

In den Worten ‚Revolution‘ und ‚Freiheit‘ scheint mir so ziemlich alles zusammengefasst zu sein, was immer wir von einem ungewissen und flackernden Hoffnungsschein in den ansonsten eher finsternen und bedrohlichen Zukunftsaussichten wahrnehmen können.¹

Im Grunde haben die Parteien von rechts bis links sehr viel mehr miteinander gemein, als auch die revolutionärste von ihnen je mit den Räten gemein hatte.²

1. Einleitung

Hannah Arendts Eintreten für die revolutionäre Errichtung eines Rätessystems, ihre damit einhergehende Ablehnung nicht nur des Totalitarismus, sondern auch der Parteidemokratien, ist der vielleicht ungewöhnlichste Aspekt ihres vielfältigen Werkes. Im Gegensatz etwa zu den Autoren der Kritischen Theorie hat Arendt die gegebene Gesellschaft nicht nur kritisiert, sondern sich auch eindeutig auf eine konkrete Alternative bezogen³, die im Wissenschaftsbetrieb ebenso wie im Alltagsverstand bestenfalls als sympathische Utopie gilt. Die Rezeptionsgeschichte ist entsprechend: in den zahlreichen Studien, Einführungen usw. zu Arendts Werk wird ihre Rätetheorie zwar nicht verschwiegen, aber doch meist nur oberflächlich als ein weiterer Aspekt ihres Werkes dargestellt, ohne ihn wirklich zu durchdringen oder in Beziehung mit ihrer sonstigen Theorie zu setzen. Dagegen soll im Folgenden gezeigt werden, dass das Rätessystem, wie Arendt es darstellt, nicht nur eine romantische Spinnerei ist, sondern mit ihrer gesamten Theorie in enger Beziehung steht, oder deutlicher formuliert: deren praktische Konsequenz ist. Zuerst sollen nun Arendts Hauptwerke, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* und *Vita Activa*, dargestellt und Verweise auf Arendts Rätmodell hervorgehoben werden. Letzteres wird daraufhin dargestellt und kritisch geprüft, wobei versucht werden soll, die Kritik auch auf Arendts theoretische Grundlagen auszuweiten.

2. Totalitarismus: Die unorganisierten Massen

„Totalitäre Bewegungen sind Massenbewegungen, und sie sind bis heute die einzige Organisationsform, welche die modernen Massen gefunden haben und die ihnen adäquat scheint“⁴, schrieb Arendt 1951 in ihrem Buch über die *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Der Begriff der *Form* ist hier entscheidend, die Totalitarismen⁵ entstanden in Gesellschaften, deren bisherige Organisationsformen verschwanden – Arendt spricht vom *Untergang des Nationalstaats* und dem *Ende der Klassengesellschaft* – und in denen somit die modernen *Massen* freigesetzt wurden. Massen sind Gruppen, „die sich, entweder weil sie zu zahlreich oder weil sie zu gleichgültig für öffentliche Angelegenheiten sind, in keiner Organisation strukturieren lassen, die auf gemeinsamen Interessen an einer gemeinsam erfahrenen und verwalteten Welt beruht“⁶, wie etwa Parteien, Interessenver-

¹ Hannah Arendt: *Revolution und Freiheit*, in: Dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, München 2000 [1958], S. 227. (Im Folgenden mit RuF abgekürzt.)

² Hannah Arendt: *Über die Revolution*, München 2000 [1963], S. 352. (Im Folgenden: ÜDR.)

³ Wobei der folgende Satz aus einem von Adornos „gewagtesten“ Ausätzen nicht verschwiegen werden soll: „In der Rätedemokratie müssen nicht alle Räder laufen: die Forderung selber impliziert die Furcht vor dem Arbeitslosen, der mit der kapitalistischen Ausbeutung verschwindet.“ (Theodor W. Adorno: *Thesen über Bedürfnis* [1942], in: Ders., *Gesammelte Schriften Band 8*, Darmstadt 1997, S. 395.)

⁴ Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 2001 [1955], S. 663. (Im Folgenden: EuU.)

⁵ Die mit dem Begriff Totalitarismus verbundene Aussage, Nationalsozialismus und Stalinismus ließen sich sinnvoll mit einem Begriff erfassen, ist zu Recht höchst umstritten, kann hier aber nicht näher erörtert werden.

⁶ EuU, S. 668.

bände, Gewerkschaften oder Berufsvereine. Die Strukturiertheit der Gesellschaft war die Voraussetzung für das System der Parteidemokratien, da die Parteien ursprünglich Interessenvertreter ihrer Klassen waren.⁷ Zwar war auch dann der allergrößte Teil der Staatsbürger *unpolitisch* und nicht an öffentlichen Angelegenheiten interessiert, aber qua Klassenzugehörigkeit von den jeweiligen Parteien *repräsentiert* und somit zu einem Mindestmaß integriert.⁸ Die totalitären Bewegungen zerstörten dann alle Illusionen über die integrierende und repräsentierende Funktion der Demokratie in Massengesellschaften, indem sie „bewiesen, dass politisch neutrale und indifferente Massen die Mehrheit der Bevölkerung auch in einer Demokratie bilden können und dass es also demokratisch regierte Staaten gibt, die zwar im Sinne des Mehrheitsprinzips funktionieren, in denen aber dennoch nur eine Minderheit herrscht oder überhaupt politisch repräsentiert ist.“⁹ Es waren keine materiellen Interessen oder Sorgen, welche die totalitären Bewegungen hervorbrachten, vielmehr zeichneten sich deren Mitglieder durch völlige Interessen- und Selbstlosigkeit aus.¹⁰ Entscheidend war vielmehr die Atomisierung und Weltlosigkeit der Individuen in der Massengesellschaft, oder anders formuliert: das Versagen eines politischen Systems, dem nicht nur seine Grundlage entzogen, sondern das dadurch auch „ausgesprochen gefährlich“ geworden war.¹¹ Die Anziehungskraft der totalitären Ideologien entspringt aus der *Verlassenheit* der Individuen, die entsteht, wenn die „gemeinsam bewohnte Welt auseinander bricht und die miteinander verbundenen Menschen plötzlich auf sich selbst zurückwirft.“¹² Realitätssinn, Erfahrung der Wirklichkeit hängt davon ab, seine Wahrnehmung mit anderen Menschen zu teilen, geht die Möglichkeit dazu verloren, entgleitet die Wirklichkeit und die starren, tautologisch geschlossenen Welterklärungssysteme bieten den einzigen verbleibenden Halt.¹³ „Verlassenheit und das ihr entspringende logisch-ideologische Deduzieren zum Ärgsten hin [sind] eine antisoziale Situation und ein alles menschliche Zusammensein rui-

⁷ „Demokratische Freiheiten gründen sich zwar auf der Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz; aber diese Gleichheit hat nur dann einen Sinn und kann nur dort funktionieren, wo die Bürger zu bestimmten Gruppen gehören, in denen sie repräsentiert werden können, oder wo sie innerhalb einer sozialen oder politischen Hierarchie leben.“ (EuU, S. 671) „Der Zusammenbruch des Klassensystems bedeutete automatisch den Zusammenbruch des Parteiensystems, weil diese Parteien wirklich Interessenparteien waren.“ (EuU, S. 676.)

⁸ „Da aber dieser Zustand doch im großen ganzen zu einer befriedigenden Interessenvertretung aller Klassen geführt hatte, kam der eigentlich unpolitische Charakter der nationalstaatlichen Regierungsform erst ans Licht, als das Klassensystem auseinanderbrach und dadurch die unzähligen sichtbaren und unsichtbaren Fäden zerschnitten wurden, die die Nation mit dem politischen Körper und den eigentlich politischen Institutionen verbunden hatten.“ (EuU, S. 676.) Es handelte sich aber schon vor dem „Zusammenbruch“ um eine „bereits atomisierte Gesellschaft, in der die Konkurrenz zwischen Individuen und die aus ihr entstehenden Probleme der Verlassenheit nur dadurch in gewissen Grenzen gehalten wurden, dass die Individuen gleichzeitig von Geburt zu einer Klasse gehörten.“ (EuU, S. 682.)

⁹ EuU, S. 670.

¹⁰ „Ihr materielles Elend war zumeist durchaus erträglich dank der Sozialversicherung moderner Staaten, aber das gab ihnen die verlorene Beziehung zu einer gemeinsamen Welt nicht wieder. Mit dem Verlust der gemeinsamen Welt hatten die vermassten Individuen die Quelle aller Ängste und Sorgen verloren, die das menschliche Leben in der Welt nicht nur bekümmern, sondern es auch leiten und dirigieren.“ (EuU, S. 679.)

¹¹ „Unter [...] Bedingungen einer Massengesellschaft verlieren die demokratischen Institutionen wie die demokratischen Freiheiten ihren Sinn; sie können nicht funktionieren, weil die Mehrheit des Volkes nie in ihnen vertreten ist, und sie werden ausgesprochen gefährlich, wenn der nicht vertretene Teil des Volkes, der die wahre Mehrheit darstellt, sich dagegen auflehnt, von einer angeblichen Mehrheit regiert zu werden.“ (EuU, S. 671f.)

¹² EuU, S. 977.

¹³ „In dieser Verlassenheit gehen Selbst und Welt, und das heißt echte Denkfähigkeit und echte Erfahrungsfähigkeit, zugleich zugrunde. An der Wirklichkeit, die keiner mehr verlässlich bestätigt, beginnt der Verlassene mit Recht zu zweifeln; denn diese Welt bietet Sicherheit nur, insofern sie uns von anderen mit garantiert ist. Das einzige, was in der Verlassenheit als scheinbar unantastbar sicher verbleibt, sind die Elementargesetze des zwingend Evidenten, die Tautologie des Satzes: zwei mal zwei ist vier.“ (EuU, S. 977f.)

nierendes Prinzip.“¹⁴ Die Gefahr der „organisierte[n] Verlassenheit [...] ist, dass sie die uns bekannte Welt, die überall an ein Ende geraten scheint, zu verwüsten droht, bevor wir die Zeit gehabt haben, aus diesem Ende einen neuen Anfang erstehen zu sehen, der an sich in jedem Ende liegt, ja, der das eigentliche Versprechen des Endes an uns ist.“¹⁵ Mit dem Phänomen der Verlassenheit, mit dem Ende der bisherigen Welt endet Arendts Buch über die Gefahr des Totalitarismus, ohne dass die Konturen des nötigen Neuanfangs anders als negativ zu bestimmen wären: Es muss ein Weg gefunden werden, wieder eine gemeinsam erfahrene Welt zu erschaffen, die Massen zu integrieren und organisieren. Wir werden sehen, dass Arendt einige Jahre später die Hoffnung auf den Neuanfang konkretisiert: es werden die revolutionären Räte sein, die eine Möglichkeit aufzeigen, den Gefahren und Schrecken der Massengesellschaft zu entkommen.

3. Vita activa: Die Ödnis der Arbeitsgesellschaft

Bereits deutlich zeichnet sich in *Vita activa* von 1958 ein *Ideal* ab, dem die Rätegesellschaft entsprechen soll. Dieses Ideal ist *das Politische*, und es droht in der modernen Gesellschaft unterzugehen, welche nun mehr als *Arbeitsgesellschaft* denn als Massengesellschaft beschrieben wird. Arbeit ist die alles dominierende Tätigkeit geworden, und nur durch scharfe Begriffliche Trennungen lassen sich verschiedene menschliche Tätigkeiten und gesellschaftliche Bereiche noch darstellen. Insbesondere soll der Bereich des Politischen von allem scharf getrennt werden, das nicht zu ihm gehört, um ihn zumindest in der Theorie noch zu retten.

Der Begriff *Vita activa* umfasst die drei menschlichen Grundtätigkeiten, *Arbeiten*, *Herstellen* und *Handeln* sowie die diesen Tätigkeiten entsprechenden *Grundbedingungen* des menschlichen Lebens auf der Erde. *Arbeit* entspricht der Grundbedingung des Lebens, seiner Aufrechterhaltung im grundsätzlichen, biologischen Sinne. Arbeit ist den täglich wiederkehrenden körperlichen Bedürfnissen gleich ein nie endender Kreislauf, die erzeugten Verbrauchsgüter verschwinden bald, es bleibt nichts Dauerhaftes zurück. Die Tätigkeit des *Herstellens* unterscheidet sich von der Arbeit dadurch, dass sie eine künstliche Welt von Dingen produziert, die eine relative Beständigkeit aufweisen und nicht sofort wieder durch Verbrauch verschwinden. „In dieser Dingwelt ist menschliches Leben zu Hause, das von Natur in der Natur heimatlos ist; und die Welt bietet Menschen eine Heimat in dem Maße, in dem sie menschliches Leben überdauert, ihm widersteht und als objektiv-gegenständlich gegenübertritt. Die Grundbedingung [...] ist Weltlichkeit, nämlich die Angewiesenheit menschlicher Existenz auf Gegenständlichkeit und Objektivität.“¹⁶ Herstellungsvorgänge folgen einem Zweck-Mittel-Schema, haben einen Anfang und ein Ende.

