiheit vergessen hätte – den folgenden Schluß: **»Die Freiheit des Volkes liegt in seinem privaten Leben. Laßt die Regierung lediglich die Kraft sein, um diesen Zustand der Einfachheit gegen die Gewalt selbst zu schützen!«**<sup>17</sup>

Lassen Sie mich einen Augenblick zum Begriff »unhappiness« zurückkehren, der wegen der völlig anderen Erfahrungen der Amerikanischen Revolution nicht dasselbe Gewicht und dieselben Bedeutungsinhalte hat wie der französische »le malheur« und, diesem korrespondierend, »les malheureux«. Die Unglücklichen, »les malheureux« – dieses Wort wurde im Verlauf der Französischen Revolution, was es niemals zuvor gewesen war: ein Synonym zum Wort »le peuple«, also\_ Volk. »Le peuple, les malheureux m'applaudissent« – das war in der revolutionären Rhetorik fast idiomatisch geworden. Und der springende Punkt ist, daß es genau dieses »malheur«, dieses Elend und Unglück war, welches /// man als unwiderstehlich, als »die Diamantspitze, der nichts widerste-

243

hen konnte«, empfand. Was hier erschien und als unwiderstehlich gesehen wurde, war die Notwendigkeit – die Notwendigkeit, der alle Sterblichen aufgrund ihrer Abhängigkeit von den täglichen Bedürfnissen und den Impulsen ihres Körpers unterworfen sind, also eine Notwendigkeit, die vor Beginn der Neuzeit immer verborgen und in der relativen Sicherheit des Haushalts und des privaten Lebens der Familie gegen den öffentlichen Raum und seine Freiheit abgeschottet gewesen war. Als diese Notwendigkeit, verkörpert in den Leiden der großen Mehrheit der Bevölkerung, in der Öffentlichkeit erschien, stellte man fest, daß es keine stärkere Kraft auf Erden gab. Deshalb hieß es in der Französischen Revolution: »Die Unglücklichen sind die Macht der Erde.«<sup>18</sup>

### III

Ich habe mich etwas länger bei dieser der Französischen Revolution zu entnehmenden Lektion aufgehalten, weil seitdem in nahezu jeder Revolution dieselben Tatsachen und Erfahrungen erschienen sind. Die Französische und nicht die Amerikanische Revolution war es, die die Welt in Brand steckte, und folglich hat das Wort »Revolution« in unserem gegenwärtigen Sprachgebrauch – und zwar überall, unser Land [d. i. die Vereinigten Staaten von Amerika] nicht ausgenommen – seine Inhalte, seinen Sinn und Nebensinn vom Verlauf der Französischen Revolution erhalten und nicht von dem der Amerikanischen Revolution oder den Taten der gründenden Väter<sup>19</sup>. Doch wenn wir verstehen wollen, was zur Revolution gehört, dürfen wir es nicht

---

<sup>17</sup> 16 »La liberte du peuple est dans sa vie privee; ne la troublez point ... Que le gouvernement ... ne sofft une force que pour proteger cet etat de simplicite contre la force meine ...« Louis de Saint-Just, »Fragments sur les institutions republicaines« (1800), in: ders., *Oeuvres completes*, a. a. O., Bd. 1, 2. Halbbd. (1908), S. 492-535, S. 507.

<sup>18</sup> 17 »Les malheureux sont la puissance de la zerre.« Diesen Saint-Just zugeschriebenen Ausspruch hat H. A. im zweiten Kapitel (»Die soziale Frage«) ihres Buches *Über die Revolution* als Motto vorangestellt. Ein Beleg fehlt an dieser wie anderer Stelle, wo das Zitat ebenfalls vorkommt (a. a. O., S. 143).

