

TANJA STORLØKKEN

## Frauen in finsternen Zeiten

Rosa Luxemburg und Hannah Arendt

»Finstere Zeiten sind (...) nicht nur nichts Neues in der Geschichte, sondern auch nichts Seltenes (...). Die Überzeugung, daß wir selbst dann, wenn die Zeiten am dunkelsten sind, das Recht haben, auf etwas Erhellung zu hoffen, und daß solche Erhellung weniger von Theorien und Begriffen als von jenem unsicheren, flackernden und oft schwachen Licht ausgehen könnte, welches einige Männer und Frauen unter beinahe allen Umständen in ihrem Leben und ihren Werken anzünden und über der ihnen auf der Erde gegebenen Lebenszeit leuchten lassen – diese Überzeugung bildet den unausgesprochenen Hintergrund für die hier vorgelegten Persönlichkeitsprofile.«<sup>1</sup>

Rosa Luxemburg und die deutsch-jüdische politische Theoretikerin Hannah Arendt (1906-1975) lebten beide in Bertolt Brechts finsternen Zeiten, die für Hannah Arendts Essaysammlung *Menschen in finsternen Zeiten* von 1968 titelgebend waren. Sowohl Luxemburg als auch Arendt haben Licht in ihre finstere Zeit gebracht und sie bringen noch immer Licht und ermutigen den Einzelnen, totalitäre, barbarische und autoritäre Tendenzen herauszufordern. Seit einigen Jahren erfährt die anti-totalitäre Denkerin Hannah Arendt eine bemerkenswerte und wohlverdiente Renaissance. Doch taucht die Frage auf, ob nicht ein Teil dieser Renaissance auch Rosa Luxemburg zufallen sollte, weil Arendt in großer und indiskutabler Schuld zu ihr steht. Trotz Arendts Kritik des Marxismus verband sie eine sehr enge gedankliche Gemeinschaft mit der Marxistin Rosa Luxemburg.

Arendt ist wohl vor allem für ihre Analyse von Nazismus und Stalinismus in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1951) bekannt – ein Buch, das ihren Durchbruch bedeutete –, sowie für den von ihr in *Eichmann in Jerusalem* (1963) geprägten Begriff der »Banalität des Bösen«. Viel ist auch über Arendts enge private wie philosophische Beziehung zu ihrem Lehrer Martin Heidegger geschrieben worden. Weniger Gewicht hingegen wird dem revolutionären Engagement Arendts beigemessen, das insbesondere in ihrem Buch *Über die Revolution* (1963) zum Ausdruck kommt. Dort argumentiert sie für eine politische Revolution, die hoffentlich in der Lage sein werde, totalitäre Tendenzen abzuwehren. Ihre enge gedankliche Gemeinschaft mit Rosa Luxemburg ist heutzutage auch wenig bekannt und diskutiert.

Einige finden den Gedanken, dass Arendt in einer intellektuellen Schuld zu Rosa Luxemburg steht, immer noch provozierend. So

Tanja Storløyken – Jg. 1962, Politikwissenschaftlerin und freischaffende Forscherin, lebt in Norwegen. Arbeitet gegenwärtig an einer Monographie »Rosa Luxemburg. Revolution durch Versuch und Irrtum.«

Vorabdruck aus einem Band mit Texten, hervorgegangen aus einer internationalen wissenschaftlichen Konferenz über Rosa Luxemburg in Guangzhou am 21. und 22. November 2004. Das Buch erscheint im März 2007 im Karl Dietz Verlag Berlin.

Die Autorin bedankt sich ganz herzlich bei Petra Biesalski und Evelin Wittich sowie der Redaktion des erwähnten Buches für die sprachliche Hilfe.

1 Hannah Arendt: Menschen in finsternen Zeiten, München 1968, S. 9-10.

2 Walter Laqueur: The Arendt Cult. Hannah Arendt as a Political Commentator, in: Journal of Contemporary History, Bd. 33, Nr. 4, 1998, S. 485.

3 Arendt an Jaspers, 29. Januar 1946, in: Hannah Arendt, Karl Jaspers: Briefwechsel 1926-1969, München 1985, S. 67.

4 Arendt an Blumenfeld, 31. Juli 1956, in: Hannah Arendt, Kurt Blumenfeld: »... in keinem Besitz verwurzelt«, Hamburg 1995, S. 151-52. Vgl. Blumenfeld an Arendt, 6. August 1956, in: ebenda, S. 155, und Blumenfeld an Arendt, 1. Februar 1957, in: ebenda, S. 177. Vgl. auch Arendt an Blücher, Anfang Juli 1958, in: Hannah Arendt, Heinrich Blücher: Briefe 1936-1968, München 1996, S. 485.

5 John Peter Nettl: Rosa Luxemburg. Band 1 und 2, Oxford 1966. Die deutsche Ausgabe ist einbändig: John Peter Nettl: Rosa Luxemburg, Köln und Berlin 1967.

6 Hannah Arendt: A Heroine of Revolution, in: The New York Review of Books, 6. Oktober 1966, Jg. 7, Nr. 5, S. 21-27. Ich zitiere aus der deutschen Ausgabe des Textes. Hannah Arendt: Rosa Luxemburg 1871-1919, in: Hannah Arendt: Menschen in finsternen Zeiten, a. a. O.,

schrrieb der Historiker Walter Laqueur 1998 folgende barsche Worte: »Trotz ihrer Sympathie für die Revolution und für Revolutionäre hat Arendt auch Verehrer unter Konservativen. Diese Sympathien waren immer eher emotional und romantisch, als rational und philosophisch. Das beste Beispiel war vielleicht ihre Leidenschaft (bei Laqueur: love affair) für Rosa Luxemburg, die heute vor allem wegen ihrer Beschreibung der Schwalben vor ihren Gefängnisfenstern in Erinnerung geblieben ist sowie wegen ihrer Distanz zu ihrer jüdischen Herkunft (...) und ihrer prophetischen Worte über die Zukunft der russischen Revolution. (...) Und deshalb haben die Konservativen in ihrer endgültigen Analyse wahrscheinlich Recht, wenn sie Arendts revolutionären Enthusiasmus nicht allzu ernst nehmen – sie war eigentlich nicht von Luxemburgs Theorien beeindruckt, sondern von ihrem Mut und ihrem Stil.«<sup>2</sup>

Laqueur begeht einen schwerwiegenden Fehler, wenn er versucht, Arendts revolutionäres Engagement dadurch kleiner zu machen, dass er gleichzeitig Luxemburgs Beitrag zum politischen Denken herabmindert. Er untermauert seine Behauptungen nicht mit Quellenmaterial, weder in Bezug auf Arendt noch auf Luxemburg. Mein unmittelbarer und vorläufiger Kommentar ist, dass Laqueurs Behauptungen schlecht begründet bzw. unbegründet sind. Hannah Arendt hatte ein genuines Interesse an der Revolution und kann sogar als Revolutionärin bezeichnet werden, und sie war durch das Denken Rosa Luxemburgs beeinflusst.