Das *Handeln* ist die einzige „Tätigkeit der *Vita activa*, die sich ohne die Vermittlung von Materie, Material und Dingen direkt zwischen Menschen abspielt.“¹⁷ Die Grundbedingung des Handelns ist *Pluralität*, die Tatsache, dass es nicht nur einen und auch nicht nur eine bestimmte Anzahl *des* Menschen, sondern viele *unterschiedliche* Menschen gibt. „Alle drei Grundtätigkeiten und die ih-

¹⁴ EuU, S. 978f.

¹⁵ EuU, S. 979.

¹⁶ Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2002 [1958], S. 16. (Im Folgenden: Va. Anmerkung: Die hier verwendete aktuelle Ausgabe ist leider *nicht* seitenidentisch mit der zumeist zitierten.)

¹⁷ Va, S. 17.

nen entsprechenden Bedingungen sind nun nochmals in der allgemeinsten Bedingtheit menschlichen Lebens verankert, dass es nämlich durch Geburt zur Welt kommt [*Natalität*] und durch Tod aus ihr wieder verschwindet [*Mortalität*].¹⁸ Arendt beansprucht, als erste den Begriff der Natalität angemessen berücksichtigen zu haben, er beschreibt die Fähigkeit des Menschen, etwas *Neues*, nicht aus seinen Voraussetzungen ableitbare und nicht vorhersehbare zu beginnen. Besonders bedeutend ist die Möglichkeit, handelnd etwas Neues zu beginnen, und da Handeln die „politische Tätigkeit par excellence ist“¹⁹, kommt der Natalität ein hoher Stellenwert in Arendts Theorie des Politischen zu. Handeln heißt, den Anfang eines Prozesses zu setzen, dessen Verlauf aufgrund der menschlichen Pluralität nie vorhersehbar ist: im Gegensatz zum Herstellen kann man handelnd nicht mit einem bestimmten Mittel einen vorher festgelegten Zweck verwirklichen, man weiß nie, wann ein Prozess zu einem Ende kommt, und vor allem nicht, wie dieses aussieht. Diese große Unsicherheit kann nur durch die menschlichen Fähigkeiten des *Versprechens* und *Verzeihens* begrenzt werden.²⁰ Arendt gewinnt ihren Begriff der *Vita activa* nicht aus der philosophischen Tradition, die vielmehr Handeln, Herstellen und Arbeiten nicht differenzierte, sondern aus der Perspektive der *Vita contemplativa* zusammenfasste und abwertete. Auch das Denken der modernen Arbeitsgesellschaft erlaubt keine Differenzierung, fasst vielmehr die ganze *Vita activa* und auch noch die *Vita contemplativa* als Arbeit auf.²¹ Die griechischen Polis ist die *Versunkene Stadt*²², die Arendt als Fundgrube philosophisch artikulierter menschlicher Erfahrung dient, und die in vielerlei Hinsicht ein Ideal darstellt, von dem auch ihr Bild der Rätegesellschaft geprägt ist. Arendt differenziert die Tätigkeiten der *Vita activa* nicht nur, sie stellt auch eine Hierarchie auf und ordnet sie verschiedenen Sphären zu, in denen sie ihren angemessenen Platz haben. In der Polis „stimmte“ sowohl Hierarchie wie Lokalisierung der Tätigkeiten. Entscheidend war die Trennung von *Oikos*, der privaten Sphäre des Haushalts, und *Polis*, des öffentlichen Raums der Politik: diese „Trennungen und Unterscheidungen [bilden] die selbstverständliche und axiomatische Grundlage des gesamten politischen Denkens der Antike“.²³ Die Sphäre des Haushalts, der Arbeit, war geprägt von Herrschaft, Zwang, Gewalt, Notwendigkeit, Ungleichheit und Unfreiheit: Die Natur forderte ihren Tribut, die tägliche Mühsal zur Aufrechterhaltung des Lebens, die von den Frauen und Sklaven verrichtet wurde. Und nur den Hausherrn war, indem sie die notwendigen Tätigkeiten auf andere abwälzten, die Möglichkeit gegeben, den Raum der Polis zu betreten, der bestimmt war durch Gleichheit und Freiheit, nämlich *negativer* Freiheit von Gewalt, Zwang, Herrschaft, Notwendigkeit und *positiver* Freiheit zu Handeln. Die Schrecken des *Oikos* zu bewältigen war ebenso Voraussetzung zum betreten der Polis, wie jene wesentlich durch ihre strikte Abgrenzung davon bestimmt war.²⁴

¹⁸ Va, S. 17f.

¹⁹ Va, S. 18.

²⁰ Vgl. Va, S. 300-317.

²¹ Vgl. Va, S. 22-27, 410.

²² So der Titel eines lesenswerten Aufsatzes: Dolf Sternberger: Die versunkene Stadt – Über Hannah Arendts Idee der Politik, in: Adelbert Reif (Hrsg.): Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk, Wien 1979, S. 109f.

²³ Va, S. 39.

²⁴ Es galt als „selbstverständlich, dass der Sitz der Freiheit ausschließlich im politischen Bereich lokalisiert ist, dass Notwendigkeit ein präpolitisches Phänomen ist, das den privaten Haushaltsbereich charakterisiert, und dass Zwang und Gewalt nur in dieser Sphäre zu rechtfertigen sind, weil sie die einzigen Mittel bereitstellen, um der Notwendigkeit Herr zu werden – z.B. durch die Herrschaft über Sklaven – und frei zu sein. Die Notwendigkeit, deren Zwang alle sterblichen unterworfen sind, rechtfertigt die Gewalt“ (Va, S. 41.) Arendt führt weiter aus, das „diese Gleich-

Arendts Anliegen, „durch die Schärfe der Ausschließung die Idee der Politik vollends aus allen Verwicklungen, denen der Begriff zum Opfer gefallen ist, herauszureißen und herauszuschneiden“²⁵, wendet sich insbesondere gegen die moderne Arbeitsgesellschaft, welche durch die Dominanz einer neuen Sphäre – der *Gesellschaft* – gekennzeichnet ist:

„Der Raum des Gesellschaftlichen entstand, als das Innere des Haushalts mit den ihm zugehörigen Tätigkeiten, Sorgen und Organisationsformen aus dem Dunkel des Hauses in das volle Licht des öffentlich politischen Bereichs trat. Damit war nicht nur die alte Scheidelinie zwischen privaten und öffentlichen Angelegenheiten verwischt, sondern der Sinn dieser Begriffe wie die Bedeutung, die eine jeder der beiden Sphären für das Leben des Einzelnen als Privatmensch und als Bürger eines Gemeinwesens hatte, veränderte sich bis zur Unkenntlichkeit.“²⁶

Das Private wurde ebenso um- wie aufgewertet, war nicht mehr bornierte, idiotische Sphäre der Notwendigkeit, sondern Raum für Intimität, Subjektivität, Individualität sowie Menschlichkeit, als solcher entstand es als Gegensatz zur Gesellschaft (und nicht zur Politik).²⁷ Die Ausbreitung der Gesellschaft ging mit dem Niedergang der traditionellen Familie einher, denn die Menschen wurden in ihr wie Glieder einer großen Familie: die Reproduktion des Lebens ist Aufgabe und Inhalt der Gesellschaft, doch an die Stelle des Hausherrn ist die subjektlose Herrschaft des ökonomischen Interesses getreten, die durch die schiere Addition der Einzelinteressen einen unwiderstehlichen Zwang auf jeden einzelnen ausübt.²⁸ Die Expansion des Gesellschaftlichen ist Folge der Entgrenzung des Lebensprozesses, der Arbeit, die ihr Wesen „in einem sehr hohen Grad“ verändert hat, nicht mehr im beschränkten Privathaushalt die bloße Reproduktion der Familie und der Gattung bewältigt, sondern öffentlich organisiert beginnend mit der Arbeitsteilung zu einer ständig beschleunigten Steigerung der Arbeitsproduktivität führt und dabei „ein unnatürliches Wachstum des Natürlichen selbst entfesselt“ hat.²⁹ Arendt hebt dabei besonders die nivellierende Wirkung als ein aller Gesellschaft wesentliches Merkmal hervor: die Anpassung an die objektiven Sachzwänge wird zur unerlässlichen Notwendigkeit und verdrängt einerseits alles Subjektive in das Private, lässt andererseits keinen Raum mehr für das Handeln, das vom Sich-Verhalten abgelöst wird.³⁰

heit innerhalb der Polis [...] sicher sehr wenig mit unserer Vorstellung von Egalität gemein [hat]; sie bedeutete, dass man es nur mit seinesgleichen zu tun hatte, und setzte so die Existenz von ‚Ungleichen‘ als selbstverständlich voraus, wie denn ja auch diese ‚Ungleichen‘ stets die Mehrheit der Bevölkerung in den Stadt-Staaten gebildet haben.“ (Va, S. 42f.)

²⁵ Sternberger, *Versunkene Stadt*, S. 113.

²⁶ Va, S. 47f.

²⁷ „In dieser Rebellion des Herzens gegen die eigene gesellschaftliche Existenz wurde das moderne Individuum geboren mit seinen dauernd wechselnden Stimmungen und Launen, in der radikalen Subjektivität seines Gefühlslebens, verstrickt in endlose innere Konfliktsituationen, die alle aus der doppelten Unfähigkeit stammen, sich in der Gesellschaft zu Hause zu fühlen und außerhalb der Gesellschaft zu leben.“ (Va, S. 49.)

²⁸ Die Gesellschaft bedarf „in der Tat der Herrschaft durch Einen nicht mehr, weil die Stoßkraft des Interesses selbst an ihre Stelle getreten war. Konformismus, wie wir ihn kennen, wo völlige Einstimmigkeit in voller Freiwilligkeit erreicht wird, ist nur das letzte Stadium dieser Entwicklung. [...] Aber dieser Niemand, nämlich die hypothetische Einheitlichkeit des ökonomischen Gesellschaftsinteresses wie die hypothetische Einstimmigkeit der gängigen Meinungen in den Salons der guten Gesellschaft, regiert deshalb nicht weniger despotisch, weil er an keine Person gebunden ist. [...] Die Herrschaft des Niemand ist so wenig Nicht-Herrschaft, dass sie sich unter gewissen Umständen sogar als eine der grausamsten und tyrannischsten Herrschaftsformen entpuppen kann.“ (Va, S. 51.)

²⁹ Va, S. 59f. „Diese Steigerung aber begann nicht mit der Erfindung von Maschinen, sondern mit der Organisation der Arbeit, mit der Arbeitsteilung nämlich [...] Dies Prinzip[der Organisation] aber ist offensichtlich nicht im Privaten, sondern im Öffentlichen beheimatet.“ (Va, S. 60)

³⁰ „Entscheidend für diese Phänomene ist schließlich nur, dass die Gesellschaft in allen ihren Entwicklungsstadien das Handeln genau so ausschließt wie früher der Bezirk des Haushalts und der Familie. An seine Stelle ist das Sich-Verhalten getreten, das in jeweils verschiedenen Formen die Gesellschaft von allen ihren Gliedern erwartet und für

„Die Tätigkeiten, die lediglich der Erhaltung des Lebens dienen, [dürfen] in der Öffentlichkeit nicht nur erscheinen, sondern die Physiognomie des öffentlichen Raumes bestimmen“³¹, wodurch dieser seinen Charakter verändert³²: war früher Gleichheit lediglich Voraussetzung dafür, den öffentlichen Raum als „Ort des heftigsten und unerbittlichsten Wettstreits“ zu betreten, der „gerade dem Nicht-Durchschnittlichen vorbehalten“³³ war, so ist die Egalität der Massengesellschaft total, wodurch „automatisch Auszeichnung und Besonderheit zu Privatangelegenheiten von Einzelindividuen werden“³⁴, zu statistischen Anomalien. Ziel der öffentlich verrichteten Tätigkeiten ist nichts anderes mehr, als das „Glück‘ des Alltäglichen“³⁵, die Steigerung des materiellen Wohlstandes, mit der Folge, dass „in diesem Bereich alle Tätigkeiten als Arbeiten verstanden werden, dass also, was immer wir tun, auf das unterste Niveau menschlichen Tätigseins überhaupt, die Sicherung der Lebensnotwendigkeit und eines ausreichenden Lebensstandards, heruntergedrückt ist.“³⁶

Warnt Arendt in *Elemente und Ursprünge* vor den Gefahren des Totalitarismus, welcher den modernen Massengesellschaften entspringen kann, so ist der Schwerpunkt in *Vita activa* auf die unerträgliche Ödnis einer „funktionierenden“ Gesellschaft gelegt, die dadurch gekennzeichnet ist, dass für die höchste menschliche Tätigkeit, das Handeln, kein Raum mehr vorhanden ist.³⁷ In der Arbeitsgesellschaft gibt es deshalb auch „keine Gruppe, keine Aristokratie politischer oder geistiger Art, die eine Wiederholung der Vermögen des Menschen in die Wege leiten könnte.“³⁸ Den Raum zum Handeln, in dem sich eine solche Gruppe herausbilden könnte, wird Arendt in den Räten finden.

4. Revolution und Rätegesellschaft

Die Titel der beiden Texte, in denen Arendt am ausführlichsten auf das Räteystem zu sprechen kommt – der Aufsatz *Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus*³⁹ und ihr Buch *Über die Revolution* – deuten bereits den engen Zusammenhang zwischen Räten und Revolution an. Bevor im Folgenden Struktur und Grundprinzipien eines Räteystems dargestellt werden soll,

welches sie zahllose Regeln vorschreibt, die alle darauf hinauslaufen, die Einzelnen gesellschaftlich zu normieren, sie gesellschaftsfähig zu machen und spontanes Handeln wie hervorragende Leistungen zu verhindern.“ (Va, S. 51f.)