<sup>19</sup> 18 »Gründende Väter« ist die von Arendt durchgängig verwandte Übersetzung von *Founding Fathers*; deshalb wird sie hier der gebräuchlicheren »Gründungsväter« oder »Gründerväter« vorgezogen. Dem liegt die Annahme zugrunde, daß Arendt, in Anlehnung an das Englisch-Amerikanische, bewußt die Form des ersten Partizips (»Ab-laufform«) auch im Deutschen gewählt hat, weil sie für die Gründung der (amerikanischen) Republik den Aspekt einer aktiven, ablaufenden Tätigkeit besonders betont wissen wollte. Eine entsprechende klärende Äußerung ist allerdings nicht bekannt, so daß nicht ausgeschlossen werden kann, daß Arendt einfach keine Kenntnis vom üblichen deutschen Sprachgebrauch besaß. Vgl. aber, zur Stützung der als Annahme formulierten These, Arendt, *Über die Revolution*, S. 261 f.

versäumen, uns daran zu erinnern, daß dieser erste Kampf, die Armut zu besiegen und politisch mit der Notwendigkeit fertig zu werden, verloren und mit ihm das ursprüngliche Ziel der Revolution, die Errichtung und Konstitution<sup>20</sup> der Freiheit, nicht erreicht worden war.

Aufgrund des Verlaufs der Französischen Revolution wurde ein für allemal festgeschrieben, daß der **Sieg über die Armut eine Voraussetzung für die Gründung der Freiheit** ist; doch von derselben Revolution können wir außerdem lernen, daß man mit Armut und Notwendigkeit nicht in derselben Weise verfahren kann wie mit Gewalt, der Verletzung von Rechten und Freiheiten. Offensichtlich bestand der tragische Fehler der Männer der Französischen Revolution darin, daß

244

sie Gewalt gegen die Notwendigkeit aufgeboten haben; doch sie begaben sich auf diesen vorherbestimmten Pfad erst, nachdem sie die Notwendigkeit, die mächtige Kraft von Not und Elend und bitterer Armut, in ihrem Kampf gegen die Tyrannei gebraucht und mißbraucht hatten, und als sie hofften, ihren eigenen Bemühungen mit jener »Diamantspitze«, die sie unwiderstehlich machen würde, Nachdruck zu verleihen. Die »Diamantspitze« richtete sich dann aber gegen sie, bis sie in derselben Weise untergingen wie das alte Regime, dessen Sturz sie hatten bewirken können. Denn wenn, theoretisch gesprochen, Gewalt gegen Gewalt zum Krieg, in der Form des Bürger- oder auswärtigen Krieges führt, so hat **Gewalt gegen die Notwendigkeit stets den Terror gebracht**. Der Terror und nicht so sehr die bloße Gewalt – der Terror, der losgelassen wird, nachdem das alte Regime besiegt und das neue errichtet ist – stürzt die Revolutionen ins Verderben. Das erste Anzeichen des Untergangs ist da, wenn diejenigen, die neu an die Macht gekommen sind, zu vergessen beginnen, daß Ziel und Ende der Revolution einzig die Freiheit ist. Der Anfang vom Ende der Französischen Revolution also war gekommen, als alle Beteiligten, vom Elend des Volkes ergriffen, plötzlich übereinstimmend der Meinung waren, daß Ziel der Revolution das »Glück des Volkes« sei.<sup>21</sup>

Diese Tatsachen und Erfahrungen sind in *fast* jeder Revolution aufgetreten, und die große Ausnahme, an die ich dabei denke, ist natürlich die Amerikanische Revolution. Die Feststellung, daß die Amerikanische Revolution dort erfolgreich war, wo alle anderen scheiterten, mag eine grobe Vereinfachung darstellen, doch solche geschichtlichen Vereinfachungen sind berechtigt, ja sogar nötig, wenn wir denkend und erinnernd zu verstehen suchen. Unsere Behauptung, daß die Amerikanische Revolution erfolgreich war, weil die Männer der Revolution die gründenden Väter der Amerikanischen Republik wurden, müssen wir allerdings sofort dahingehend ergänzen, daß dieser Erfolg fast völlig der Tatsache geschuldet war, daß es auf der amerikanischen vorrevolutionären Bühne jene Faktoren der Armut, des Elends, des Unglücks und damit der Notwendigkeit, die seinerzeit überall vorhanden waren und selbst heute im größeren Teil der Welt noch entscheidend sind, **nicht gegeben hatte**. Hierfür Beweise zu zitieren, wie sie in den zahlreichen Berichten von

---

<sup>20</sup> 19 Zu Arendts spezifischem Gebrauch des Wortes »Konstitution« in diesem Zusammenhang siehe *Über die Revolution*, S. 188f. Konstitution legt hier den Akzent auf den Verfassungsakt und nicht auf die Verfassung; gemeint ist darüber hinaus, daß idealiter das Volk selbst seine Staatsform »konstituiert« – im Unterschied zu jenen »Konstitutionen«, die Regierungen ihrem Volk verleihen.