#### »Die Rosa ist wiedergekommen«

Schon als junges Mädchen wurde Hannah Arendt im Januar 1919 während der deutschen Revolution von ihrer Mutter zu einem sozialdemokratischen Treffen in ihrer Heimatstadt Königsberg mitgenommen. Aber erst in den dreißiger Jahren begann sie sich unter dem Eindruck des erstarkenden Nazismus ernsthaft für Politik zu interessieren. Und der Mann, der sie, nach eigener Darstellung, vor allem politisch zu denken lehrte, war ihr zweiter Ehemann Heinrich Blücher,<sup>3</sup> der selbst ein großer Verehrer von Rosa Luxemburg war, mit der zusammen er während der deutschen Revolution in Berlin gekämpft hatte. Arendt hielt es nicht verborgen, dass es ihr sehr gefiel, mit Rosa Luxemburg verglichen zu werden. In einem Brief vom Sommer 1956 an ihren Freund Kurt Blumenfeld schrieb Arendt stolz: »In Berkeley, wo ich den Namen der Rosa Luxemburg nie erwähnte (schon weil ich annahm, daß ihn niemand kennt), haben mir die Studenten auf einer besoffenen Party erzählt, daß sie unter sich gesagt hätten: Die Rosa ist wiedergekommen.«<sup>4</sup>

Aber nicht nur der Mut und der Stil Rosa Luxemburgs begeisterten Arendt. Ihren Essay über Luxemburg *Eine Heldin der Revolution*, der eine Rezension von John Peter Nettls zweibändiger Biographie über Rosa Luxemburg von 1966<sup>5</sup> war, beendet sie mit diesen Worten: »Man möchte die Hoffnung nicht aufgeben, daß mit großer Verspätung doch noch erkannt wird, wer Rosa Luxemburg war und was sie geleistet hat – ebenso wie man weiter hoffen möchte, daß sie endlich ihren Platz im Pensum der Politologen der westlichen Welt finden möge. Denn Nettl sagt mit Recht: *Wo immer ernsthaft die Geschichte der politischen Ideen gelehrt wird, da müssen auch ihre Ideen genannt werden.*«<sup>6</sup>

Zweifellos hatte Arendt nicht sämtliche Schriften von Rosa Luxemburg gelesen, jedoch einige ihrer wichtigsten Publikationen, wie *Die sozialistische Krise in Frankreich* (1901), *Die Akkumulation des Kapitals* (1913) und *Zur russischen Revolution* (1918), vielleicht auch *Sozialreform oder Revolution?* (1899), *Massenstreik, Partei und Gewerkschaften* (1906) und *Die Krise der Sozialdemokratie* (1916).<sup>7</sup> An Sekundärliteratur kannte sie Paul Frölichs *Rosa Luxemburg. Gedanke und Tat* (1939) und John Peter Nettls *Rosa Luxemburg* (1966).<sup>8</sup>

Hannah Arendts gedankliche Nähe zu Rosa Luxemburg ist ein Thema, das sowohl in der Arendt- als auch in der Luxemburg-Forschung wenig diskutiert wird. Die dazu dennoch existierenden schriftlichen Arbeiten zeigen sich über Arendt wesentlich besser informiert als über Luxemburg. Das Ergebnis ist oft eine ausgeprägt arendtianische Interpretation von Luxemburg. Beispiele arendtianischer Interpretationen der letzten dreißig Jahre sind Ernst Vollraths Artikel in *Social Research* von 1973: *Rosa Luxemburg's Theory of Revolution*,<sup>9</sup> Elisabeth Young-Bruchls *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit* von 1982, die beste und gründlichste Arendt-Biographie,<sup>10</sup> Ingeborg Nordmanns Artikel in *Die Neue Gesellschaft* von 1993: *Erfahrungsfähigkeit und Differenz. Rosa Luxemburg und Hannah Arendt über das politische Handeln*<sup>11</sup> und schließlich Einar Øverengets *Hannah Arendt* von 2001<sup>12</sup>. Es überrascht nicht, dass der Anstoß zu arendtianischen Interpretationen des Denkens Rosa Luxemburgs von Hannah Arendt selbst kam, und zwar in ihrem Essay über Rosa Luxemburg *Eine Heldin der Revolution*.

### *Luxemburg – keine Marxistin?*

Dieser Essay ist besonders anregend und interessant, weil er der einzige spezifische Text aus der Hand Arendts ist, der uns ein klareres Bild ihres Verständnisses und ihrer Interpretation des Lebens und Denkens von Rosa Luxemburg zu geben vermag. Ich werde nicht alle Einzelheiten dieser Rezension diskutieren. Mich interessiert an Arendts Essay besonders, was wir durch ihn über ihre Interpretation von Rosa Luxemburgs Vorstellung von Revolution herausfinden können.

Arendts Zweifel, ob Luxemburg wirklich Marxistin war, kommen überraschend: »Kurz gesagt, wenn für sie ›die Revolution ebenso nah und wirklich war wie für Lenin‹, so galt sie ihr doch genauso wenig als Glaubensartikel, wie der Marxismus. (...) Damit gibt man natürlich zu, daß sie keine orthodoxe Marxistin war, ja, so wenig orthodox, daß sich bezweifeln läßt, ob sie überhaupt Marxistin war. Nettel stellt mit Recht fest, daß Marx in ihren Augen nichts anderes war als ›der beste Ausdeuter der Wirklichkeit‹ (...) Worauf es ihrer Meinung nach am meisten ankam, mehr noch als auf die Revolution, war die Wirklichkeit in allen ihren erschütternden Aspekten.«<sup>13</sup>

Arendt erwähnt nicht, dass sie die Meinung des Luxemburg-Biographen John Peter Nettel nicht teilt, wenn er unterstreicht, dass Luxemburg sich uneingeschränkt zum Marxismus bekannte, jedoch »ihre Ideen über seinen Rahmen hinaus Gültigkeit« behielten.<sup>14</sup> Arendt behauptet, dass die Realität für Luxemburg wichtiger war als die Revolution. Dies ist insofern bemerkenswert, als Realität und

S. 68. Siehe auch den Abdruck dieses Textes in diesem Heft, S. 880 ff.

7 Arendts Bücher enthalten Hinweise auf diese Schriften, siehe: Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München 1951/2003, Fußnote 39, S. 235 (Die sozialistische Krise in Frankreich, 1901) und Fußnote 40 und 41, S. 334 (Die Akkumulation des Kapitals, 1913); Hannah Arendt: Über die Revolution, München 1963/2000, S. 340 (Zitat aus: Zur russischen Revolution, 1918). Vgl. Elisabeth Young-Bruehl: Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit, Frankfurt am Main 1986, S. 407. Die englische Ausgabe von *Rosa Luxemburg 1871-1919* in: Hannah Arendt: Men in Dark Times, New York 1968, Fußnote 16, 54 enthält auch Hinweise zu englischen Übersetzungen von: Sozialreform oder Revolution? (1899), Massenstreik, Partei und Gewerkschaften (1906) und Die Krise der Sozialdemokratie (1916).

8 Arendt bezieht sich auf Paul Frölich in ihrem Buch: Über die Revolution, München 1963/2000, S. 340, und Fußnote 90, S. 403. Die 1. Ausgabe von Paul Frölichs Rosa-Luxemburg-Biographie erschien auf Deutsch 1939 in Paris, dem Zufluchtsort des aus Nazi-Deutschland emigrierten Paul Frölich, die 2. Ausgabe 1940 in englischer Übersetzung in London. Siehe: Paul Frölich: Rosa Luxemburg. Gedanke und Tat, mit einem Nachwort von Iring Fetscher, Frankfurt am Main 1967, S. 5 (Vorwort zur zweiten Auflage).