³¹ Va, S. 59.

³² Und letztlich gar keiner mehr ist, denn es ist „unbestreitbar, dass es so lange keinen im eigentlichen Sinne öffentlichen Raum, sondern nur öffentlich zur Schau gestelltes Privates geben kann, als das Animal laborans die Öffentlichkeit beherrscht und ihr seine Maßstäbe vorschreibt.“ (Va, S. 157.)

³³ Va, S. 53.

³⁴ Va, S. 52.

³⁵ Va, S. 55.

³⁶ Va, S. 150. Diese Egalität auf unterstem Niveau droht „das eigentliche Menschsein der Menschen“ (Va, S. 58.) zu vernichten, gerade weil die Massengesellschaft nichts mehr anderes kennt, als die Erhaltung des Menschen als Gattung.

³⁷ Im Schlusskapitel formuliert Arendt drastisch, es sei „durchaus denkbar, dass die Neuzeit, die mit einer so unerhörten und unerhört vielversprechenden Aktivierung aller menschlichen Vermögen und Tätigkeiten begonnen hat, schließlich in der tödlichsten, sterilsten Passivität enden wird, die die Geschichte je gekannt hat“ und der Mensch sich „in die Tiergattung zu verwandeln [drohe], von der er seit Darwin abzustammen meint.“ (Va, S. 411.)

³⁸ Va, S. 13.

³⁹ Hannah Arendt: *Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus*, in: Dies.: *In der Gegenwart*, München 2000 [1958]. (Im Folgenden: U.)

ist noch anzumerken, dass Arendt letzteres nie ausführlich und systematisch dargestellt hat, aber durch Auswertung ihrer verstreuten Äußerungen und ihrer Urteile über historischen Ereignisse lässt sich ein aussagekräftiges Bild ihrer Vorstellungen gewinnen.

Eine Revolution ist die „Errichtung der Freiheit bzw. die Konstituierung eines öffentlichen Raumes, in dem sie in Erscheinung treten kann“⁴⁰. Die historischen Revolutionen sind laut Arendt zwar mit Ausnahme der amerikanischen gescheitert, doch gab es in allen Ansätze eines Rätessystems, und damit „der einzigen Staatsform, die unmittelbar aus dem Geist der Revolution entstanden ist.“

⁴¹ Ein solcher Staat besteht, um es mit einem von Arendt oft zitierten Wort von Thomas Jefferson zu sagen, aus „Elementarrepubliken“⁴², die gemäß dem republikanischen Prinzip der Föderation eine Räterepublik, eine Föderation von Räten bilden. In einem Satz könnte man eine solche Räteföderation so beschreiben: Basierend auf der untersten, möglichst kleinen und lokalen Ebene, die für jeden zugänglich ist⁴³, werden höhere Räte gebildet, die aus gewählten Vertretern der jeweils unteren Räteebene bestehen. Arendt ging es allerdings nicht darum, die Organisation einer solchen Rätegesellschaft konkret zu beschreiben oder gar zu planen, sondern um die grundlegenden Prinzipien: Nach welchen Kriterien werden Kandidaten ausgewählt, wie ist das Verhältnis der verschiedenen Räte und Räteebenen zueinander, welche Bedeutung hat das Prinzip der Föderation usw.

4.1 Die Elite: eine ‚aristokratische‘ Staatsform

Die Wahl eines Abgeordneten erfolgt alleine aufgrund seiner persönlichen Qualitäten, „es [geht] bei den Kandidaten im Rätessystem lediglich darum, ob seine Person, seine Integrität, sein Mut und seine Urteilskraft genug Vertrauen einflößen, um ihn mit der Vertretung der eigenen Person in allen politischen Angelegenheiten zu betrauen. Der Gewählte ist daher auch durch nichts gebunden als die Verpflichtung, dies Vertrauen in seine Person zu rechtfertigen, und sein Stolz ist es, von seinesgleichen gewählt zu sein“.⁴⁴ Das bedeutet, der gewählte Kandidat ist gegenüber dem Rat, der

⁴⁰ ÜdR, S. 326. Obwohl Revolutionen moderne Phänomene sind, wurde ihr Begriff der Freiheit bereits in der griechischen Polis formuliert, geriet dann allerdings in Vergessenheit. (Vgl. ÜdR, S.35.)

⁴¹ ÜdR, S. 327.

⁴² Vgl. ÜdR, S. 319.

⁴³ Wie bestimmt wird, zu welchem Rat eine Person „gehört“, ist nicht klar ersichtlich. Während den Revolutionen gab es jedenfalls „die verschiedensten Arten von Räten [...]: Nachbarschaftsräte, die sich in den Wohnbezirken bildeten, revolutionäre Räte, die aus den Straßenkämpfen entstanden, Schriftsteller und Künstlerräte in den Kaffeehäusern [...], kurz, überall wo Menschen in irgendeiner Weise miteinander in Kontakt standen.“ (ÜdR, S. 343.) „Von entscheidender Bedeutung ist schließlich noch die große Flexibilität, die dem Rätessystem innewohnt, das durch nichts anderes gegründet wird und sich auf keine anderen Voraussetzungen stützt als das Zusammenkommen und Zusammenhandeln von Menschen während einer bestimmten, nicht zu kurz bemessenen Zeit. [...] Wo immer es ein Zusammen von Menschen in einem wie immer gearteten öffentlichen Raum gab, entstanden Räte, wobei eben diese Räte in jeder dieser unter sich ja ganz disparaten Gruppen das zufällige Zusammen in eine politische Institution verwandelten.“ (U, S. 107.) Praktisch und Sinnvoll wäre es wohl, wenn die Menschen, die sich zu einem Rat zusammenschließen, in irgendeiner Weise etwas gemeinsam haben, wie es in den historischen Revolutionen der Fall war, andererseits betont Arendt immer wieder, dass Gleichheit erst im politischen Raum entsteht, was die Bedeutung von Gemeinsamkeiten eher bestreitet.

⁴⁴ U, S. 106. Arendt betont dies insbesondere in Abgrenzung zur Parteidemokratie, bei der die Kandidaten nach ihrer Konformität mit der Parteiideologie von oben vorgeschlagen werden. (Vgl. ebd.) Dies behindert den Aufstieg von Menschen mit echten politischen Fähigkeiten und befördert stattdessen die Karriere von Parteibürokraten. (Vgl. ÜdR, S. 356f.)

ihn gewählt hat, zwar rechenschaftspflichtig, aber es handelt sich *nicht* um ein imperatives Mandat, ihm wird nicht aufgetragen, wie er zu entscheiden hat.

Dieses Auswahlssystem soll die Herausbildung einer politischen *Elite* ermöglichen. Arendt betont zwar, dass sie den „gründlich missverständlichen und missbrauchten Namen der Elite“ vermeiden möchte, rechtfertigt ihn jedoch mit der (nicht näher begründeten oder belegten) Behauptung, es seien schon immer nur wenige gewesen, die Gefallen am sowie Qualitäten zum politischen Handeln gehabt hätten.⁴⁵ Dies sei „eine Tatsache, welche vielleicht überzeugte Demokraten, aber nicht überzeugte Revolutionäre beunruhigen sollte“⁴⁶, denn jedem soll über die unterste Ebene der Räteföderation der Zugang zum politischen Raum möglich sein, wo er dann als Freier und Gleicher wählen oder gewählt werden kann. Die Elite würde sich so im doppelten Sinne selbst herausbilden, zum einen würden Kandidaten nur nach persönlichen Qualitäten gewählt, zum anderen aber hätten nur diejenigen ein Wahlrecht, welche durch ihre Mitgliedschaft in einem Rat beweisen, dass sie sich überhaupt für öffentliche Angelegenheiten interessieren und schon deshalb zu den Wenigen gehören.⁴⁷

4.2 Autorität und Teilung der Macht

Dem mit dem Namen Elite verbundenen Verdacht, es handele sich um eine oligarchische Staatsform, in der die Wenigen über die Vielen herrschen, dass sogar „Herrschaft das Grundprinzip aller Politik sei“⁴⁸, begegnet sie mit einem herrschaftsfreien Begriff von Autorität, auf welchem die *Rätepyramide* beruhen soll.⁴⁹ Autorität bedeutet Anerkennung von Hierarchie, bedeutet, dass weder Zwang und Gewalt von Oben noch Widerspruch von Unten möglich ist, ohne dass das autoritäre Verhältnis zerstört wird.⁵⁰ Das autoritäre, hierarchische Verhältnis zwischen den Ebenen der Räte-

⁴⁵ Es „ist nicht zu leugnen, dass die politischen Leidenschaften – der Mut, das Streben nach öffentlichem Glück, der Geschmack an öffentlicher Freiheit, das Streben nach Auszeichnung unabhängig von Amt, Würden und gesellschaftlicher Stellung, ja sogar von Erfolg und Ruhm – nicht gerade sehr verbreitet sind, und dies nicht nur in unserer Gesellschaft [...]; sie dürften immer und unter allen Umständen ungewöhnlich gewesen sein, und diejenigen, die sie besitzen oder besaßen, darf man ruhig als die Elite des Landes ansehen.“ (ÜdR, S. 355.)

⁴⁶ ÜdR, S. 357.

⁴⁷ „Vielleicht würde eine solche im wahrsten Sinne des Wortes ‚aristokratische‘ Staatsform dann nicht mehr zu dem Mittel der allgemeinen Wahl greifen, denn nur diejenigen, die freiwillige Mitglieder einer ‚Elementarrepublik‘ sind, hätten den Beweis dafür erbracht, dass es ihnen um anderes und vielleicht um mehr geht als um ihr privates Wohlbefinden und um ihre legitimen Privatinteressen. Nur wer an der Welt wirklich interessiert ist, sollt eine Stimme haben im Gang der Welt. Von der Politik ausgeschlossen zu sein brauchte keineswegs eine Schande zu bedeuten wie heute die Aberkennung der bürgerlichen Ehrenrechte; wenn diejenigen, die teilhaben, sich selbst selektiert haben, dann haben diejenigen, die ausgeschlossen sind, auch sich selbst ausgeschlossen.“ (ÜdR, S. 360.)

⁴⁸ ÜdR, S. 355.

⁴⁹ „Zweifellos würde diese Staatsform in voller Entfaltung wieder die uralte Gestalt der Pyramide annehmen, also die Gestalt aller Staatsformen, die wesentlich auf Autorität beruhen. Während aber in autoritären Regierungen, wie wir sie aus der Geschichte kennen, die autoritätgebende Macht von oben nach unten ‚fließt‘, würde in diesem Fall die Autorität weder oben noch unten ihre Quelle haben, sondern auf jeder Stufe der Pyramide gleichsam neu entstehen. Was immerhin die Richtung anzeigen mag, in welcher die Lösung eines der ernstesten politischen Probleme der Gegenwart, wie man nämlich nicht Freiheit und Gleichheit, sondern Gleichheit und Autorität vereinen kann, zu suchen ist.“ (ÜdR, S. 358.)

⁵⁰ „Da Autorität immer mit dem Anspruch des Gehorsams auftritt, wird sie gemeinhin für eine Form von Macht, für einen Zwang besonderer Art gehalten. Autorität jedoch schließt gerade den Gebrauch jeglichen Zwanges aus, und wo Gewalt gebraucht wird, um Gehorsam zu erzwingen, hat Autorität immer schon versagt. Andererseits ist Autori-

pyramide wird durch das auf jeder einzelnen Ebene herrschende Verhältnis von Freiheit und Gleichheit ausgeglichen, im Gegensatz zu oligarchischen Systemen steht jedem ein Raum zum politischen Handeln offen, und jeder wird Teil einer Quelle von Autorität.⁵¹ Und ebenso wenig, wie Autorität nur eine Quelle hat, ist Macht im Rätssystem auf eine Ebene beschränkt, vielmehr gibt es ein System der Teilung von Macht (das Arendt auch Gewaltenteilung nennt), bei dem Macht auf jeder Ebene entsteht, und bei dem jede höhere Ebene eine größere Konzentration von Macht darstellt, ohne dabei die unteren Ebenen zu entmachten. Es ist laut Arendt ein Irrglauben, dass geteilte Macht einen Verlust von Macht bedeute, vielmehr ist das Gegenteil der Fall: Nur durch die Existenz einer Pluralität von Machtquellen, die ihre relative Eigenständigkeit und Handlungsfähigkeit behalten, kann Macht lebendig gehalten werden und sich mehren.⁵² Die Frage, welche Entscheidungen auf welcher Ebene getroffen werden sollen, beantwortet Arendt nicht, sie deutet aber an, dass dies auf der möglichst niedrigsten Ebene geschehen sollte, wobei sie immer wieder die Gefahren der Zentralisierung und Monopolisierung betont.⁵³ Arendt orientiert sich bei diesen Überlegungen wesentlich an den Prinzipien der amerikanischen Revolution und Verfassung, es geht darum, in einem System der Machtteilung „durch die eigene Macht die Macht der anderen zu stützen, zu garantieren und gleichzeitig im Zaum zu halten“⁵⁴.