<sup>21</sup> 20 »Le but de la Revolution est le Bonheur du Peuple.« Arendt (*Über die Revolution*, S. 75) übersetzt: Das Ziel der Revolution ist das *Wohlbefinden des Volkes*. Der Satz ist das Motto der am 16. November 1793 erlassenen »Instruction adressee aux autoritees constituees des Departemens de Rhöne et de Loire«, auch (von A. Soboul) als ein »Manifest« des Sansculottismus bezeichnet, in: *Die Sansculotten von Paris: Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793 - 1794*, hrsg. von Walter Markov und Albert Soboul, Berlin(-Ost): Akademie-Verlag, 1957, Nr. 52, S. 218 ff.

Amerikareisenden das ganze 18. Jahrhundert hindurch, ja selbst bis tief ins 19. Jahrhundert hinein erhalten geblieben /// sind, muß ich mir versagen. Wir besitzen darüber hinaus die von Entsetzen  
245

durchzogenen Schilderungen amerikanischer Europareisender, unter ihnen, wie Sie wissen, einige von den gründenden Vätern selbst verfaßte, welche von einem wahrhaften Abgrund zwischen den sozialen Verhältnissen in ihrem Land und denen in Übersee Zeugnis geben. **Amerika war ein Land des Wohlstands und Überflusses**, lange bevor es, in den Augen der gesamten Welt, das Land der Freien wurde. Und Wohlstand und Überfluß, von denen manche von uns heute glauben, daß sie einem System des freien Unternehmertums und den politischen Institutionen der »libertas« geschuldet sind, waren selbstverständlich vor allem auf ganz natürliche Ursachen zurückzuführen, nämlich auf die Weite des Kontinents und seinen ungeheuren Reichtum an Rohstoffen.

Als ich sagte, daß die Amerikanische Revolution da erfolgreich war, wo andere scheiterten, wollte ich also nicht behaupten, daß es ihr gelungen wäre, die soziale Frage zu lösen, das heißt, daß sie politische Wege und Mittel gefunden hätte, den Fluch der Armut von einem Land zu nehmen. Es soll aber andererseits auch nicht der ungeheure und ungeheuer revolutionierende Einfluß des Wohlstands der Neuen Welt auf die Ereignisse und Hoffnungen in der Alten Welt gelegnet werden. Im Gegenteil, die folgende Feststellung trifft eindeutig zu: **Erstmals begannen die Menschen nun zu sehen und zu glauben, daß Elend und Not nicht unumgänglich Bestandteil** des menschlichen Schicksals auf Erden sein müssen. John Adams sagte: »Die Besiedlung Amerikas halte ich für den Beginn eines großartigen Projekts und einen der Vorsehung abgesehen Entwurf zur Illumination der Unwissenden und Emanzipation des versklavten Teils der Menschheit auf der ganzen Erde.«<sup>22</sup> Diese Worte allerdings schrieb er zehn Jahre vor dem Ausbruch der Revolution, als er von einer solchen Möglichkeit nicht die geringste Ahnung hatte. Mit anderen Worten: In Amerika konnte die soziale Frage eigentlich nicht gut durch Revolution gelöst werden – aus dem einfachen Grund, weil zu diesem Zeitpunkt eine solche Lösung nicht erforderlich war, wobei wir, wie das in diesem Zusammenhang nötig ist, den Mißstand der Versklavung der Neger und das damit aufgeworfene völlig andere Problem unberücksichtigt lassen. So konnte die Revolution, ohne von irgendwelchen äußeren Faktoren beeinträchtigt zu werden, ihr ursprüngliches Ziel erreichen: die Errichtung von Institutionen, die allen »libertas« garantieren, und die Gründung eines neuen öffent- ///

246

lichen Raumes, den man, im Gegensatz zur Monarchie, eine Republik nannte und in dem jeder, wie es bei Jefferson heißt, »participant in government« (Teilnehmer an der Regierung) werden konnte.