9 Ernst Vollrath: Rosa Luxemburg's Theory of

Revolution, in: *Social Research*, Bd. 40, Frühjahr 1973, S. 83-109.

10 Elisabeth Young-Bruhl: Hannah Arendt. *Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt am Main 1986. (Die amerikanische Originalausgabe erschien 1982).

11 Ingeborg Nordmann: Erfahrungsfähigkeit und Differenz. Rosa Luxemburg und Hannah Arendt über das politische Handeln, in: *Die Neue Gesellschaft*, Jg. 40, Heft 5, 1993, S. 459-464. Siehe auch Kullas Interpretation in: Ralf Kulla: *Revolutionärer Geist und republikanische Freiheit. Über die verdrängte Nähe von Hannah Arendt zu Rosa Luxemburg*, Hannover 1999, S. 16: »Ingeborg Nordmann zeigt, daß in Rosa Luxemburgs Denken öffentliche Erfahrung einen ebenso zentralen Stellenwert hat wie bei Hannah Arendt. Sie liest aber Rosa Luxemburg mit den Augen von Hannah Arendt, wenn sie das Festhalten am Ziel der sozialen Revolution als marxistischen Ballast bewertet, ohne zu fragen, ob hier nicht Rosa Luxemburgs Positionen auf eine Schwäche Hannah Arendts verweisen.«

12 Einar Øverenget: Hannah Arendt, Oslo 2001. Zur Diskussion von Øverengets arendtianischer Luxemburg-Interpretation siehe Tanja Storløyken: *Revolutionär und konservativ*, in: *Kvinneforskning*, Nr. 3, 2004, S. 123-124.

13 Hannah Arendt: *Rosa Luxemburg 1871-1919*, a. a. O., S. 48-49. Vgl. Hannah Arendts Absicht, ihre Schrift *Die Ungarische Revolution und der totalitäre*

Revolution im Denken von Rosa Luxemburg in engem Zusammenhang standen. Ja, es scheint mir, dass Luxemburg sie »in der Realität« fast als Eines sah. Darauf deutet nicht zuletzt eines ihrer Lieblingszitate hin: »Wie Lassalle sagte, ist und bleibt die revolutionärste Tat, immer das laut zu sagen, was ist.«<sup>15</sup> Eine wichtige Voraussetzung für eine erfolgreiche revolutionäre Entwicklung war es eben, die Realitäten der Welt begreifen zu können. Weil Luxemburg Barbarei als mögliche Alternative zu Sozialismus und Revolution sah,<sup>16</sup> was auch Resultat ihres realistischen Denkens war, kann nicht gesagt werden, dass die Realität für sie mehr als die Revolution bedeutete oder dass die Revolution »ihr doch genauso wenig als Glaubensartikel wie der Marxismus galt«<sup>17</sup>. Eine sozialistische Revolution, die nicht stattfindet oder eine erfolglose Revolution wird auch die Realität, wie wir sie kennen, durch Barbarei und Chaos untergraben.

Arendts Zweifel an Luxemburg als Marxistin ist in höchstem Grade von ihrer eigenen Marxismus-Interpretation beeinflusst. Ihre Kritik an Karl Marx stand in engem Verhältnis zu ihrer eigenen Analyse der *vita activa* als dreier menschlicher Grundtätigkeiten: Arbeiten, Herstellen und Handeln. Arendt wünschte eine Rehabilitierung der *vita activa* im Vergleich zur *vita contemplativa* (Denken), so dass es keine hierarchische Beziehung zwischen ihnen gibt. In ihrem Buch *Vita activa* von 1958 unterscheidet sie zwischen der Notwendigkeit des Arbeitens, dem Ziel-Mittel-Denken des Herstellens und der Fähigkeit des Handelns, etwas Neues und Spontanes zu beginnen, das wegen der Pluralität der Menschen unvorhersagbare Konsequenzen hat.

Arbeit ist eine notwendige Aktivität, um das Leben selbst aufrecht zu erhalten. Arbeit gibt uns Essen und andere notwendige Dinge, die wir brauchen, um zu überleben und die Menschheit zu reproduzieren. Aber Arbeit schafft nichts Dauerhaftes. Das, was Arbeit schafft, wird verbraucht und bekommt keine dauernde Existenz. Herstellen andererseits schafft Dinge von Dauer, die uns als eine dauernde Welt der Dinge umgeben. Der Handwerker stellt zum Beispiel Stühle und Tische her, während der Künstler Kunstwerke schafft. Die Dauerhaftigkeit der hergestellten Dinge ist unterschiedlich, aber ihnen allen ist gemein, dass sie in den Ziel-Mittel-Kategorien hergestellt worden sind.

Handeln und Sprechen enthüllen die Einzigartigkeit der Menschen. Der Einzelne entfaltet sich wirklich und drückt seine Individualität durch Handeln und Sprechen erst in Gesellschaft mit anderen Menschen aus. Aber diese Aktivitäten sind nicht durch die Notwendigkeit der Arbeit oder die Ziel-Mittel-Kategorien des Herstellens charakterisiert. Die Freiheit der Menschen ist mit ihrem Handeln verknüpft. Handeln, auch politisches Handeln, ist unvorhersagbar und abhängig von der Pluralität der Menschen. »Die Grundbedingung, die ihr (die Tätigkeit des Handelns) entspricht, ist das Faktum der Pluralität, nämlich die Tatsache, dass nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern.«<sup>18</sup>

Die Tatsache, dass wir in der Lage sind zu handeln, bedeutet, dass wir etwas Neues und Spontanes beginnen können, aber die Konsequenzen unseres Handelns sind im Augenblick des Handelns unwiderruflich und unübersichtlich. Die Resultate des Handelns sind ab-

hängig vom Handeln und Sprechen vieler Menschen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und deshalb unvorhersagbar. Zwei Faktoren geben in der Unvorhersagbarkeit dennoch einen gewissen Trost: die Fähigkeit zu verzeihen und das Einhalten von Versprechen. Die Bedingungen des Handelns halten große und ungeahnte Möglichkeiten zu handeln bereit, aber gleichzeitig ist das Handeln immer potenziell gefährlich und katastrophenträchtig wegen seiner unvorhersagbaren Konsequenzen.

Um totalitäre Versuche zur Erstickung der Unvorhersagbarkeit der Menschen, ihrer Spontaneität und ihrer Fähigkeit zum Neubeginn verhindern zu können, ist es von besonderer Bedeutung, dass man politische Arenen errichtet und erhält, wo die Menschen in die Lage versetzt werden, unter den Bedingungen des Handelns politisch zu handeln. Nur wenn politische Aktivität aus den Bedingungen des Handelns hervorgeht und ohne dass diese durch die Bedingungen des Arbeitens und Herstellens korrumpiert wird, können die Menschen darauf hoffen, die Gefahren totalitärer Tendenzen abwehren zu können.