4.3 Die Soziale Frage: zum Verhältnis von Politik und Ökonomie

tät unvereinbar mit Überzeugen, welches Gleichheit voraussetzt und mit Argumenten arbeitet. Argumentieren setzt Autorität immer außer Kraft. Der egalitären Ordnung des Überzeugens steht die autoritäre Ordnung gegenüber, die ihrem Wesen nach hierarchisch ist. Will man also Autorität überhaupt definieren, so würde es sich vor allem darum handeln, sie klar sowohl gegen Zwang durch Gewalt wie gegen Überzeugen durch Argumente abzugrenzen. [...] Was beide [d.h. Befehlender und Gehorchender] gemeinsam haben, ist die Hierarchie selber, deren Legitimität beide Parteien anerkennen und die jedem von ihnen seinen von ihr vorbestimmten, unveränderbaren Platz anweist.“ (Hannah Arendt: Was ist Autorität? [1957], in: Arendt, Zwischen, S 159f.)

⁵¹ „Wenn die Mitglieder der oberen Räte dann darangingen, Abgeordnete für die nächsthöhere Stufe zu wählen, so wählten sie wieder unter gleichen, und dasselbe gilt für die Abgeordnetenwahlen bis hinauf zum Obersten Rat; ein Druck von unten oder von oben ist innerhalb dieses Systems unmöglich.“ (ÜdR, S. 358.) Die Vereinbarkeit von Gleichheit und Autorität beschreibt Anne-Marie Roviello wie folgt: „Wer Autorität hat, ist zwar nicht einer, der besser als die anderen und an deren Stelle ihr Interesse kennt, aber er wird seine Meinung am besten aus dem Streitgespräch unter den vielen anderen Meinungen herausgefiltert haben können und er wird insoweit der repräsentativste Vertreter sein, als er schlüssig und – aufgrund seiner Eigenart auch schöpferisch ausdrücken wird, worin der *Commonsense* jener Versammlung besteht, die ihn in den höheren Rat delegieren wird. Wer sich so vor seinesgleichen unterscheidet, hat Autorität *für*, *von* und nicht *über* seinesgleichen.“ (Anne-Marie Roviello: Freiheit, Gleichheit und Repräsentation, in: Daniel Ganzfried; Sebastian Hefti (Hrsg.): Hannah Arendt. Nach dem Totalitarismus, Hamburg 1997, S. 121.)

⁵² „Monopolisierung der Macht führt zur Austrocknung oder zum Versickern aller lokalen Machtquellen des Landes und damit zu einem offenbaren Machtverlust.“ (Hannah Arendt: Macht und Gewalt [1979], in: Arendt, Gegenwart, S. 207.) „Die Sache ist die, dass Gewalt zentralisiert werden kann, ja sogar muss, wenn sie wirksam sein soll, während Macht nicht zentralisiert werden kann und darf. Wenn die verschiedenen Quellen, denen sie entspringt, austrocknet sind, dann wird das gesamte Autoritätsgefüge ohnmächtig. Die Rechte der Einzelstaaten dieses Landes gehören zu den ureigensten Quellen der Macht, und sie dienen nicht nur der Durchsetzung regionaler Interessen und Vielfalt, sondern der Republik als Ganzem.“ (Hannah Arendt, Little Rock [1959], in: Arendt, Gegenwart, S. 271f.)

⁵³ Die Bedeutung, die Arendt der Autonomie der Einzelstaaten (bzw. Räteebenen oder Elementarrepubliken) zumisst, wird auch in ihrem umstrittenen Aufsatz *Little Rock* deutlich, wenn sie die von der Bundesregierung gegen einzelne Bundesstaaten durchgesetzte Aufhebung der ‚Rassentrennung‘ in Schulen kritisiert. (Vgl. insbesondere Arendt, Little Rock, S. 271ff.)

Keinesfalls – und besonders mit dieser Auffassung hebt sich Arendt von den meisten Vorstellungen von Politik und Revolution ab – ist es Aufgabe der Politik, die *Soziale Frage* zu lösen, also Armut zu beseitigen und für materiellen Wohlstand zu sorgen. Der erfolgreichen Gründung der Freiheit muss vielmehr die Befreiung von Armut und übermächtigem Naturzwang notwendig vorausgehen, denn Arendt betont nachdrücklich, „dass die Armut nicht mit politischen Mitteln besiegt werden kann, dass alle Zeugnisse vergangener Revolutionen [...] 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.“⁵⁵ Der Grund dafür ist, dass die unwiderstehliche *Naturkraft* der auf der öffentlichen Bühne erscheinenden armen Massen zuerst die Revolutionäre vom ursprünglichen Ziel einer Revolution – der Gründung der Freiheit – abbringt, und dann, da das neue Ziel – das *Glück*, verstanden als materieller Wohlstand – nicht erreicht werden kann, notwendig den Terror gegen die Massen hervorbringt.⁵⁶

Zur Frage, wie denn die Soziale Frage zu lösen sei, äußert Arendt die „sehr berechtigte Hoffnung, dass sich mit der Fortentwicklung 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“, oder nochmals kurz und eindeutig formuliert: „die Technologie, sie ganz allein, [hat die Lösung] in petto“.⁵⁷ Wichtig ist allerdings, dass die Lösung der Sozialen Frage nur die Voraussetzung der Gründung der Freiheit darstellt, letztere aber weder automatisch nach sich zieht noch mit ihr in eins fällt.⁵⁸ Und trotz der Beseitigung von Armut ändert der Bereich der Arbeit nicht den in der *Vita activa* beschriebenen Charakter, auch in einer Rätegesellschaft ist der Bereich der Ökonomie geprägt von Zwang und Notwendigkeit, was letztendlich auf biologische Zwänge zurückzuführen ist.⁵⁹ Entsprechend bietet die Ökonomie keinen Raum zum Handeln, sondern in einer Art *zentraler Planwirtschaft* wird nach (nicht näher zu diskutierenden) objektiven Kriterien ‚vernünftig‘ entschieden, berechnet, angeordnet und verwaltet.⁶⁰ Der geeignete Personentyp hierfür

⁵⁴ ÜdR, S. 200. Arendt stellt in ÜdR noch ausführliche Überlegungen verfassungstheoretischer Art und zur Bedeutung des Gründungsaktes an, auf die hier aber nicht eingegangen werden kann. (Vgl. ÜdR, S. 183-276.)

⁵⁵ RuF, S. 249.

⁵⁶ Vgl. RuF, S. 245, sowie ausführlich ÜdR, S. 73ff. Entsprechend analysiert sie auch die Abwesenheit von Massenarmut als Voraussetzung für den Erfolg der Amerikanischen Revolution, während die Französische Revolution daran scheiterte (und im Terror endete), dass sie sich der ungelösten Sozialen Frage annahm. Ihr Buch *Über die Revolution* ist über weite Teile eine vergleichende Studie dieser beiden Revolutionen. Auf die Frage, ob Arendts wie immer sehr eigene Interpretation den historischen Ereignissen gerecht wird, kann hier nicht eingegangen werden, es sei aber auf die überaus kritische Rezension von Eric Hobsbawm hingewiesen: Eric Hobsbawm: Hannah Arendt über die Revolution, in: Reif, Materialien, S. 263ff.

⁵⁷ RuF, S. 250.

⁵⁸ Vgl. Ebd. Arendt hebt auch immer wieder hervor, dass die Freiheiten in den demokratisch-kapitalistischen Ländern nicht von der „freien“ Marktwirtschaft stammen, und dass die Unterschiede zwischen zu Totalitären „kommunistischen“ Staaten im politischen System, nicht in einer anderen Wirtschaftsform zu suchen sind: „Auf keinen Fall ist auf ein wie immer geartetes Wirtschaftssystem in Sachen Freiheit Verlass.“ (ÜdR, S. 280.)

⁵⁹ Arendt beruft sich dabei auch explizit auf die Prinzipien der Polis: „Es könnte sein, dass das politische Denken der Antike, wonach alles Wirtschaftliche an das für das schiere Leben Benötigte und damit an Notwendigkeit geknüpft ist, nicht so unrecht hatte, wenn es meinte, dass das Ökonomische [...] nur unter einem Herrn und Meister gedeihen und in Gang gehalten werden kann, und gerade darum in der Polis, dem Bereich des Politischen, keine Rolle spielen dürfe. Das Prinzip der Herrschaft entspricht hier der Notwendigkeit, unter welcher menschliches Leben steht, weil es auch biologisches Leben ist.“ (U, S. 104.)

ist der Bürokrat, welcher konsequenterweise als Gegensatz zum Politiker konstruiert wird.⁶¹ Arendt grenzt ihr Rätemodell somit deutlich von dem einer Gesellschaft von Arbeiterräten (Rätekommunismus, Anarchosyndikalismus etc.) ab, was sie zusätzlich unterstreicht, indem sie sowohl die Funktionsfähigkeit einer auf Arbeiterselbstverwaltung beruhenden Produktion, als auch die politische Bedeutung der historischen Arbeiterräte, etwa während der Ungarischen Revolution, weitgehend bestreitet.⁶²

Der Raum der Freiheit – Ziel einer Revolution – ist bestimmt durch seine strikte Scheidung von Zwang und Notwendigkeit, in den Begriffen der *Vita activa* formuliert: das Handeln wird strikt vom Herstellen und Arbeiten getrennt, das Politische vom Sozialen, oder – um es mit nochmals anderen Arendtschen Begriffen zu formulieren – Öffentliches und Privates muss wieder getrennt, die übergreifende Sphäre des Gesellschaftlichen abgeschafft oder eingedämmt werden. Was nach all diesen Abgrenzungen noch bleibt, was in den Räten überhaupt verhandelt und entschieden wird, bleibt weitgehend unklar.⁶³

4.4 Öffentliches Glück

Gleich einer Schatzsucherin spürt Arendt verlorenen menschlichen *Erfahrungen* nach, und sie wird fündig in den Texten der historischen Revolutionäre: Diese machten und artikulierten die Erfahrung des *öffentlichen Glücks* und der *öffentlichen Freiheit*.⁶⁴ Das öffentliche Handeln verschafft den Revolutionären „ein Gefühl innerer Befriedigung [...], dass sie in keiner rein privaten Be-

⁶⁰ Dieses Bild ergibt sich aus der Auswertung der Textstellen, an denen Arendt auf diese Frage zu sprechen kommt. Am deutlichsten äußert sie sich, als sie in einer Diskussion zu der Problematik der Zentralisierung gefragt wird. Zuerst führt sie die bereits erwähnten Gefahren von Zentralisierung und Bürokratie an (Niemandsherrschaft, Machtlosigkeit), wogegen sie aus den ebenfalls erwähnten Gründen (Machtgewinn durch Machtteilung) für das Räteystem, also „für ein System, das sich selbst von den Graswurzeln aus aufbaut“, plädiert. Doch dieses System ist für sie unbrauchbar für den Bereich der Ökonomie, trotz aller Bedenken führt an Zentralisierung und Bürokratie kein Weg vorbei: „Die Welt, in der wir leben, muss schließlich erhalten werden. [...] Und das bedeutet jene ‚Verwaltung von Sachen‘, die für Engels eine so großartige Idee war und tatsächlich fürchterlich ist, aber dennoch eine Notwendigkeit. Und dies kann nur in einer mehr oder weniger zentralistischen Manier vor sich gehen.“ (Hannah Arendt: Gespräch mit Freunden und Kollegen in Toronto (November 1972), in: Dies.: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk, München 1996, S. 100. Im Folgenden: IwV.) Das Engelssche Bild einer Gesellschaft, in der (nach Arendtscher Lesart) alle Politik zugunsten von Verwaltung abgeschafft ist, und das ihr oft als Negativ für ihre eigene Vorstellung dient (am ausführlichsten in: Hannah Arendt: Tradition und Neuzeit [1957], in: Dies., Zwischen, S. 23ff.), unterscheidet sich von einer Rätegesellschaft also nur dadurch, dass es zusätzlich zur und strikt getrennt von der Verwaltung noch die Räte als politischen Raum gibt.

⁶¹ Die „Qualitäten des Staatsmanns oder des Politikers und die eines Verwaltungsfachmanns sind nicht nur nicht die gleichen, sie finden sich in den seltensten Fällen in demselben Menschen vereint. Der Politiker muss sich darauf verstehen, mit den Menschen umzugehen, und zwar in einem Bereich menschlicher Angelegenheiten, der im wesentlichen auf Freiheit beruht, während der Verwaltungsfachmann sich dadurch auszeichnet, dass er Dinge und Menschen in einem Bereich zu handhaben weiß, in dem alles und alle schließlich der Notwendigkeit objektiver Prozesse unterstellt sind.“ (ÜdR, S. 353.)

⁶² Für Arendt muss gar „der Wunsch der Arbeiter, die Leitung der Betriebe in die Hand zu bekommen, eher als Zeichen eines verständlichen, aber politisch unwesentlichen, wenn nicht schädlichen Drangs von Individuen verstanden werden [...], in Positionen aufzusteigen, die ihnen bis dahin nicht zugänglich waren.“ (ÜdR, S. 353.) Es sei auch eine „selbstverständliche Tatsache, dass alle solche Versuche katastrophal fehlschlügen.“ (ÜdR, S. 352.) Allerdings sieht sie die historischen Arbeiterräte als primär politische Organisationen, in welchen „gesellschaftliche und wirtschaftliche Forderungen [...] immer eine erstaunlich geringe Rolle gespielt“ (Ebd.) hätten, ohne dass die politische und die ökonomische Seite klar voneinander geschieden war. Die Tatsache, dass nach Niederschlagung der Ungarischen Revolution einzig im wirtschaftlichen Bereich Konzessionen gemacht wurden, gilt als weiterer Beleg für die politische Bedeutungslosigkeit der Arbeiterselbstverwaltung. (Vgl. U, S. 110f.)