Bevor ich zusammenzufassen und ein paar Schlußfolgerungen zu ziehen suche, erlauben Sie mir, so kurz ich kann, auf ein paar Dinge hinzuweisen, um die es bei dieser »constitutio libertatis«, bei der Gründung der Freiheit, ging. Zunächst einmal handelte es sich um eine Frage der politischen Freiheit und nicht der bürgerlichen Rechte und Freiheiten, welche letzteres durch die Errichtung einer konstitutionellen Monarchie hätte erreicht werden können – in der Tat eine Möglichkeit, über die man nachgedacht, die man aber dann verworfen hatte, und zwar gerade deshalb, weil sie der Bürgerschaft nicht erlaubt hätte, am öffentlichen Geschäft teilzunehmen. Denn unter der Herrschaft des aufgeklärten Absolutismus im 18. Jahrhundert war die nicht vorhandene Freiheit nicht so sehr (und schon gar nicht für die Mitglieder der Oberklasse) dadurch gekennzeichnet, daß

---

<sup>22</sup> 21 John Adams, *A Dissertation on on the Canon and Feudal Law* (1765), in: ders., *The Political Trappings...*, a. a. 0. (Anm. 8), S. 4-21, S. 8, Anm. Vgl. auch in dieser Ausgabe S. 257.

persönliche Freiheiten verweigert wurden, sondern dadurch, daß für jeden, der nicht zur Umgebung des Königs gehörte, »die Welt der öffentlichen Angelegenheiten nicht nur kaum bekannt, sondern unsichtbar« (Tocqueville<sup>23</sup>) gewesen ist. Was diejenigen, die die Revolution machten, mit den Armen – ganz unabhängig und auch vorgängig zu der Rolle, die Jene dann spielen sollten – gemeinsam hatten, war die Dunkelheit, daß nämlich der öffentliche Bereich für sie unsichtbar war und daß ihnen daher der öffentliche Raum fehlte, wo sie selbst sichtbar werden und von Bedeutung sein konnten. Deshalb umfaßte die Liebe zur Freiheit für die Männer der Revolutionen auf beiden Seiten des Atlantiks jene Leidenschaften für das Sich-Auszeichnen, das Wettfeiern, das Bedeutung-Haben und Beim-Handeln-gesehen-Werden (»spectemur agendo«), deren politische, nicht psychologische Wichtigkeit John Adams entdeckte und in nahezu allen seinen politischen Schriften analysierte. Diese Leidenschaften – die er dann in einem Satz zusammenfaßte: »**Am Handeln und nicht an der Ruhe haben wir Wohlgefallen**«<sup>24</sup> – haben zu den entscheidenden und, leider, ziemlich vernachlässigten Motiven bei denen, die im 19. und 20. Jahrhundert die Revolutionäre wurden, gehört. Um des Handelns und des Denkens willen ist ganz eindeutig die Freiheit als politische Wirklichkeit erforderlich. Diese politische Freiheit muß von den bürgerlichen Rechten und Freiheiten unterschieden werden, die in allen Verfassungsstaaten die Macht der Regierung in Schranken halten und /// das Individuum in seinen legitimen privaten und sozialen Betätigungen schützen. Solche