Arendt lobte Karl Marx wegen seines Aufruhrversuches gegen traditionelles politisches Denken; ihrer Meinung nach war er aber leider nicht radikal genug! Obwohl er zum Beispiel durch seine Aufwertung der Arbeit mit der Tradition gebrochen hatte, blieb er nach Arendt immer noch zu sehr in traditionellen Kategorien verhaftet. Ihr war sein Bruch mit der Tradition nicht radikal genug. Diese Halbherzigkeit habe sich u. a. als Nährboden für totalitäre Elemente des Marxismus erwiesen.<sup>19</sup>

Arendt kritisierte Marx,<sup>20</sup> weil er die Einzigartigkeit des Menschen als *animal laborans* und nicht als handelnder Mensch gesehen habe. Auf diese Weise öffnete er »der Abdankung der Freiheit vor dem Diktat der Notwendigkeit« den Weg.<sup>21</sup> Sie warf Marx vor, die Geschichte als einen Prozess gesehen zu haben, als einen Arbeitsprozess, weshalb er die Geschichte einseitig an den Lebensprozess, an die biologische Denkweise und Notwendigkeit angeknüpft habe. Darüber hinaus habe er nicht zwischen Arbeit und Herstellung unterschieden, sondern beides als Herstellung gesehen. Durch seine Vermischung und Reduktion politischen Handelns auf Arbeit und Herstellung sei er einen gefährlichen Weg gegangen. Marx sei nicht der erste gewesen, der Politik als Herstellen interpretiert habe, also als Herstellen von handwerklichen Dingen. Dieses Missverständnis von Politik sei in der westlichen Tradition der politischen Philosophie eher die Regel als die Ausnahme. Als Handwerk interpretierte Politik führe einen Glauben daran mit sich, dass Geschichte gemacht werden könne wie man handwerkliche Dinge macht, durch Verwendung der richtigen Mittel zur Erreichung des Ziels.

Arendt sah im Denken von Marx eine doppelte totalitäre Gefahr. Einerseits spreche er von einem unabwendbaren, von Notwendigkeit und Determinismus gekennzeichneten Geschichtsprozess, andererseits argumentiere er, dass Geschichte gemacht werden könne durch Vermischung von politischem Handeln und von Herstellen. Dies wiederum könne zur Hybris und dem Glauben führen, dass »alles möglich ist«. Marxismus und Totalitarismus sind selbstverständlich nicht synonym, aber nach Arendt war genau diese Kombination von

Imperialismus (1958) Rosa Luxemburg zu widmen, und ihr Schreiben an Klaus Piper und Hans Rössner vom 9. September 1958, als sie diese Widmung streichen musste: »Die Widmung ist unformulierbar, weil man erklären müßte, daß die Luxemburg weder Sozialistin noch Kommunistin wirklich war, sondern »nur« für Gerechtigkeit und Freiheit und die Revolution als die einzige Möglichkeit einer neuen Gesellschafts- und Staatsform.« Zitiert nach: Hannah Arendt: In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II, München 2000, S. 424.

14 John Peter Nettl: Rosa Luxemburg, a. a. O., S. 30.

15 Rosa Luxemburg: In revolutionärer Stunde: Was weiter? (1906), in: GW 2, S. 36.

16 Siehe besonders: Rosa Luxemburg: Die Krise der Sozialdemokratie (1916) und: Was will der Spartakusbund? (1918), in: GW 4, S. 62 und 441. Vgl. Norman Geras: Rosa Luxemburg. Vorkämpferin für einen emanzipatorischen Sozialismus, Köln 1996, S. 15-40, und: Virve Manninen: Sozialismus oder Barbarei? Suomen Historiallinen Seura, Helsinki 1996.

17 Hannah Arendt: Rosa Luxemburg 1871-1919, a. a. O., S. 48.

18 Hannah Arendt: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 1958/2002, S. 17.

19 Siehe besonders: Hannah Arendt: Tradition und die Neuzeit, in: Hannah Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, München 1968/2000, S. 23-53.

20 Die Validität von Arendts Marx-Kritik werde ich hier nicht diskutieren. Siehe zum Beispiel Bikhu Parekh: Hannah Arendt's critique of Marx, in: Melvyn A. Hill (Ed.): Hannah Arendt: The Recovery of the Public World, New York 1979, S. 67-100, und: Gert Schäfer: H. Arendt und der Marxismus, in: Gert Schäfer: Macht und öffentliche Freiheit, Hannover 1993, S. 31-74.

21 Hannah Arendt: Über die Revolution, a. a. O., S. 76.

22 Hannah Arendt: Rosa Luxemburg 1871-1919, a. a. O., S. 63-64.

Determinismus – also von unabwendbaren automatischen Prozessen – und von Hybris – der Idee, dass alles möglich ist – Hauptcharakteristikum des Totalitarismus. Und in der marxischen Vermischung von Geschichte und Politik mit der Notwendigkeit der Arbeit und den Ziel-Mittel-Kategorien des Herstellens sah sie eben einen Ansatz zu einer ähnlichen totalitären Kombination. Der Ziel-Mittel-Gedankengang sei anwendbar, wenn man Dinge aus totem Material herstellen wollte, aber nicht für die Schaffung einer sozialistischen Gesellschaft, wo die Menschen selbst das Material sind, aus dem die neue Gesellschaft geschaffen werden soll. Das Modell des Herstellens könne zu einer gewalttätigen Einstellung gegenüber dem menschlichen Material führen. Die Wirklichkeit und der einzelne Mensch könnten schnell zum bloßen Mittel verwandelt und dem sozialistischen Ziel oder einer anderen theoretischen Konstruktion untergeordnet werden.

Rosa Luxemburgs Begriff des politischen Handelns und ihre Auffassung von Revolution als langwierig und erfahrungsbasiert brechen mit dieser arendtianischen Interpretation von Marx. Deshalb ist es nicht so erstaunlich, dass Arendt bezweifelt, dass Luxemburg wirklich Marxistin war. Luxemburgs Revolutionsvorstellung enthält einen Begriff des politischen Handelns, der Handeln nicht nur aus einer Mittel-Ziel-Perspektive heraus versteht, sondern auch dem Spontanen und Unvorhersagbaren Raum lässt, und demzufolge man aus den Erfahrungen, die aus politischen Aktionen des revolutionären Prozesses erwachsen, lernen soll. Aber Luxemburg hat sich in dem Sinne nicht völlig frei vom marxischen historischen Prozess gemacht, dass die ökonomischen Bedingungen ihre Bedeutung für den revolutionären Prozess vollständig verlieren würden. Rosa Luxemburgs Ziel besteht immer noch im Sozialismus und nicht primär in Arendts Republikanismus. Luxemburg will mehr als Arendt, eine Tatsache, die Arendt in ihrer Interpretation der luxemburgischen Revolutionsvorstellung zu übersehen scheint.