⁶³ Die wenigen konkreten Äußerungen werden weiter unten kritisch dargestellt, wenn ihre Trennungen auf theoretische wie praktische Haltbarkeit untersucht werden.

schäftigung zu finden vermochten“, sie kamen zusammen, „weil ihnen die Debatten, die Beratungen und Beschlussfassungen Freude machten“, sie verspürten ein „Glück, das dem Handeln entspringt“. ⁶⁵ Jene menschliche Erfahrungen sind in modernen Staaten, in denen Handeln durch Verhalten und Verwalten abgelöst wurde, nicht nur unmöglich geworden, sondern werden auch von den „Verteidiger[n] des Systems“ ⁶⁶ schlicht geleugnet. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, sind Arendts Texte über die Revolution gegen solche Ideologen des Bestehenden gerichtet, geprägt von der Hoffnung, dass Menschen mehr sein können, als sie gegenwärtig sein können.

4.5. Plädoyer für die Räte

Die Stimme, die da aus Osteuropa so einfach und klar von Freiheit und Wahrheit sprach, klang wie eine endgültige Bestätigung der Unveränderbarkeit menschlichen Wesens, an dem der Nihilismus scheitern muss, weil selbst bei Fehlen jeder Unterweisung und unter dem Druck eines unablässigen ideologischen Trainings ein Streben nach Freiheit und Wahrheit aus dem menschlichen Herzen aufsteigt. ⁶⁷

Diese Zeilen, zu Ehren der blutig niedergeschlagenen Räterevolution in Ungarn (1956) geschrieben, sind nur ein Beispiel für zahlreiche andere Stellen in Arendts Texten über die Räte, in denen letztere mit anthropologisch oder ontologisch anmutenden Begriffen beschrieben werden. *Es erscheint ganz natürlich, dass Menschen sich in Räten organisieren, wenn sie die Möglichkeit haben, in Freiheit zu Handeln, und nicht davon abgehalten werden.* Immer wieder wird betont, dass eine Revolution *spontan* beginnt, dass – zur großen Überraschung aller Berufsrevolutionäre ⁶⁸ – Menschen, die frei zusammen Handeln, fast automatisch eine Rätestruktur bilden, es setzt „sich das föderative Prinzip des Zusammenschlusses und Bündnisses getrennter Einheiten aus den *Elementarbedingungen des Handelns* durch“ und „das Prinzip der Teilbarkeit von Macht und damit die Institutionen der Gewaltenteilung und der Föderation“ werden ganz von selbst entdeckt. ⁶⁹ Die Bildung eines Räteystems in Ungarn „vollzog sich blitzschnell und als sei es das natürlichste von der Welt“ – was es in Arendts Beschreibungen oft tatsächlich zu sein scheint – und was „die Revolution vorwärtstriebe, war nichts als die elementare Kraft, entsprungen aus dem Zusammenhandeln eines ganzen Volkes“. ⁷⁰ Immer wieder wird betont, dass die in jeder Revolution aufs neue gebildeten Räte sich auf keine gemeinsame Tradition oder Theorie beriefen, und doch sich untereinander erstaunlich ähnlich waren. ⁷¹

⁶⁴ „Die Geschichte der Revolution [...], die politisch den innersten Kern der Geschichte des modernen Zeitalters ausmacht, könnte in Form einer Parabel geschrieben werden: als Erzählung von einem uralten Schatz, der unter den unterschiedlichsten Umständen jäh, unerwartet zum Vorschein kommt und unter anderen mysteriösen Bedingungen wieder verschwindet, als wenn er eine Fata morgana sei.“ (Hannah Arendt: Vorwort: Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft [1961], in: Dies., Zwischen, S. 8.)

⁶⁵ ÜdR, S. 152, 173.

⁶⁶ ÜdR, S. 347.

⁶⁷ U, S. 96.

⁶⁸ Vgl. ÜdR, S. 332ff., 338.

⁶⁹ ÜdR, S. 344. (Hervorhebung J.W.) „Das Volk, dem die theoretischen Auseinandersetzungen in dieser Hinsicht natürlich unbekannt waren, hatte den Föderalismus spontan aus der Praxis gelernt“. (ÜdR, S. 316.) Vgl. auch ÜdR, S. 358.

⁷⁰ U, S. 100.

⁷¹ Vgl. ÜdR, S. 319, 327. „Wie viele Analogien man auch ausfindig machen mag, es wird nicht gelingen, den Rätegedanken in irgendeine Tradition einzuordnen. Seit 1789 haben sich in jeder Revolution spontan Räte gebildet, ohne dass irgendeiner der Beteiligten je wusste, dass es dies schon einmal gegeben hat“. (ÜdR, S. 336.) „Gerade die Abwesenheit von Kontinuität und Tradition, das Fehlen gegliederten organisierten oder organisierenden Einflusses, unter-

Neben und zusammen mit materiellen Interessen (Lösung der Sozialen Frage) und ideologisch bzw. geschichtsphilosophisch geprägten Vorstellungen über den Verlauf einer Revolution und die künftige Staatsform⁷² sind es vor allem die Parteien, welche eine erfolgreiche Gründung der Freiheit verhindern. In den revolutionären Phasen selbst repräsentierten sie den „erbarmungslos zentralisierten Staatsapparat, der unter der Vorgabe, die souveräne Nation zu verkörpern, daranging, das Volk aller Macht zu berauben. Wenn man das wollte, musste man vorerst die Machtorgane zerschlagen, welche die Revolution selbst hervorgebracht hatte“⁷³, d.h. die Räte. Den Gegensatz zwischen Parteidemokratie und Rätesystem beschreibt Arendt – theoretisch wie historisch – in äußerster Schärfe: „Das Rätesystem kann man nur verstehen, wenn man sich vergegenwärtigt, dass es genau so alt ist wie das Parteiensystem selbst, zusammen mit ihm entstand und immer wieder von ihm vernichtet worden ist. [...] Sie sind [...] ihrem Wesen nach anti-parteilich, das heißt, sie richten sich gegen eine Volksvertretung, die durch Klasseninteressen auf der einen, durch Ideologien oder Weltanschauungen auf der anderen bestimmt ist.“⁷⁴ Mit aller Deutlichkeit stellt sie sich auf die Seite des historisch stets unterlegenen Rätesystems und beschreibt besonders in solchen Passagen die bestehende Parteidemokratie als eine Form der Herrschaft der Wenigen über die Vielen, in welcher die allermeisten Menschen entmachtet und von positiver, politischer Freiheit ausgeschlossen sind.⁷⁵ Zugespitzt könnte man sagen: Sich in Räten organisieren, ist, was die Menschen *eigentlich* wollen, die Räte entsprechen den natürlichen Bedingungen des Handelns, und es ist in erster Linie das Parteiensystem mitsamt den vorgeblich revolutionären Parteien, welches die Menschen bisher von der erfolgreichen Gründung der Freiheit abgehalten hat.⁷⁶

streicht die eindrucksvolle Gleichartigkeit des Phänomens selbst.“ (ÜdR, S. 338.)

⁷² Arendt beschreibt, wie Berufsrevolutionäre wie Marx und Lenin zum einen die Räte nur als unreife Kampforgane für die später zu errichtende Diktatur des Proletariats (d.h. der Partei) betrachteten, und folglich nicht erkannten, dass die Räte selbst schon der Beginn der neuen Staatsform waren. Im Falle der Bolschewisten war dies nicht nur eine Fehleinschätzung, sondern eine tödliche Gefahr für die Räte, denn es „stellte sich heraus, dass im Ernstfall keiner der Berufsrevolutionäre daran dachte, sich im Denken und Handeln an dem Neuen und Unerwarteten zu orientieren, sondern dass sie alle blutige Unterdrückung und [...] Zwangsherrschaft gerne in Kauf nahmen, wenn es sich um das Machtmonopol der Partei handelte.“ (ÜdR, S. 331.)

⁷³ ÜdR, S. 314. Für weitere Ausführungen und Beispiele aus der französischen und russischen Revolution vgl. ÜdR, S. 303f, 314-318, 344-357 sowie U, S. 101-106. „Jedenfalls ist die Schuld der Berufsrevolutionäre und revolutionärer Parteien an den Katastrophen der Revolution in unserem Jahrhundert allenthalben groß genug und in unserem Zusammenhang ist sie die entscheidende.“ (ÜdR, 341f.)

⁷⁴ U, S. 105. „Die Räte bildeten von Anfang an eine tödliche Gefahr für das Parteiensystem überhaupt.“ (ÜdR, S. 342.)

⁷⁵ Mit dem Parteiensystem „hat sich die uralte Unterscheidung von Herrschern und Beherrschten, welche durch die Revolution ja gerade auf immer abgeschafft werden sollte, in neuer Form wieder durchgesetzt“ (ÜdR S. 305, ähnlich S. 309.) Das Parteiensystem hat „dem Volke [nicht] ermöglicht, als Volk in das öffentliche Leben zu gelangen und an öffentlichen Angelegenheiten teilzuhaben. Unverändert hat sich das alte Verhältnis zwischen einer regierenden Elite und dem Volk, zwischen den wenigen, die unter sich einen öffentlichen Raum konstituieren, und den vielen, die ihr Leben im Dunkel verbringen, erhalten.“ Wahlen sind ein Prozedur, in der die Wähler „periodisch zusammentreten, um sich ihrer eigenen Macht zu entledigen“, die „Parteien mit ihrem Monopol der Nominierung derer, die überhaupt zur Wahl gestellt werden, [sind] nicht mehr als Organe der Volksmacht anzusehen [...], sondern vielmehr als die sehr wirksamen Hilfsmittel, durch welche eben diese Macht des Volkes eingeschränkt und kontrolliert wird.“ (ÜdR, S. 304, 347.)

⁷⁶ Die revolutionären Räte erscheinen „nun seit mehr als hundert Jahren mit einer Regelmäßigkeit ohnegleichen im Aktionsfeld der Geschichte [...], wann immer das Volk für ein paar Tage oder Wochen oder Monate die Chance hat, seinem eigenen politischen Menschenverstand zu folgen, ohne von einer Partei am Gängelband geführt oder zu von einer Regierung gelenkt zu werden.“ (U, S. 102.) Sitton weißt auch darauf hin, dass die Befassung mit der Sozialen Frage sowie die Übernahme von Verwaltungsaufgaben (in Fabriken etwa) die einzigen inneren Gründe für das Scheitern der historischen Räte sind, die Arendt nennt, während sie meist mit anklagenden Worten äußere Einflüsse

Zweierlei sollte in diesem Abschnitt deutlich geworden sein: die große Sympathie Arendts für eine Rätegesellschaft sowie das deutlich distanzierte, teils geradezu idiosynkratische Verhältnis zur Parteidemokratie. Nüchtern betrachtet kommt man auch kaum umhin, festzustellen, dass ihr Plädoyer für erstere oft ebenso „unwissenschaftlich“, idealisierend, emotional ist, wie die Kritik an letzterer pauschalisierend und von theoretischen Kurzschlüssen geprägt. Allerdings ist die Entscheidung zwischen Revolution und Verteidigung der bestehenden Ordnung auch keine, die irgendwie objektiv zu begründen oder beweisen wäre. Es gibt wenig, über das sich zwei Menschen mit in dieser Frage grundsätzlich unterschiedener Perspektive verständigen können, und hat man sich erstmal wie Arendt für die Revolution entschieden, so verliert Theorie ihren (sowieso nur scheinbar) neutralen, interesselosen Charakter und wird zu einer Waffe in einem Kampf.⁷⁷

Die zentrale Stellung des Räte Modells in Arendts Theorie sei, das bisher dargestellte zusammenfassend, hier nochmals dargestellt: Die Räte dienen dem „Zerschlagen der Massengesellschaft“⁷⁸, in dem sie den Massen – die dann keine Massen im Sinne Arendts mehr wären⁷⁹ – die Möglichkeit bieten, an öffentlichen Angelegenheiten teilzunehmen. Statt Ohnmacht und Weltlosigkeit, wie im die meisten Menschen ausschließenden und nicht repräsentierenden Parteiensystem, würde in den Räten durch gemeinsames Handeln Macht und Realitätssinn – fundierte Meinung⁸⁰ – erzeugt. Die totalitäre Gefahr wäre gebannt. Der Zusammenhang mit den Begriffen der Vita activa ist offensichtlich: die Aufteilung in Räume der Freiheit, in denen die Menschen der höchsten Tätigkeit, dem Handeln, nachgehen können, und den davon abgegrenzten und nach völlig anderen Prinzipien funktionierenden Bereichen der Notwendigkeit ist die praktische Umsetzung der theoretischen Unterscheidung zwischen Handeln, Herstellen und Arbeiten.