247

Rechte und Freiheiten werden von dem politischen Körper garantiert, aber das Leben und die Aktivitäten, die sie schützen, sind nicht politisch im strengen Sinne. Vom politischen Bereich her gesehen, sind sie also negative Freiheiten, sie stecken die Grenzen nicht nur der Herrschaft, sondern auch des öffentlichen Raumes als solchem ab. Die hauptsächlich politischen Freiheiten beziehungsweise die hauptsächlich positiven Freiheiten sind die Freiheit der Rede und die Freiheit der Versammlung. Unter Freiheit der Rede verstehe ich hier nicht bloß das Recht, mich privat frei äußern zu können, ohne von der Regierung belauscht zu werden (was, wie Sie wissen, heute in allen Ländern unter kommunistischer Herrschaft die Regel ist); dieses Recht gehört vielmehr zu den negativen Freiheiten des normalen Schutzes vor der öffentlichen Macht. Freiheit der Rede bedeutet das Recht, in der Öffentlichkeit zu sprechen und gehört zu werden, und solange die menschliche Vernunft nicht unfehlbar ist, wird diese Freiheit die Voraussetzung für die Freiheit der Gedanken bleiben. Gedankenfreiheit ohne Redefreiheit ist eine Illusion. Versammlungsfreiheit ist darüber hinaus insofern die Voraussetzung für die Freiheit des Handelns, als kein Mensch allein handeln kann.

Im ersten Teil dieser Ausführungen sagte ich, daß es durchaus möglich sei, daß der Konflikt, der die Welt heute teilt - wenn er nicht durch die Mittel der Gewalt entschieden und nicht in totaler Auslöschung enden wird - sehr wohl davon determiniert sein könnte, wie gut wir verstehen, was in der Revolution auf dem Spiele steht. Zusammenfassend gesehen geht es dabei vor allem um zwei Dinge: die Befreiung der Armen und Unterdrückten, das heißt die Lösung der sozialen Frage und die Abschaffung des Kolonialismus, und die Gründung der Freiheit, die Errichtung eines neuen politischen Körpers. Es scheint mir, daß Amerika von Befreiung nicht sehr viel versteht und daß seine Staatsmänner nicht sehr gut ausgerüstet sind, um damit umzugehen; was ihnen fehlt, ist die entsprechende Erfahrung. (Ich erwähnte, daß es auf der amerikanischen Bühne vor der Revolution keine Armut gegeben hat, und darf hinzufügen, daß der Unabhängigkeitskrieg

---

<sup>23</sup> 22 Tocqueville: »Aucun signe que je puisse apercevoir ... ne m'annonce que la population des campagnes für déjà emue; les paysans vaquent silencieusement à leurs affaires. Cette vaste partie de la nation est muette et comme invisible. Dans les villes memes, le peuple se montre peu emu de l'emotion des hautes classes ...« Siehe Tocqueville, *L'Ancien Regime et la Revolution*, Bd. 2, S. 72f.

<sup>24</sup> 23 »It is action, not rest, that constitutes our pleasure.« John Adams, *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America.... in Three Volumes (1786-87)*, Buch 2, Kap. 1, in: *The Works of John Adams ...*, hrsg. von Charles Francis Adams, 10 Bde., Boston: Little & Brown, Bde. 4-6; Zitat Bd. 5 (1851), S. 40.

nicht gegen eine Kolonialmacht im späteren imperialistischen Sinne des Wortes geführt wurde.) Mit der Gründung der Freiheit, der Konstitution eines neuen politischen Gebildes, verhält es sich ganz anders. In dieser Hinsicht sollten die Vereinigten Staaten in der Lage sein, der ganzen Welt  
248

und mehr noch jenen neuen ethnischen Gruppen und Völkern, die in rascher Aufeinanderfolge ihre Staatlichkeit erringen, ein Beispiel zu geben. Ich fürchte aber, daß man selbst in dieser Hinsicht bei uns Unvollkommenheit gefunden hat, und der Grund für unser Versagen liegt natürlich darin, daß wir es im genannten Zusammenhang mit farbigen Völkern zu tun haben und nicht in der Lage gewesen sind, in unserem eigenen Land die Rassenfrage zu lösen. Der gegenwärtige nicht gewaltsame Kampf unserer Neger-Mitbürger um die politische und bürgerliche Gleichheit könnte uns einige grundlegende Lektionen über diesen Aspekt von Revolution erteilen und so in Zukunft einer unserer größten Aktivposten werden, -anstatt die größte Verbindlichkeit unserer Außenpolitik zu bleiben.