#### *Luxemburg = Arendt?*

Ihren Höhepunkt erreicht die arendtianische Interpretation der luxemburgischen Revolutionsvorstellung in folgender Behauptung: »Ihre Beschäftigung mit der Revolution war in erster Linie eine moralische Angelegenheit, und das bedeutete, daß sie weiterhin leidenschaftlich am öffentlichen Leben Anteil nahm und die Gesicke der Welt im Auge behielt. (...) In Wahrheit trennte die republikanische Frage sie noch entscheidender von allen anderen als die nationale Frage. In dieser Hinsicht stand sie vollständig allein, wenn auch weniger prononciert, wie in ihrer Betonung, daß Freiheit, nicht nur Gedankenfreiheit, sondern politische Freiheit, unter allen Umständen garantiert werden müsse.«<sup>22</sup> In dieser Hauptinterpretation von Luxemburgs Revolutionsvorstellung gibt es viele Hinweise darauf, dass Arendt Luxemburg vollständig vom Marxismus losgelöst hat. Laut Arendt war die Verpflichtung Luxemburgs zur Revolution vor allem moralisch, d. h. ein Sich-Engagieren im öffentlichen Leben und für die Gesicke der Welt. Ihr Republikanismus und ihre Betonung von individueller und öffentlicher Freiheit unterscheiden Luxemburg von anderen. John Peter Netti versucht, eine andere Be-

trachtungsweise zu verteidigen: »Rosa Luxemburgs beherrschende Idee war nicht Demokratie, individuelle Freiheit oder Spontaneität, sondern Teilnahme – Reibung, die revolutionäre Energie erzeugt, die ihrerseits das Klassenbewußtsein reifen läßt und zur Revolution führt.«<sup>23</sup>

Arendt stimmt Nettl insofern zu, als dass sie unterstreicht, dass Luxemburgs »Einblick in die Natur politischen Handelns« ihr wichtigster Beitrag zur politischen Theorie war.<sup>24</sup> Gemäß ihrer eigenen Auffassung des politischen Handelns porträtiert Arendt Luxemburgs Form des politischen Handelns als der Organisation vorausgehend und als spontan. Aber Luxemburgs Begriff scheint viel zielorientierter zu sein, als Arendt einzuräumen bereit ist. In ihrer Darstellung dessen, was Luxemburg in der russischen Revolution 1905/06 hätte lernen müssen, legt Arendt einseitig Gewicht auf Perspektiven von unten und sagt nichts darüber, was Luxemburg über das Verhältnis zwischen Partei und Proletariat oder das enge Verhältnis zwischen politischen und ökonomischen Kämpfen und Sphären schrieb.<sup>25</sup> Doch Arendt unterstreicht mit Recht, dass Luxemburg an keine Revolution glaubte, an der die Mehrheit der Menschen keinen Anteil hätte und »daß sie eine deformierte Revolution weit mehr als eine erfolglose fürchtete«.<sup>26</sup>

Nach meinem Verständnis hat Arendt Luxemburg auf eine ganz besondere Weise interpretiert: Dadurch, dass sie sie vom Marxismus loslöste, löste sie sie auch vom sozialistischen Ziel. Genau diese Interpretation aber hatte Luxemburg befürchtet und ausdrücklich vor einer solchen Denkweise als einer tödlichen Bedrohung der sozialistischen Bewegung gewarnt. Entfernt man aus ihrer Revolutionsvorstellung das sozialistische Ziel, reduziert man sie auf das, was sie im Kampf gegen Eduard Bernstein befürchtete, nämlich auf eine kleinbürgerliche Interpretation der Welt, die, wie andere Interpretationen der Welt, den Kapitalismus eben nicht überwindet.<sup>27</sup> Die Arendt-Biographin Elisabeth Young-Bruehl behauptet, Arendts Republikanismus sei eine Vision jenseits von Kapitalismus und Sozialismus.<sup>28</sup> Mir fällt dagegen die Vorstellung schwer, dass Luxemburgs Revolutionsvorstellung als erste Artikulation einer solchen darüber hinausgehenden Vision zu verstehen sei.

Young-Bruehl behauptet: »Arendts Rezension von Nettls Biographie war ein Nachwort zu *Über die Revolution*.«<sup>29</sup> Ich stimme Young-Bruehl darin zu, dass Arendts Rezension in mehrfacher Hinsicht wirklich dieses Nachwort ist. Hier bekommen wir endlich eine Kostprobe der Inspiration und des Einflusses, den Rosa Luxemburg auf Arendt während deren Arbeit am Buch *Über die Revolution* ausgeübt haben muss. So etwas hatte ich in dem Buch selbst vermisst, besonders weil Young-Bruehl unterstreicht, dass das Projekt *Über die Revolution* faktisch »in Berkeley Arendt eingefallen war, als sie Luxemburgs *Die russische Revolution* las«<sup>30</sup>, und dass »Rosa Luxemburgs Begriff der »spontanen Revolution« (...) in Arendts Gedanken schon mehrere Jahre herumgespukt (hatte), bevor ihn die ungarische Revolution auf verwirrende Weise einlöste.«<sup>31</sup>

Aber diese Rezension ist auch ein Nachwort zu *Über die Revolution* in dem Sinne, dass Arendt Luxemburgs Auffassung der Revolution im Lichte ihrer eigenen Revolutionsauffassung zu interpretieren

23 John Peter Nettl: Rosa Luxemburg, a. a. O., S. 30. Nettl schafft es leider nicht, seiner Hauptinterpretation theoretisch oder empirisch Substanz zu geben, sondern er endet in mehreren Widersprüchen. Siehe zum Beispiel seine Interpretation von Luxemburgs Pamphlet: Zur russischen Revolution (1918), S. 664-671.

24 Hannah Arendt: Rosa Luxemburg 1871-1919, a. a. O., S. 65.

25 Ebenda, S. 65.

26 Ebenda, S. 66.

27 Rosa Luxemburg: Sozialreform oder Revolution? (1899), in: GW 1/1, S. 440-445.

28 Elisabeth Young-Bruehl: Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit, a. a. O., S. 548.

29 Ebenda, S. 549.

30 Ebenda, S. 408.

31 Ebenda, S. 406. Ich finde Young-Bruehls Charakterisierung von Luxemburgs Revolution als spontan irreführend und direkt falsch. Vgl. auch Arendts eigene Charakterisierung. Sie schreibt über »Rosa Luxemburgs spontane Revolution« in: Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus (1958), in: Hannah Arendt: In der Gegenwart, a. a. O., S. 77. Obwohl Spontaneität in Luxemburgs Revolutionsvorstellung eine geringere Rolle spielt, ist sie definitiv kein entscheidender Faktor.

32 Vgl. auch Hannah Arendt: Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus, a. a. O.

33 Ernst Vollrath: Rosa Luxemburg's Theory of Revolution, a. a. O., S. 83-109.

34 Ralf Kulla: Revolutionärer Geist und republikanische Freiheit. Dieser Fakt verhindert nicht, dass Kulla die Schlussfolgerung zieht, dass Rosa Luxemburg während der deutschen Revolution 1918-1919 undemokratisch wurde. Er stützt sich besonders auf die Argumentation in: Manfred Scharer: Die Spaltung der deutschen Arbeiterbewegung, Stuttgart 1985, ohne eigene Untersuchungen zum Thema zu machen. Hier soll dieses Thema in seiner vollen Breite nicht diskutiert werden. Meines Erachtens sind diese Behauptungen von Kulla und andere über Rosa Luxemburgs undemokratische Tendenzen schlecht begründet. Sie dürften nach dem Studium der Artikel und Reden von Luxemburg aus der Zeit der deutschen Revolution auch schwer zu begründen sein. Siehe: Rosa Luxemburg, in: GW 4, S. 397-536. Vgl. auch: Otto Kar Luban: Demokratische Sozialistin oder 'blutige Rosa'? Rosa Luxemburg und die KPD-Führung im Berliner Januaraufstand 1919, in: Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz, 35, 1999, Heft 2, S. 176-207, wo Luban im direkten Gegensatz zu Scharer argumentiert. Siehe auch Manfred Scharer: ROSA LUXEMBURG – Die Revolution ist großartig, alles andere ist Quark, in: Jahrbuch für Historische Kommunismusforschung,