5. Kritik: Ökonomie als *naturalisierte black box*

Wir wollen aufbauen und nicht zerstören: Es hieße die Arbeiter verachten, wollte man ihre Wünsche auf materielle Forderungen beschränken. Obwohl man uns das Wort verweigert hatte, haben wir es ergriffen; wir haben gelernt zu sprechen und dies lässt sich nicht mehr rückgängig machen.⁸¹

für ihr Scheitern verantwortlich macht. (Vgl. John F. Sitton: Hannah Arendt's Argument for Council Democracy, in: Lewis P. Hinchman; Sandra K. Hinchman (Hrsg.): Hannah Arendt. Critical Essays, New York 1994, S. 315f.)

⁷⁷ Was vielleicht eine etwas starke Formulierung ist, sich aber problemlos an den zitierten und vielen weiteren Stellen in Arendts Texten zur Räterevolution nachweisen lässt, in denen an entscheidenden Stellen plötzlich Argumentationsmuster auftauchen, die sich sonst bei ihr überhaupt nicht finden. Noch ein Beispiel: „In jedem Fall aber entspringt die angeblich so ‚realistische‘ Einschätzung des Volkes, das unfähig sei, sich selbst zu regieren, [...] dem bewussten oder unbewussten Ignorieren der Realität der Räte bzw. dem Willen, es dürfe keine demokratische Alternative zu den heutigen Parteiensystemen geben.“ (ÜdR, S. 348.) Diese ideologiekritisch-psychoanalytische Argumentation im Stile der verhassten Kritischen Theorie habe ich noch in keinem anderen Zusammenhang bei Arendt gefunden.

⁷⁸ ÜdR, S. 359, vgl. auch S. 325.

⁷⁹ Also keine atomisierten Individuen ohne gemeinsame Welt und ohne Möglichkeiten der Partizipation

⁸⁰ Meinung ist bei Arendt durchaus positiv besetzt und wird von bloßer Stimmung abgegrenzt. „Meinungen kommen nur in einem Prozess öffentlicher Diskussion zustande, sie sind das Ergebnis lebhaften Meinungs austausches, und wo es keinen Raum für einen solchen Meinungs austausch gibt, da gibt es zwar Stimmungen aller Art, Massenstimmungen [...], aber keine Meinungen.“ (ÜdR, S. 346.) Dieser Diskussionsraum ist für Arendt mit der Präsenz von Menschen, mit direkter Diskussion verbunden, weshalb sie auch den Medien kaum Aufmerksamkeit schenkt, eine Schwachstelle, die von Verteidigern der Parteidemokratie zu Recht vorgebracht werden könnte. Eine Ausnahme: „Das einzige öffentliche Organ, in dem jedenfalls in Amerika und England eine Art Meinungsvertretung statthat, ist die Presse, die man mit Recht heute oft als eine Art vierte [...] Gewalt ansieht.“ (Ebd.)

An Arendts Technikoptimismus lassen sich gleich mehrere Schwachpunkte ihrer Theorie aufzeigen. Die Vorstellung einer auf ökonomischer Ebene Krisen- und Konfliktfreien „Überflusgesellschaft“⁸², in der die Soziale Frage durch Technologie und vernünftiger Verwaltung gelöst wird, hat sich nicht nur offensichtlich nicht bewahrheitet und erscheint aus heutiger Sicht kaum verständlich, sie ignoriert auch die elementarsten Einsichten der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie – die Arendt sehr genau kannte: Der Kapitalismus stellt nach Marx das glatte Gegenteil einer vernünftig organisierten Ökonomie dar, ein von Grund auf irrationales System, bei dem materieller Wohlstand höchstens als Nebeneffekt der Selbstverwertung des Werts abfällt. Ein entscheidender Fehler ist bei Arendt, dass sie die Unterscheidung zwischen (irrationalem) Produktionsverhältnis und Produktivkräften ignoriert: es ist eben das paradoxe am Kapitalismus, dass die hervorgebrachten Mittel zur Befreiung von Naturzwang sich in ihr Gegenteil verkehren können. Technischer Fortschritt kann unter kapitalistischen Bedingungen Massenarmut und Arbeitsterror zur Folge haben, die Gesetze des Marktes sind die unwiderstehlichen Zwänge einer *Zweiten Natur*.⁸³

Betrachtet man die Zeit, in der *Vita activa* und *Über die Revolution* geschrieben wurden, so werden diese Einschätzungen besser nachvollziehbar: Sie entstanden mitten im *Goldenen Zeitalter* des Kapitalismus, der von Eric Hobsbawm packend und mit deutlicher Faszination dargestellten Zeit zwischen dem Ende des Zweiten Weltkriegs und der Mitte der 70er Jahre, einer beispiellos krisenfreien Phase, in der sich der Klassenkompromiss bestehend aus Wohlfahrtsstaat und Massenkonsum zusammen mit einer atemberaubenden Produktivkraftentwicklung scheinbar endlos weiterentwickeln konnte.⁸⁴ Entsprechend war Ansatzpunkt der Kritik auch nicht Elend und Ausbeutung, sondern die zunehmende *Verblödung* des nur noch konsumierenden und produzierenden *Animal laborans*, und es wäre auch zu prüfen, ob die Gefahren eines neuen Totalitarismus in den Hintergrund traten.

Unabhängig davon, ob dies in einer Rätegesellschaft so wäre: für die gegenwärtige Gesellschaft eine Trennung von Politik und Ökonomie zu behaupten, ist offensichtlich unsinnig. Der *Staat des Kapitals* – nicht der Kapitalisten – hat die Aufgabe, die Bedingungen zur Reproduktion und Akkumulation des Kapitals zu gewährleisten, weder kann eine kapitalistische Ökonomie ohne Staat auskommen, noch ist ein Staat unabhängig von der Ökonomie.⁸⁵ Arendt weiß dies, beschreibt es selbst als übergreifen der *Gesellschaft* auf die *Öffentlichkeit*, die *Niemandsherrschaft* ist die des *automatischen Subjekts*⁸⁶ Kapital, und doch hat sie dies in ihren Schriften über die Revolution scheinbar

⁸¹ Erklärung des „Zentralen Streikkomitees“ einer Pariser Fabrik im Mai 1968. (Politikon Band 1: Klassenkämpfe, Selbstverwaltung & Räte in Europa, Hamburg 1974, S. 126.)

⁸² „Einen eigentlichen Klassenkampf, bei dem der Interessengewinn einer Klasse stets auf Kosten einer anderen geht, gibt es nicht mehr in der Überflusgesellschaft“. (ÜdR, S. 351.)

⁸³ Um einen Begriff der *Kritischen Theorie* zu verwenden.

⁸⁴ Vgl. Eric Hobsbawm, *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, München 1998, S. 324ff. Es wäre sicher sehr interessant, die Auswirkungen des *Goldenen Zeitalters* auf die in dieser Zeit entstandenen Theorien zu untersuchen. An dieser Stelle sei nur noch auf ein weiteres Dokument verwiesen, nämlich Adornos Eröffnungsvortrag zum 16. Deutschen Soziologentag 1968, bei dem dieser einigen dialektischen Aufwand betreiben musste, um zu zeigen, dass man schon noch im Kapitalismus lebe, und dass daran auch der technische Fortschritt mit seinen positiven Auswirkungen nichts geändert hat. (Vgl. Theodor W. Adorno: *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften Band 8*, Darmstadt 1998 [1968], S. 354ff.)

⁸⁵ Ich berufe mich hier auf: Johannes Agnoli: *Der Staat des Kapitals*, Freiburg 1995, S. 21ff.

⁸⁶ Vgl. Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie Band 1*, Marx-Engels-Werke 23, Berlin (DDR) 1982, S. 169.

vergessen: die notwendige Konsequenz, dass eine Revolution eine zugleich politische und ökonomische sein muss, wird nicht gezogen.⁸⁷

Hier gilt, dass die Begriffe der *Vita activa* mehr verschleiern als erklären: da die (phänomenologisch oft durchaus treffend beschriebene) *Arbeitsgesellschaft* nicht mit der spezifischen Form erklärt wird, in der Arbeit im Kapitalismus verrichtet wird, sondern mit dem *Wesen* der Arbeit und den Veränderungen, welchen die Arbeit durch Auftauchen in der Öffentlichkeit unterliegt, gelingt es ihr nicht, Möglichkeiten von Emanzipation aufzuzeigen. Am „verzehrenden Charakter des biologischen Lebensprozesses“⁸⁸ kann man im Gegensatz zu einer Ökonomischen Ordnung nichts ändern, und es sind fast ausschließlich solche Wesensbestimmungen, Naturzwänge und biologische Metaphern, mit denen Arendt die Arbeitsgesellschaft beschreibt.⁸⁹ Eine solche *Naturkraft* kann höchstens eingedämmt, aus der Öffentlichkeit verbannt und in ihre Schranken gewiesen werden. Wenn man aber Ökonomie nicht als „naturalisierte black box“⁹⁰ begreift, dagegen die Zwänge als nur vermittelt biologische und primär gesellschaftliche beschreibt⁹¹, so lässt sich zeigen, dass Freiheit und Ökonomie heute und besonders in einer möglichen Rätegesellschaft in einem ganz anderen Verhältnis als bei Arendt stehen.

⁸⁷ Nochmals anders formuliert: Arendt erwartet, dass die Soziale Frage durch Technik gelöst wird, damit danach und *völlig unabhängig davon* eine politische Revolution stattfinden kann. Wenn aber die technisierte Ökonomie nicht die erhofften Ergebnisse hervorbringt, kann eine Revolution nicht mehr stattfinden.

⁸⁸ Va, S. 155.

⁸⁹ „Dass die Gesellschaft in Wahrheit die Form ist, in welcher der Lebensprozess selbst sich öffentlich etabliert und organisiert hat, zeigt vielleicht am deutlichsten die Tatsache, dass [...] ihr Organisationsprinzip sich aus der einzigen Tätigkeit herleitet, die dem Leben unmittelbar dient und von dem Lebensprozess unmittelbar diktiert ist.“ (Va, S. 58f.)

⁹⁰ Diesen präzisen Begriff entnehme ich: Torsten Niechoj: Drei Momente des tätigen Lebens und ihr Ort. Das Verhältnis von Politik und Ökonomie bei Hannah Arendt, in: Michael Weingarten (Hrsg.): Warum Hannah Arendt? Aufklärungsversuche linker Mißverständnisse, Bonn 2000, S. 56. Seine überzeugend belegte „Hypothese ist, dass Arendts Ökonomiebegriff von einer zum Politischen zu trennenden Ökonomiesphäre ausgeht, was Wirtschaften als quasi natürlichen Prozess erscheine lässt, der durch die Abwesenheit jedweder individuellen und gesellschaftlichen Gestaltung gekennzeichnet ist. Ökonomie ist für Arendt kaum ein sozialer Ort, sondern ein *gesellschaftlicher Appendix*, der nur als Störgröße und Ort der unfreien Mühsal behandelt wird.“ (Ebd., S. 47)

⁹¹ Wie wenig der Zwang heute tatsächlich mit natürlichen Gegebenheiten zusammenhängt, erkennt Arendt im Grunde genommen auch an: „Wir wissen bereits, ohne es und doch recht vorstellen zu können, dass die Fabriken sich in wenigen Jahren von Menschen geleert haben werden und dass die Menschheit der uralten Bande, die sie unmittelbar an die Natur ketten, ledig sein wird, der Last der Arbeit und des Jochs der Notwendigkeit.“ (Va, S. 12.) An anderer Stelle weist sie darauf hin, dass „Knappheit und Überfluss [nicht mehr] völlig naturgegebene Erscheinungen“ (RuF, S. 249.) sind. Doch ist es ihr kaum möglich, diesen Entwicklungen etwas Positives abzugewinnen. Bereits erwähnt wurde, dass sie mit ihren Begriffen nicht erklären kann, warum die vorhergesagte Schlaraffenlandgesellschaft nicht Wirklichkeit wurde. An anderer Stelle schreibt sie: „Das Problem dieser modernen Gesellschaft ist daher, wie man eine individuell begrenzte Konsumkapazität mit einer prinzipiell unbegrenzten Arbeitskapazität in Einklang setzen kann.“ (Va, S. 147.) Warum sollte das aber überhaupt ein Problem sein? Eine klare Antwort gibt Arendt nicht, präsentiert jedoch eine mögliche Lösung des „Problems“: Der „Herstellungsprozess, auch wenn er keine Konsumgüter produziert, [hat] durch die Arbeitsteilung, in der er verläuft, in der Tat den Charakter eines Arbeitsprozesses angenommen.“ (Va, S. 148.) Und so „steigert auch die Maschine nur die der Arbeit selbst inhärente Fruchtbarkeit, und er Überfluss, den die Massenfabrikation in die Welt wirft, macht die erzeugten Dinge automatisch zu Konsumgütern. Die Endlosigkeit des maschinell betriebenen Arbeitsprozesses kann durch nichts anderes garantiert werden als durch das immer wiederkehrende Konsumbedürfnis.“ (Va, S. 149.) Aber warum müssen die Maschinen endlos laufen? Warum muss etwas, das leicht produziert werden kann, automatisch zur Wegwerfware werden? „Diese Art und Weise, mit den Dingen umzugehen, ergibt sich ganz natürlich aus der Weise, in der sie produziert werden. Denn das eigentliche Kennzeichen der modernen Wirtschaft ist nicht so sehr die Warenproduktion wie die Umwandlung der Werkstätigkeit in Arbeit. Weil die Gegenstände durch Arbeit erzeugt und also zu Arbeitsprodukten geworden sind, werden sie nicht mehr in Gebrauch genommen, sondern verzehrt und verbraucht.“ (Va, S. 147f.) Diese Beispiele ließen sich noch fortsetzen, aber das Ergebnis wäre doch das Gleiche: Gesellschaftstheoretischen Überlegungen („Warenproduktion“) wird eine Absage erteilt, es ist so, wie es ist, weil es „ganz natürlich“ ist.