Wie dem auch immer sein mag, lassen Sie uns nicht vergessen, daß jede Revolution zwei Stadien durchzumachen hat: das Stadium der Befreiung - von Armut oder Fremdherrschaft - und das Stadium der Gründung der Freiheit. Unter dem Gesichtspunkt eines politischen Prozesses gehören die beiden zusammen, und doch sind sie als politische Phänomene vollkommen verschieden und müssen auseinandergelassen werden. Was wir zu verstehen versuchen müssen, ist nicht einfach der theoretische Gemeinplatz, daß Befreiung die Voraussetzung für Freiheit ist, sondern die praktische Wahrheit, daß Befreiung von Notwendigkeit - wegen ihrer Dringlichkeit - immer dem Errichten des Gebäudes der Freiheit vorausgeht. Noch wichtiger ist es, nicht darüber hinwegzusehen, daß die Armut **nicht mit politischen Mitteln besiegt werden kann**, daß alle Zeugnisse vergangener Revolutionen - wenn wir sie nur richtig zu lesen verstehen - jenseits allen Zweifels beweisen, daß jeder Versuch, die soziale Frage mit politischen Mitteln zu lösen, in den Terror führt und daß es der Terror ist, der die Revolutionen in ihren Untergang schickt. Wenn wir noch unter Bedingungen leben, wo Knappheit und Überfluß völlig naturgegebene Erscheinungen wären, gäbe es in der Tat keine Hoffnung darauf, daß die Revolution jemals in der ganzen Welt erfolgreich sein könnte. Die große ursprüngliche amerikanische Erfahrung der Gründung, auf der die Republik der Vereinigten Staaten ruht, würde das bleiben, was sie schon so lange gewesen ist, eine Ausnahme von einer eisernen Regel und eine Episode von kaum mehr als regionaler Bedeutung. Doch das ist nicht länger der Fall. Obwohl die Schwierigkeiten, die einer Lösung des Problems der Massenarmut im Wege stehen, noch immer gewaltig sind, gibt es heute die /// sehr berechtigte Hoffnung, daß sich mit der Fortent-

249

wicklung der Naturwissenschaften und ihrer Technologie in nicht allzu ferner Zukunft Möglichkeiten eröffnen werden, um diese wirtschaftlichen Angelegenheiten auf technischer und naturwissenschaftlicher Grundlage, außerhalb des Rahmens politischer Überlegungen, zu handhaben. Gewiß garantiert die Lösung der sozialen Frage, wie sie die Technologie, sie ganz allein, in petto hat, keinesfalls die eventuelle Errichtung von Freiheit, sie würde nur das offensichtlichste Hindernis beseitigen; doch schon die bloße Möglichkeit, daß diese Lösung existieren könnte, sollte ein für allemal den fürchterlichen und fürchterlich gefährlichen Gebrauch der-»Diamantspitze« der Notwendigkeit zum Zwecke der Einführung von Freiheit ausschließen. Denn die technischen Mittel im Kampf gegen die Armut könnten in völliger politischer Neutralität gehandhabt werden; sie würden politische Entwicklungen nicht in der einen oder anderen Weise beeinflussen. Der Schiffbruch der Freiheit auf dem Felsen der Notwendigkeit, den wir immer wieder beobachtet haben, seit Robespierre seinen »Despotismus der Freiheit« eingeführt hat, ist nicht mehr unvermeidlich.

Zusammenfassend lassen Sie mich auf die zwei letzten wichtigen Revolutionen – die Ungarische

Revolution, die durch Fremdherrschaft so schnell und brutal niedergeschlagen wurde,<sup>25</sup> und die Kubanische Revolution, die noch nicht an ihr Ende gekommen ist<sup>26</sup> – eingehen. Die Ungarische Revolution war seit der Amerikanischen Revolution die einzige, die ich kenne, in der die Frage des Brots, der Armut, also der Ordnung der Gesellschaft, überhaupt keine Rolle spielte, die ganz politisch war – in dem Sinne, daß das Volk für nichts anderes als für die Freiheit kämpfte: die Freiheit der Gedanken und des Handelns, der Rede und Versammlung; daß sein Hauptanliegen sich auf die Form, die seine neue Regierung annehmen würde, richtete. Dabei ist es wichtig, sich zu erinnern, daß keiner der Teilnehmer – und zu ihnen gehörte praktisch die gesamte Bevölkerung – jemals daran dachte, den tiefgreifenden sozialen Wandel, den das kommunistische Regime in dem Land bewirkt hatte, ungeschehen zu machen. Gerade die sozialen Bedingungen hielten sie für gegeben – genauso wie, unter weitgehend anderen Umständen, die Männer der Amerikanischen Revolution die sozialen und ökonomischen Bedingungen ihres Volkes. Die Kubanische Revolution ist, leider, aus offensichtlichen Gründen das Gegenbeispiel. Bis heute ist sie genauso verlaufen wie die Französische Revolution. Und /// während Amerikas Haltung in der Ungarnkrise, ob