scheint. Es steht außer Zweifel, dass Luxemburgs Vorstellung hier als fast identisch mit Arendts eigener Auffassung der Revolution dargestellt wird. Genauer gesagt handelt es sich hierbei wahrscheinlich um eine Konsequenz der Wechselwirkung, die mit Arendts Interpretation von *Zur russischen Revolution* und deren Einfluss auf die Entwicklung der Revolutionsauffassung bei Arendt in *Über die Revolution* ihren Anfang nahm.<sup>32</sup> Arendts Revolutionsauffassung scheint in ihrer nächsten Begegnung mit Luxemburg die Oberhand gewonnen zu haben. Arendts Interpretation in *Eine Heldin der Revolution* lässt sich eher als Echo auf ihre eigene Revolutionsauffassung erklären, wie sie sie in *Über die Revolution* entwirft, denn als die Auffassung von Luxemburg, wie sie sie in ihren Publikationen seit den 1890er Jahren bis zu ihrem Tod im Jahre 1919 entwickelt hat.

### *Politik und Philosophie*

Hannah Arendt ging in ihrer Loslösung Rosa Luxemburgs vom Marxismus sehr weit. Ernst Vollrath geht noch weiter. Er lässt keinen Zweifel daran, in welche Richtung die Revolution von Rosa Luxemburg uns führt, nämlich direkt in eine repräsentative Demokratie und arendtsche Freiheit.<sup>33</sup> Luxemburgs marxistische Vision und die von ihr konstatierte Notwendigkeit einer langwierigen und erfahrungsbasierten Revolution zur Vermeidung von Barbarei – und damit auch der Hauptinhalt der luxemburgschen Revolutionsauffassung – gehen sowohl bei Arendt als auch bei Vollrath verloren. Die Tatsache, dass diese der von Hannah Arendt nicht so nahe stand, wie Arendt und Vollrath offenbar zu glauben scheinen, bedeutet jedoch nicht, dass zwischen einzelnen Aspekten im Denken von Luxemburg und Arendt keine Beziehung bestanden hätte.

Ralf Kullas *Revolutionärer Geist und republikanische Freiheit. Über die verdrängte Nähe von Hannah Arendt zu Rosa Luxemburg* von 1999 ist meines Wissens die erste Publikation, die Arendt und Luxemburg diskutiert, ohne wesentlich besser über Arendt als über Luxemburg informiert zu sein.<sup>34</sup> Kulla schreibt mit Recht, dass das Denken Rosa Luxemburgs »als vorweggenommene Antwort auf Hannah Arendts Kritik am Marxismus« gesehen werden könne.<sup>35</sup> Damit enden seine Überlegungen und er setzt seine Diskussion nicht fort. Noch wichtiger aber ist, dass ihr Denken als Lichtblick in der Geschichte des westlichen politischen Denkens und der politischen Theoriebildung im Allgemeinen gesehen werden kann. Arendt beschuldigte die Geschichte des westlichen politischen Denkens für eine Vorliebe über Politik in den Ziel-Mittel-Kategorien des Herstellens nachzudenken, weil diese Betrachtungsweise es ermöglichen würde, die Politik leichter zu handhaben. Dieses Politikverständnis untergrub und zerstörte die Bedingungen für genuines politisches Handeln theoretisch und praktisch, indem es die Politik auf ein Mittel zur Erreichung eines Zieles reduzierte und dabei übersah, dass Politik immer auch als ein Ziel in sich selbst angesehen werden muss.

Arendt gab zu, dass Luxemburgs Einsicht in die Natur des politischen Handelns ihren wichtigsten Beitrag zur politischen Theorie darstellte, aber sie erwähnte nicht Rosa Luxemburgs potenziellen



Einfluss auf die Entwicklung ihres eigenen Begriffs vom politischen Handeln, den der Heidegger- und Arendt-Forscher Dana Villa seinerseits Arendts möglichen originalen Beitrag zum politischen Denken genannt hat. »Meine Behauptung ist, dass der Grad der Originalität Hannah Arendts als politische Denkerin nur sichtbar wird durch eine dauernde Aufmerksamkeit in Bezug auf ihre Theorie des politischen Handelns und auf die Weise, in der sie mit der westlichen Tradition des politischen Denkens bricht.«<sup>36</sup>

Arendt kritisiert nicht nur Marx, sondern die westliche politische Philosophie nach Sokrates' Tod im Allgemeinen, weil diese einen unnötigen Gegensatz zwischen Philosophie und Politik, Denken und Handeln geschaffen habe.<sup>37</sup> Seit dem politischen Denken Platons, das sich als Reaktion auf den brutalen Tod Sokrates' entwickelte, hatten Philosophie und Denken gegenüber Politik und Handeln, von denen sie sich nie wirklich haben loslösen können, den Vorrang. Handeln unterschied sich auch in zwei verschiedenen Komponenten als »Wissen« und »Tun«. Die Grundlage für die Entwicklung totalitärer Tendenzen war nicht nur bei Marx vorhanden, sondern auch in wichtigen Bereichen westlichen politischen Denkens, weil es sich in beträchtlichem Abstand zu genuiner politischer Praxis, verstanden als Politik aus den Bedingungen des Handelns, entwickelt hatte. Deshalb wünschte Arendt sehr, Philosophie und Politik, Denken und Handeln in ein engeres Verhältnis zueinander zu bringen, u. a. indem sie die nicht-hierarchischen Beziehungen zwischen ihnen unterstrich. Mir scheint, dass diese Denkweise selbst als Voraussetzung für die Abwehr totalitärer Tendenzen angesehen werden kann, weil dieses Weltverständnis in sich selbst anti-totalitär ist.

### *Sein oder Nicht-Sein*

Wie die Arendt-Kennerin Margaret Canovan mit Recht betont, ist Arendts Gleichsetzung von Nazismus und Stalinismus mit Barbarei ein Echo des Denkens von Luxemburg über Barbarei: »Für Arendt repräsentierten sowohl Nazismus als auch Stalinismus Barbarei in einer Weise, die viel mehr als rhetorisch war. Aber hinter ihrer Analyse hallen die Worte von Rosa Luxemburg wider, die sie, ein Wort von Friedrich Engels aufnehmend, während des Ersten Weltkrieges geschrieben hatte: »Dieser Weltkrieg – das ist ein Rückfall in die Barbarei. Der Triumph des Imperialismus führt zur Vernichtung der Kultur.«<sup>38</sup>

Aber die Ähnlichkeit zwischen Hannah Arendt und Rosa Luxemburg macht hier nicht Halt. Auch in Bezug auf den Versuch, eine Heilkunde gegen totalitäre Tendenzen vorzugeben, klingt Arendt wie ein Echo auf Luxemburg. Für beide ist Revolution notwendig, weil sie totalitäre und barbarische Tendenzen zu stoppen wünschen, aber sie waren völlig unterschiedlicher Meinung in Bezug auf den Inhalt und den Umfang dieser anti-barbarischen und anti-totalitären Revolution. Während Hannah Arendt nur eine politische Revolution wünschte und sogar glaubte, dass eine soziale Revolution eben zu totalitären Tendenzen und Terror führen könnte, weil diese die Notwendigkeit, das Ziel-Mittel-Denken und das Mitgefühl in die politische Arenen einbezog, stellte Rosa Luxemburg sich eine umfassende politische, soziale, ökonomische und existenzielle Revolution vor,

2000/2001, Berlin 2001, S. 391-408 und: Ottokar Luban: Rosa Luxemburg – demokratische Sozialistin oder Bolschewistin?, in: Jahrbuch für Historische Kommunismusforschung, 2000/2001, Berlin 2001, S. 409-420.