5.1 Freiheit und Ökonomie

Zuerst einige kurze Bemerkungen zu Arendts wenig verlockender Beschreibung der Arbeitsrealität in einer Rätegesellschaft: Natürlich ist die Vorstellung, dass nach einer Revolution die Despotie der Fabrik erhalten bleiben sollte, kaum überzeugend. Wer will schon einen möglicherweise beträchtlichen Teil seines Lebens unter der streng hierarchischen Leitung eines *Herrn und Meisters* verbringen? Warum sollten die Arbeitenden nicht auch diesen Bereich mitgestalten, in Betriebsversammlungen oder Arbeiterräten über die möglichst angenehme und effektive Organisation beraten? Neben der Bereits kritisierten Wesensbestimmung der Arbeit gibt Arendt als Grund nur an, die bisherigen Erfahrungen mit Arbeiterselbstverwaltung seien katastrophal gewesen. Dem kann entgegengehalten werden, dass die völlig verkrusteten und ineffektiven zentralisierten Planwirtschaften des Realsozialismus⁹² mindestens genauso gut als Beispiel dienen könnten, wohingegen heute viele Betriebe erfolgreich auf Teamarbeit und relative Autonomie von Arbeitsbereichen setzen.⁹³ Viel grundsätzlicher gegen Arendts Zwei-Sphären-Gesellschaft ist aber einzuwenden, dass „demokratische“ Forderungen wie die nach Abschaffung von Herrschaft und nach der Möglichkeit, über die Belange des eigenen Lebens mitzubestimmen, *prinzipieller* und somit auch *universeller* Natur sind, d.h. sich eben nicht auf einen kleinen eingegrenzten Bereich beschränken lassen, und nur wo unbedingt nötig, d.h. aus konkreten, sachlichen Gründen außer Kraft gesetzt sein dürfen.

Auch die historischen Räte nimmt Arendt nur durch ihr Raster der *Vita activa* wahr, was zu Fehleinschätzungen insbesondere gegenüber den Arbeiterräten führt: Es gab keine Trennung von eigentlich politischen Räten und unwichtigen Arbeiterräten, sondern die notwendige Einheit von Revolution im Bereich der Ökonomie und der Politik war auch historisch gegeben. So beruft sich Arendt zwar des Öfteren auf Oskar Anweilers Studie über die russische Rätebewegung, ignoriert dabei aber zentrale Aussagen wie die Folgende:

„Die russische Rätebewegung hatte eine politische und eine ökonomische Seite, die beide eng zusammenhängen. Der Tendenz einer ans Anarchische grenzenden politischen Freiheit entsprach die der wirtschaftlichen Gleichheit. Die Selbstverwaltung der Fabriken durch gewählte Betriebsräte und die bäuerliche Genossenschaft sind die organisatorischen Formen einer wirtschaftlichen Demokratie, die in einer dezentralisierten Ordnung autonomer Kommunen ihren politischen Rahmen findet.“⁹⁴

Auch in Revolutionen, auf die sie sich positiv bezieht, spielten soziale Interessen sowie die Idee einer wie auch immer gerechten Ökonomie von Beginn an eine bedeutende Rolle.⁹⁵ Was allerdings

⁹² Die Arendt im Übrigen auch explizit gegen die Arbeiterräte stark macht: „Die Arbeiterräte haben in der Tat ein Element des freien Handelns in die Fabriken gebracht, das innerhalb der notwendigen Gegebenheiten der Produktionsprozesse nur Chaos stiften konnte. [...] Wenn es andererseits der bolschewistischen und anderen Parteidiktaturen [...] halbwegs gelungen ist, den Produktionsprozess aufrechtzuerhalten und vorwärtszutreiben, so gerade wegen ihrer oligarchischen und autokratischen Struktur“ (ÜdR, S. 354.)

⁹³ Letztendlich könnte man hier die gleichen Argumente vorbringen, mit denen Arendt den Erhalt von vielen verschiedenen Machtquellen als effektiver gegenüber einer Zentralisation darstellt.

⁹⁴ Oskar Anweiler: *Die Rätebewegung in Russland 1905-1921*, Leiden 1958, S. 320.

⁹⁵ Für historische Belege siehe Sitton, *Council Democracy*, S. 321ff. Auch Sitton kommt zu dem Schluss, dass die Fehldeutungen nicht zufällig sind, sondern mit Arendts theoretischen Grundannahmen zusammenhängen: “The point here is not that Arendt fails to weigh political and economic demands properly in the Hungarian revolution or the Paris Commune of 1871. The problem is her very attempt to distinguish these two aspects in modern revolutions.

nicht heißt, dass eine Revolution ohne eine gewisse ökonomische Basis scheitern und im Terror (etwa von Entwicklungsdiktaturen) enden kann, oder dass Hungerrevolten mit ihren unmittelbaren Ansprüchen nicht mit einem Mangel an politischen Perspektiven behaftet sind, hier sind Arendts Einwände in der Tat sehr ernst zu nehmen.

Wenn gesagt wurde, dass Ökonomie und Freiheit nicht unvereinbar sind, so beinhaltet dies nicht nur die Möglichkeit von Freiheit am Arbeitsplatz und die mögliche Bedeutung sozialer Konflikte für eine Revolution, sondern auch, dass die ungeheuren technischen Mittel die Bewältigung der Lebensnotwendigkeit bei weitem übersteigen und damit die Möglichkeit eröffnen, frei darüber zu entscheiden, was man machen möchte, um sogleich die Frage aufzuwerfen, was man besser nicht machen sollte, obwohl man es könnte.⁹⁶ Arendt entwickelt ihre Abneigung gegen den Bereich der Ökonomie mit Blick auf die kapitalistische Gesellschaft, in der ja tatsächlich „der Produktionsprozess die Menschen, der Mensch noch nicht den Produktionsprozess bemeistert“⁹⁷, sieht aber nicht die großartigen Möglichkeiten, die Marx hier mit der Formulierung „noch nicht“ einklagt und in Aussicht stellt: Die Produktion tatsächlich nach vernünftigen Kriterien zu meistern, die dann allerdings erst formuliert werden müssten, die blinden Kräfte des Marktes durch bewusste Entscheidung zu ersetzen.⁹⁸

5.2 Entscheidungsprozesse: Diskutieren oder Ausrechnen?

In einer Diskussion wurde Arendt einmal von ihrer Freundin Mary McCarthy gefragt: „Was eigentlich soll jemand auf der öffentlichen Bühne, im öffentlichen Raum noch tun, wenn er sich nicht mit dem Sozialen befasst? Soll heißen: Was bleibt da noch? [...] Reden können nicht einfach Reden sein. Sie müssen Reden über etwas sein.“⁹⁹

Zuerst gibt Arendt zu, dass sie sich „diese Frage selbst stelle“, um dann die politischen Fragen (oder Fragen öffentlichen Interesses) als höchst unterschiedliche, jedoch in der jeweiligen historischen Situation sich offensichtlich von allein ergebende zu beschreiben, als „Konflikte“, über die nicht nach bekannten, objektiven Kriterien entschieden werden kann.¹⁰⁰ Dazu aufgefordert, ein Beispiel für ein soziales Problem zu benennen, das nicht gleichzeitig ein politisches sei, wählt

It is this distinction that goes to the heart of Arendt's misconception of council democracy. Hannah Arendt does not understand the significance of the fact that most of the examples of council democracy she utilized were attempts at socialist revolutions. Socialism is the destruction of the exclusive categories economic and political by the recognition that the economy is a political system. The key insight of Karl Marx is that economic relations are *social* relations, relations of domination and decisions that must be subject to political judgment.” (Ebd., S. 322f.) Und auch Benhabib, die Arendt wo immer möglich versucht zu retten und umzudeuten, ist an diesem Punkt eindeutig: „Arendt Versuch, auf dem Wege einer ontologischen Abgrenzung zwischen Freiheit und Notwendigkeit das Politische vom Ökonomischen zu trennen, ist [...] zwecklos und unplausibel. Das Reich der Notwendigkeit ist ganz und gar von Machtverhältnissen durchdrungen: Macht über die Verteilung von Arbeit, von Ressourcen, über Autorität usw. Es gibt keine neutrale und unpolitische Organisation des Ökonomischen, alle Ökonomie ist politische Ökonomie.“ (Seyla Benhabib: Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne, Hamburg 1998, S. 251f.)

⁹⁶ Es seien nur die Stichworte Nuklear-, Bio- und Gentechnik genannt. Diese Technologien sind natürlich auch heute stark umstritten, aber im Zweifelsfall wird sich das Profitinteresse doch immer gegen Ethikkommissionen, Protestbewegungen und Zeitungsfeuilletons durchsetzen.

⁹⁷ Marx, Kapital, S. 95.

⁹⁸ Wie wenig dies heute möglich ist, ist ja Gegenstand der allgegenwärtigen „Globalisierungskritik“ und könnte z.B. mit den weitgehend gescheiterten Versuchen belegt werden, ökologische Standards durchzusetzen.

⁹⁹ IwV, S. 87f.

Arendt den Wohnungsbau, um damit ihre Unterscheidung von Politischem und Unpolitischem zu präzisieren, was ihr aber offensichtlich nicht gelingt: statt klar einzuordnen zu sein, wie es Arendt meist suggeriert, hat nun plötzlich jede Frage ein „Doppelgesicht“, hat jede (z.B. soziale) Frage auch eine politische, strittige Dimension, die allerdings wiederum klar von einer unpolitischen zu trennen ist. Dass jeder Mensch eine „anständige“ Wohnung haben sollte, gehört für sie zur unpolitischen Seite, ebenso wie die dazu nötige „errechenbare“ Wohnfläche.¹⁰¹ Aber wie sollte denn eine solche Rechnung aussehen, und was wäre zu tun, wenn jemand den ihm von Experten berechneten Wohnraum nun einfach nicht anständig genug finden will? Berechenbar ist, wie dick die Wände sein müssen, damit die Wohnung nicht einstürzt, aber gewiss nicht, was ein „anständiges“ Leben ist. Allgemein formuliert: die Bereiche des Sozialen, der Ökonomie, der Produktion sind voll von politischen Fragen ersten Ranges, von Fragen, deren Antworten sich nicht berechnen lassen, sondern nur ein Kompromiss aus verschiedenen Interessen sein können: Ist Produktivität wichtiger als Ökologie, wiegt der Nutzen einer Technologie mehr als ihre Gefahren? Wie lassen sich individuelle Ansprüche mit allgemeinen Vereinbaren? Wie man solche widerstrebenden Faktoren gegeneinander gewichtet, ist nicht auszurechnen, die politische Aufgabe wäre, hier so etwas wie Leitlinien, Präferenzen, Schwerpunkte oder allgemeine Vorgaben zu vereinbaren. Erst mit diesen Leitlinien, die je nach Stufe in der Rätehierarchie allgemeiner oder konkreter ausfallen können, hätten dann auch Experten Kriterien, mit denen sie so etwas wie rechnen könnten.

Zusammengefasst ist die Unterscheidung Politisch/Diskussionswürdig und Unpolitisch/Berechenbar/Sozial/Ökonomisch *falsch*, wenn sie historisch auf die Rätebewegung (und viele andere Phänomene) angewandt wird, praktisch *unhaltbar*, wenn man sie auf eine mögliche Rätegesellschaft anwendet und *banal*, wenn man sie allzu sehr aufweicht.¹⁰²

¹⁰⁰ „Das Leben ändert sich dauernd, und dauernd sind Dinge da, die dazu auffordern, dass über sie gesprochen wird. [...] Was das im jeweiligen historischen Augenblick für Sachen sind, ist wahrscheinlich äußerst verschieden. [...] Es wird immer Konflikte geben.“ (IwV, S. 88f.) Später wird Arendt gefragt, ob sich „das Soziale vom Politischen heute widerspruchsfrei loslösen oder trennen“ lasse, worauf sie antwortet: „Ich denke, das geht. Es gibt Dinge, bei denen man die richtigen Maßnahmen errechnen kann. Diese Dinge können wirklich verwaltungsmäßig erledigt werden und sind dann nicht mehr Gegenstand öffentlicher Debatten. Die öffentliche Debatte kann nur Dinge behandeln, die wir – wenn wir es negativ formulieren wollen – nicht mit Sicherheit errechnen können.“ (S. 89.) „Dinge, die wirklich errechnet werden können [...], [sind] im allgemeinen soziale Dinge. Dass sie als solche Gegenstand von Debatten sein sollten, scheint mir fauler Zauber zu sein – und eine Plage.“ (S. 90.)