250

sie nun richtig oder falsch war, nicht das Ergebnis eines falschen Verständnisses dessen, worum es in dieser Revolution ging, gewesen ist, kann dies meines Erachtens hinsichtlich der Kubanischen Revolution, die nur geographisch so viel näher an seiner Interessen- und Verständnissphäre liegt, nicht gesagt werden. Während das Versagen im Falle der Ungarischen Revolution auf Machtpolitik zurückzuführen ist, gehört dazu im Falle der Kubanischen Revolution ein Mangel an Verständnis für das, was es bedeutet, wenn ein von Armut geplagtes Volk in einem rückständigen Land, in dem die Korruption für sehr lange Zeit üppig wucherte, plötzlich aus der Dunkelheit seiner Höfe und Häuser herausgelassen und in die Straßen einer Hauptstadt, die es zuvor noch nie gesehen hatte, gebracht wird und gesagt bekommt: All dies gehört euch, dies sind eure Straßen und eure Bauten und eure Besitztümer, und also das, worauf ihr stolz sein könnt! Da dieses Volk leidenschaftlich wünscht, sich in Würde zu bewegen, ohne noch zu wissen, was es heißen mag, in Freiheit zu handeln, wird es bei ihm eine merklich längere Zeit dauern als bei den sogenannten Regierungsexperten – das heißt denjenigen, die denken, sie wüßten alles, weil sie sich nichts vorstellen können –, bis ihm bewußt wird, daß es getäuscht und auf eine Straße geschickt worden sein könnte, die nicht in die Freiheit, sondern in die Tyrannei führt.

Für diejenigen, die ohne große eigene Verdienste das Vorrecht genießen, unter Bedingungen zu leben, die ihnen erlauben, sich in Würde zu bewegen und in Freiheit zu handeln, wäre es gut, wenn sie sich daran erinnerten, daß dies die Bedingungen einer Insel in einer sehr stürmischen See sind. Langfristig gesehen, mag es sogar noch wichtiger sein, sich ins Gedächtnis zu rufen, daß die Grundlagen für diese Freiheit in einer Revolution gelegt worden sind und diese Revolution von Männern gemacht wurde, denen ihre öffentliche Glückseligkeit und ihre öffentliche Freiheit zumindest so viel, wenn nicht gar mehr galten als ihr privates Wohlergehen und ihre bürgerlichen Rechte.

251

---

<sup>25</sup> 24 Gemeint ist das auch als Volksaufstand bezeichnete Ereignis in Ungarn, das am 24. Oktober 1956 begann, im November von sowjetischen Truppen niedergeschlagen und durch die Einsetzung der prosovietischen Regierung Kadár beendet wurde. Vgl. dazu Hannah Arendt, *Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus*, München: Piper, 1958; Nachdruck in: *In der Gegenwart*, 73-126.

<sup>26</sup> 25 Gemeint sind die Ereignisse in Kuba nach der Machtübernahme durch Fidel Castro (1. 1. 1959), in deren Verlauf ein sozialistisches politisches System eingeführt wurde, über dessen tatsächliche Gestalt im Herbst 1961, als Arendt ihren Vortrag hielt, noch keine volle Klarheit bestand. Am 1. Dezember 1961 bekannte sich Castro öffentlich zum Marxismus-Leninismus, womit Arendt ihre weiter unten geäußerten Bedenken bestätigt gefunden haben dürfte. Spätere Äußerungen Arendts zur Kubanischen Revolution sind nicht bekannt, vgl. aber *In der Gegenwart*, S. 136 f. und S. 430.