35 Ralf Kulla: Revolutionärer Geist und republikanische Freiheit, a. a. O., S. 21.

36 Dana R. Villa: Arendt and Heidegger. The Fate of the Political, Princeton 1996, S. XI. Nicht überraschend diskutiert Villa Arendts Begriff des politischen Handelns, ohne diesen ins Verhältnis zu Luxemburgs Begriff zu setzen.

37 Siehe Hannah Arendt: Philosophy and Politics, in: Social Research, Band 57, Frühjahr 1990, S. 73-103. Vgl. auch: Margaret Canovan: Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought, Cambridge 1992, S. 253-274.

38 Ebenda, S. 22. Vgl. Rosa Luxemburg: Die Krise der Sozialdemokratie (1916), in: GW 4, S. 62.

die Barbarei vermeiden könnte. Bei der Frage nach der Revolution ging es Luxemburg und Arendt nicht nur darum, wie wir uns politisch, ökonomisch, sozial und existenziell künftig einrichten wollen, sondern es ging ihnen in höchstem Grade um die Frage des kulturellen Überlebens der Menschheit als solcher. Revolution und politisches Handeln waren eine Frage von Sein oder Nicht-Sein.

Luxemburgs und Arendts Form des politischen Handelns stellen für beide die beste Möglichkeit dar, barbarische und totalitäre Tendenzen abzuwehren. Arendt kritisiert besonders das traditionelle politische Denken, weil ihm in großem Maße ein Begriff des politischen Handelns fehlt, welcher Politik nicht zum Machen von Geschichte werden lässt. Rosa Luxemburg bietet eben diesen Begriff, den Arendt sucht und den sie als »ihren wichtigsten Beitrag zur politischen Theorie« bezeichnet.<sup>39</sup> Luxemburgs Begriff des politischen Handelns überschreitet ein rigides, hierarchisches Verhältnis zwischen Theorie und Praxis und auf diese Weise überschreitet er auch die traditionelle westliche politische Philosophie, wie Arendt sie beschreibt.

Die These des Totalitarismus, dass alles möglich ist, wird in der langwierigen und erfahrungsbasierten Revolutionsvorstellung von Rosa Luxemburg widerlegt, denn sie unterstreicht, dass Praxis und Erfahrung im Revolutionsprozess die Theorie korrigieren sollen. Erfahrungen vermitteln zwischen Theorie und Praxis, so dass revolutionäre Theorie und revolutionäre Praxis immer in Wechselwirkung zueinander stehen. Alles ist eben nicht möglich in Luxemburgs Revolution; die Erfahrungen setzen dem, was gemacht werden kann, ebenso Grenzen wie dem, was nicht gemacht werden kann. Rosa Luxemburg stellt Begriffe des anti-totalitären politischen Handelns und der Revolution vor, die Raum für Spontaneität geben. Der Kern der Sache ist aber die Wichtigkeit der Erfahrungen und die Offenheit gegenüber neuen Erfahrungen. Politisch zu handeln bringt unvorhersagbare Konsequenzen mit sich. Die dadurch gewonnenen Erfahrungen können deshalb nur im Nachhinein zusammengefasst werden, und man muss versuchen, aus diesen Erfahrungen zu lernen.

Arendt stellt einen Begriff des politischen Handelns vor, der viele Gleichheitszeichen mit dem Begriff bei Luxemburg hat. Es steht außer Zweifel, dass Arendts Begriff ein Echo auf Luxemburgs Begriff ist.<sup>40</sup> Auf diese Weise hatte der Marxismus seinen Anteil an dem, was Arendt als das wichtigste anti-totalitäre Element im Kampf gegen totalitäre Tendenzen betrachtete. Ihr Begriff unterscheidet sich aber von dem Luxemburgs u. a. dadurch, dass er weniger zielorientiert ist. Arendt kritisierte Marx und behauptete, dass er ein instrumentelles Politikverständnis hatte. Sie selber fürchtete so sehr, in den instrumentellen Graben zu fallen, über Politik in Ziel-Mittel-Kategorien zu denken, dass sie sich dem Verdacht ausgesetzt sieht, in den entgegengesetzten Graben gefallen zu sein, in dem die politischen Ziele eine untergeordnete Bedeutung haben und Politik und politisches Handeln zum Ziel an sich werden. Während politisches Handeln für Luxemburg sowohl ein Mittel ist, das sozialistische Ziel zu erreichen, als auch ein Ziel an sich, weil Menschen sich durch politisches Handeln entwickeln, scheint Arendt politisches Handeln auf das Ziel an sich zu reduzieren. Politisches Handeln ist für Arendt

39 Hannah Arendt: Rosa Luxemburg 1871-1919, a. a. O., S. 65.

40 Doch Arendt war in der Entwicklung des Begriffs des politischen Handelns auch von anderen Quellen inspiriert. So gibt Margaret Canovan: Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought, a. a. O., S. 136-149, eine interessante Darstellung dieses Themas, erwähnt in dieser Diskussion aber nicht Rosa Luxemburgs Begriff des politischen Handelns.

einseitig durch Spontaneität, einen neuen Anfang und unvorhersagbare Konsequenzen aufgrund der Pluralität der Menschen charakterisiert. Arendt ist sich aber vollständig im Klaren darüber, dass politisches Handeln fast immer Ziele hat, aber dass die Resultate oft nicht mit den beabsichtigten Zielen übereinstimmen. Doch warnt sie mit Recht davor, politisches Handeln nur als ein Mittel zum Ziel zu verstehen; politisches Handeln muss immer auch ein Ziel an sich sein. Sowohl in Arendts als auch in Luxemburgs Begriff des politischen Handelns ist es möglich, sich Ziele zu setzen, ohne dass man notwendigerweise in einen instrumentellen Graben fallen muss.

### *Revolution und Freiheit*

Arendt befürchtet, dass sich eine Revolution von einer politischen zu einer sozialen Revolution entwickelt, womit die Möglichkeiten des politischen Handelns und der Freiheit untergraben würden und damit auch ihr anti-totalitäres Potenzial. Politisches Handeln und politische Freiheit sind zwei Seiten derselben Sache: »(Politische) Freiheit ist nie verwirklicht, wenn das Recht auf aktive Teilhabe an den öffentlichen Angelegenheiten den Bürgern nicht garantiert ist.«<sup>41</sup> Eine erfolgreiche politische Revolution sollte deshalb Arenen schaffen und aufrechterhalten, in denen politisches Handeln und politische Freiheit zwei Seiten derselben Sache werden, weil »(...) Menschen nur in Bezug aufeinander (frei sein können), also nur im Bereich des Politischen und des Handelns; nur dort erfahren sie, was (an) Freiheit positiv ist und dass sie mehr ist als ein Nicht-gezwungen-werden. (...) Solange man handelt, ist man frei, nicht vorher und nicht nachher, weil Handeln und Freisein ein und dasselbe sind.«<sup>42</sup> Auf die gleiche Weise wie Freiheit, die nur durch Handeln aktiviert wird, existiert Macht nur, wenn Menschen gemeinsam handeln, aber dann ist diese Gruppe von Menschen, die zusammen handelt, auch potenziell sehr machtvoll: »Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über Macht verfügt niemals ein Einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält.«<sup>43</sup> Im Gegensatz zu Macht ist Gewalt abhängig von Ziel-Mittel-Kategorien und kann nie Macht ersetzen, sondern sie nur zerstören. Das Macht-Potenzial der Menschen, die im Einvernehmen handeln, ist deshalb erheblich, auch wenn sie einem übermächtigen Gewalt-Apparat begegnen.

Revolutionäre können sich nicht damit zufrieden geben, nur politische Arenen zu schaffen, in denen Politik nach den Bedingungen des Handelns praktiziert werden kann. Sie müssen auch imstande sein, sie über eine bestimmte Zeitperiode aufrecht zu erhalten. Arendt hoffte auf eine Revitalisierung und permanente Rolle des Rätessystems, das eine vorübergehende Rolle in vielen Revolutionen gespielt hatte. Aber ihre Überlegung ging nicht dahin, dass alle Menschen politisch aktiv beteiligt sein müssten. Die, die teilnehmen wollen, haben das selbst gewählt, ebenso wie die, die nicht teilnehmen wollen, dies selbst gewählt haben. Ihre Idee war, dass die politische Revolution einen klaren demokratischen und anti-totalitären Zuwachs bedeuten würde, indem eine größere Masse von Menschen

41 Hannah Arendt: *Über die Revolution*, a. a. O., S. 281.

42 Hannah Arendt: *Freiheit und Politik*, in: Hannah Arendt: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, a. a. O., S. 201 und S. 206.

43 Hannah Arendt: *Macht und Gewalt* (1970), in: Hannah Arendt: *In der Gegenwart*, a. a. O., S. 174.

44 Hannah Arendt: *Thoughts on Politics and Revolution* (1970), in: *Hannah Arendt: Crises of the Republic*, New York 1972, S. 233.

45 Rosa Luxemburg: *Zur russischen Revolution* (1918), in: *GW* 4, S. 259, Fußnote 3.

die Möglichkeit hat, im arendtschen Sinne politisch zu handeln und eben dadurch totalitäre Tendenzen abzuwehren. Aber sie war nicht besonders optimistisch in Bezug auf die Etablierung und Aufrechterhaltung von politischen Institutionen, die gegenüber einer politischen Teilnahme offener waren, »und doch vielleicht, und trotz alledem – im Kielwasser der nächsten Revolution.«<sup>44</sup>

Politische Freiheit ist auch für Rosa Luxemburg von großer Wichtigkeit; doch ist die politische Freiheit gerade deshalb so besonders wichtig, weil Menschen erst durch sie die Möglichkeit bekommen, Erfahrungen zu machen, und aus den Erfahrungen auf dem Weg zu einer sozialistischen und demokratischen Gesellschaft hoffentlich etwas lernen. Freiheit ist ganz einfach eine wichtige und notwendige Voraussetzung einer erfolgreichen Entwicklung der Revolution. Die berühmten Worte aus Luxemburgs Pamphlet *Zur russischen Revolution* vom Herbst 1918: »Freiheit ist immer Freiheit der Andersdenkenden«<sup>45</sup> wurden eben im Kontext der Bedeutung der im Revolutionsprozess gemachten Erfahrungen geschrieben. Ohne diese Erfahrungen kann keine demokratische und sozialistische Gesellschaft verwirklicht werden. Was sie wissen müssen, um eine sozialistische Gesellschaft zu erschaffen, lernen die Revolutionäre im Revolutionsprozess durch politisches Handeln und politische Freiheit. Die Revolution muss deshalb langwierig sein, weil die Menschen im Kampf selbst durch Versuch und Irrtum lernen, was sie wissen müssen, um sich selbst leiten zu können. Nur in der Auseinandersetzung mit der bestehenden Gesellschaft, national wie international, ökonomisch wie politisch, individuell wie auch zusammen mit anderen, ist die Errichtung einer besseren Gesellschaft möglich.

Wenn die Mehrheit der Menschen nicht wünscht, für eine bessere Alternative zu kämpfen, ist Barbarei unumgänglich. Wie von Arendt formuliert, entspricht Macht der Tatsache, dass Menschen gemeinsam handeln. Und diese Form der Macht ist in Luxemburgs Revolutionsvorstellung die entscheidende, und sie entscheidet außerdem darüber, ob eine Revolution erfolgreich sein wird oder nicht. Aber Luxemburg argumentiert auch, dass Gewalt im Augenblick der Eroberung der Macht notwendig sein kann, wenn die Machthaber sich weigern, ihre Privilegien aufzugeben, und selbst Gewalt anwenden, um sich im Kampf gegen eine überlegene Macht, die sich auf die Mehrheit der Menschen gründet, zu schützen.

Der Marxismus stellt eine Vision der großen und allgemeinen Ziele dar, aber wie diese Ziele zu erreichen sind, werden die Menschen durch politisches Handeln im Revolutionsprozess herausfinden müssen. Dieser Erfahrungsprozess wird in der sozialistischen Gesellschaft nicht zu Ende sein. Nach Luxemburg hört die sozialistische Demokratie im gelobten Land nicht auf zu funktionieren, wobei diese Demokratie nicht existieren kann ohne die Möglichkeit, neue Erfahrungen zu machen. Auch der Sozialismus in der gelobten und klassenlosen Gesellschaft kann sich nicht von den Bedingungen des Lebens und dem Bedarf an ständigen neuen Erfahrungen auf dem Golgathaweg des Lebens freimachen.

Wahrscheinlich würde es zu einer Neubewertung von Arendts Verhältnis zum Marxismus führen, wenn sie vollständig akzeptiert hätte, dass Rosa Luxemburg zeitlebens Marxistin war. Hannah

Arendt spürte erfolgreich totalitäre wie auch anti-totalitäre Elemente der revolutionären Tradition in ihrer Gesamtheit auf; bezüglich der marxistischen Tradition jedoch, scheint sie eher bereit zu sein, die Verbindung Luxemburgs zum Marxismus aufzuweichen, als einzuräumen, dass Luxemburgs Begriff des politischen Handelns und ihre Vorstellung von Revolution wichtige anti-totalitäre Elemente innerhalb der marxistischen Tradition ausmachen. Ihrerseits scheint Arendt in ihrem eigenen Begriff des politischen Handelns und in ihrer Vorstellung der Revolution von diesen Elementen sehr beeinflusst zu sein. Arendts Kritik an Karl Marx führt sie auf einen Weg weg vom Marxismus, aber gleichzeitig bringt ihre gedankliche Nähe zur Marxistin Rosa Luxemburg sie der marxistischen Tradition wieder näher.