¹⁰¹ „Das soziale Problem besteht zweifellos in angemessenen Wohnmöglichkeiten. Aber die Frage, ob solch angemessene Wohnmöglichkeiten im Zeichen der Integration stehen sollten oder nicht, ist mit Sicherheit eine politische Frage. Jede solche Frage hat zwei Gesichter. Und das eine sollte nicht diskutiert werden – sollte keine Diskussion darüber geben, dass jedem eine anständige Wohnung gebührt. [...] Ich denke, dieses Beispiel hilft, dies Doppelgesicht, das ich ganz konkret gemeint habe, zu zeigen. [...] Wenn es darum geht, wie viele Quadratmeter jedes menschliche Wesen braucht, um atmen und ein anständiges Leben leben zu können, so ist das etwas, was man wirklich errechnen kann.“ (IwV, S. 91.)

¹⁰² Natürlich gibt es strittige und berechenbare Fragen, aber diese kaum verallgemeinerbare Unterscheidung fällt keinesfalls mit den klaren Trennungen in Arendts Texten zusammen. Benhabib unternimmt einen aufwändigen Versuch, die Unterscheidung politisch/unpolitisch zwar als eine von „Institutionen“ oder von „Inhalten“ als nicht tragfähig zu verwerfen, um sie dann als eine von „Einstellungen“ zu retten: „Die Betätigung in der öffentlich-politischen Sphäre beinhaltet die Umformung der parteiischen und beschränkten Perspektive [...] zu einer erweiterten Denkungsart. Was öffentlich-politisch ist, muss sich verteidigen lassen, indem man in der Öffentlichkeit Gründe vorbringt, indem Gesichtspunkte anderer erwogen werden, und muss den Versuch darstellen, die Diktate des Eigeninteresses in ein gemeinsames Ziel der Allgemeinheit umzuwandeln.“ (Benhabib, Arendt, S. 249, vgl. auch S. 222-225.) Ich halte es allerdings für sinnvoller, offensichtliche Schwächen einer Theorie nicht so lange umzuinterpretieren, biss es „passt“, sondern sich zu Fragen, ob sie nicht als Hinweis auf tiefer liegende Ursachen dienen können, in diesem Fall also zu Fragen, ob die Unterscheidungen und Lokalisierungen der *Vita activa* praktisch angewandt nicht

Eine These zur Erklärung für Arendts beharren auf dieser Unterscheidung, der hier aber nicht weiter nachgegangen werden kann, wäre, dass die Kategorie des Handelns aus der *Vita activa*, mit der Politik und Räte in enger Beziehung stehen, bei Arendt zu *überladen* ist, mit Überlegungen und vor allem auch Erwartungen verbunden, die zwar hoch interessant sein mögen, aber sich praktisch bei der Frage, wie eine Gesellschaft funktioniert oder funktionieren könnte, nicht bewähren. Mit Blick auf die grundlegende Arendtsche Herangehensweise, scharfe Unterscheidungen zu treffen, kann man ganz allgemein sagen, dass manche Unterscheidungen sich bewähren, manche, obwohl sie in letzter Konsequenz nicht haltbar sind, dennoch Erkenntnisse ermöglichen, und manche letztlich mehr verdecken als enthüllen.¹⁰³

5.3 Herrschaftsfreiheit oder Elitenherrschaft?

Der bei Arendt stets im Raum schwebende Vorwurf, ihre Theorie sei *elitär*, verlangt meines Erachtens eine sehr genaue und vielschichtige Untersuchung, an deren Ende ein solch pauschales Urteil weder gefällt noch völlig zurückgewiesen werden könnte. Grundsätzlich halte ich den Wunsch, Institutionen zu schaffen, in denen sich persönliche Qualitäten statt bürokratischem Eifer und ideologischer Anpasstheit bewähren, für richtig und im Interesse aller, und wenn dabei der verpönte Begriff der Elite gebraucht wird, zeugt das nur von intellektueller Redlichkeit.

Elitäre Momente im negativen Sinne sind bereits in der Beschreibung und Hierarchie der *Vita activa* zu finden: Arendt übernimmt weitgehend unkritisch die Erfahrungen und Sichtweisen der herrschenden Klassen¹⁰⁴, Ausgangspunkt ihrer Kritik ist weniger die Abschaffung des Elends der Vielen, als vielmehr die Verallgemeinerung des Glücks der Wenigen, meines Erachtens jedoch ohne zu bedenken, dass auch dieses – äußerst vage formuliert – beschränkt und deformiert, also nicht auf eine tatsächlich herrschaftsfreie Gesellschaft übertragbar ist. Was hier aber nur als These angedeutet und nicht in der nötigen Ausführlichkeit untersucht werden kann.

Behandelt werden muss allerdings eine mit der Abschaffung des Allgemeinen Wahlrechts verbundene Problematik: Man muss nämlich nicht nur an den Öffentlichen Angelegenheiten teilnehmen *wollen*, wie Arendt schreibt, sondern dies auch praktisch, nicht nur formal, *können*. Ausgeschlossen wären beispielsweise kranke oder altersschwache Menschen, sowie alle, die aus sonstigen Gründen nicht die nötige Zeit und Mobilität aufbringen können.¹⁰⁵ Und das wäre in einem reinen Rätssystem, in dem nur in den Räten entschieden wird, auch gar nicht anders möglich, eine Stim-

notwendigerweise zu offensichtlich unhaltbaren Ergebnissen führen. (Siehe dazu auch weiter unten.)

¹⁰³ Zurecht kann an dieser Arbeit bemängelt werden, dass die meisten der Arendtschen Begriffe hier nicht in ihrer vollen Tiefe dargestellt werden, dass sie gar zu unphilosophisch sei, doch kann dem mit einer Bemerkung Arendts über Marx entgegnet werden, wonach „fundamentale und flagrante Widersprüche [...] in den Schriften großer Autoren [oft] in den Mittelpunkt ihres Werkes“ führen (Va, S. 123.), und solche ganz offensichtlichen Schwächen (wenn auch nicht direkt Widersprüche) können bei Arendts Rätetheorie aufgezeigt werden. Die Rückverfolgung auf ihre theoretischen Grundlagen wurde zwar nur Ansatzweise geleistet, aber gezeigt werden konnte, dass Arendts Rätetheorie aufs engste mit ihren Hauptwerken verbunden ist, so dass die Darstellungen dieser Arbeit als gute Ausgangsbasis für weitere, detailliertere und wohl auch überwiegend kritische Expeditionen zum theoretischen Kern von Arendts Werk dienen können.

¹⁰⁴ In der Polis wurde beispielsweise Sklaven und anderen nicht der Polis zugehörigen die Qualitäten des Menschseins abgesprochen, ihr Leben in den düstersten Farben gezeichnet. Arendt scheint sich diesen Sichtweisen im Großen und Ganzen anzuschließen, während das Schicksal der Sklaven und anderer Gruppen, welche die materielle Grundlage für das „Öffentliche Glück“ der Wenigen schufen, bemerkenswert leidenschaftslos und nur selten in kritischer Perspektive geschildert wird. (Vgl. Va, S. 41f., 48.)

me kann nur haben, wer auch dabei ist.¹⁰⁶ Bei weiterer Überlegung zeigen sich immer größere Probleme: Der Vorteil gegenüber einem Parteiensystem, die Möglichkeit direkter Teilnahme, gilt nämlich nur für die unterste Räteebene und verkehrt sich mit jeder höheren Ebene zunehmend in sein Gegenteil. Schon der Einfluss auf die nächsthöhere Ebene ist nur noch indirekt möglich (durch Abwahl des Vertreters), es sei denn, man wird selbst gewählt. Letzteres ist aber *formal* nur einem (oder wenigen) möglich, und *praktisch* ab einer gewissen Ebene nur noch „Berufspolitikern“. Denn auf hoher Ebene kann nur noch mitbestimmen, wer gewählt wurde *und* bereit ist, andere Aktivitäten weitgehend zurückzustellen, den Wohnort zu wechseln usw.¹⁰⁷ Alle anderen haben auf Politik im mehr als lokalen, gar globalen Maßstab keine Einflussmöglichkeit mehr: Je grundsätzlicher die Entscheidungen und je mehr Menschen davon betroffen wären, desto weniger Menschen könnten mitentscheiden: Diese *Elitenherrschaft* wird auch dadurch nicht akzeptabel, dass es sich bei den wenigen um die „Hervorragendsten“ handelt.¹⁰⁸ Diese Probleme sind offensichtlich unvermeidlich, sobald ein Räteystem eine gewisse Größe überschreitet¹⁰⁹, und etwas anderes als ein *letztlich* die ganze Menschheit umfassender politischer Zusammenschluss kann heute weniger denn je Ziel einer Revolution sein.¹¹⁰

Ein reines Räteystem scheint mir somit, so es denn überhaupt praktisch durchführbar wäre, nicht wünschenswert, eine Mischung mit plebiszitären, allgemeindemokratischen Entscheidungsformen unvermeidlich. Besonders strittige oder bedeutende Entscheidungen könnten beispielsweise durch „Volksentscheid“ oder auch nur durch Abstimmung auf breiter, unterer Räteebene gefällt werden. Dass mit dem Ende einer unter dem Bann des ökonomischen Zwanges stehenden Massengesellschaft auch die Gefahr totalitärer Bewegungen und wahnhafter Massenstimmungen schwindet, ist die Hoffnung, ohne die an Revolution nicht zu denken ist. Vielleicht müsste man dazu anerkennen, dass sich fundierte Meinung auch außerhalb von Diskussionen mit direkter persönlicher Beteiligung bilden kann, durch Debatten in Zeitungen oder anderen Medien. Das Internet (oder was sich

¹⁰⁵ Hier zeigt sich noch einmal, wie sehr ein solches System auf eine starke „soziale“ oder „ökonomische“ Basis angewiesen wäre: Um möglichst allen die Teilnahme an der Politik zu ermöglichen, müssten alle genügend „Freizeit“ haben, Eltern müssten Kindertagesstätten zur Verfügung stehen usw.

¹⁰⁶ Die Abschaffung des allgemeinen Wahlrechts ist folglich keine besonders skandalöse oder elitäre Idee Arendts, sondern mit einem Räteystem notwendig verbunden. Allgemein ist nur das Recht, im untersten Rat mitzuwirken.

¹⁰⁷ Es bildet sich demnach keineswegs nur eine Elite der Urteils- und Überzeugungskraft, sondern es kommt noch als immer wichtigeres Kriterium die Bereitschaft hinzu, Politik als Beruf auszuüben. Was passiert z.B., wenn das brillianteste Mitglied eines Rates nicht bereit oder in der Lage ist, den Aufwand der höheren Ebene zu bewältigen?

¹⁰⁸ Die Unterteilung in Herrscher und Beherrschte, wie sie Arendt am Parteiensystem kritisiert, könnte somit im verstärkten Maße wiederkehren. Und wenn sie der mangelnden Beteiligungsmöglichkeit im Parteiensystem die Schuld für „Lethargie und das wachsende Desinteresse des Volkes an öffentlichen Angelegenheiten“ (ÜdR, S. 306.) zuschreibt, so könnte in einem reinen Räteystem noch lokale Borniertheit hinzukommen.

¹⁰⁹ Die Polis war kein Staat, sondern ein Stadtrat. Arendt äußert sich gelegentlich skeptisch zu dem Problem der Größe, wobei sie auch klar macht, dass sie einer Anpassung des „reinen“ Räteystems keinesfalls dogmatisch-ablehnend gegenübersteht: „So wissen wir nicht, ob dies System den Anforderungen moderner Politik auf die Dauer sich gewachsen zeigen würde, welcher Korrekturen es bedürfen mag, wie groß seine Tragfähigkeit als ein politischer Körper ist und ob die Räte Demokratie und das ihr zugrunde liegende Wahl- und Auswahlprinzip geeignet sein würden, auch in Ländern mit großen Bevölkerungszahlen die repräsentative Demokratie zu ersetzen. Politische Erfahrung kann durch keine theoretischen Überlegungen ersetzt werden, aber für das System, d.h. für seine Tragfähigkeit, spricht doch ein wenig mehr als seine unbezweifelbare Popularität. Immerhin ist es einmal in Russland ausprobiert worden, also einem der modernen Großstaaten, und es ist nicht in sich zusammengebrochen, sondern musste mit Waffengewalt aus der Welt geschafft werden.“ (U, S. 109.)

¹¹⁰ Arendt beschreibt dazu das „universale“ Pathos der Amerikanischen und Französischen Revolution und betont bei der Beschreibung des amerikanischen föderalen Systems seine unbegrenzte Erweiterbarkeit. (Vgl. ÜdR, S. 218.)

einmal daraus entwickeln wird) könnte ganz neue Möglichkeiten der Kommunikation, Meinungsbildung und auch Entscheidungsfindung eröffnen, es könnten ganz neue „virtuelle“ und für jeden erreichbare öffentliche Räume entstehen. Vielleicht kann Technologie nicht nur die Soziale Frage lösen helfen, sondern auch viele der eben skizzierten praktischen Probleme entschärfen.

Man könnte sich des Weiteren noch Seitenlang darüber auslassen, warum eine Räterepublik, wie Arendt sie umreißt, überhaupt nicht funktionieren kann.¹¹¹ Fraglos sind viele ihrer Vorstellungen höchst problematisch, letztlich sogar herrschaftsaffirmativ. Doch solche Mängel in der Theorie als Einwand gegen revolutionäre Praxis ernsthaft vorzubringen, würde bedeuten, sich wie Deutsche zu verhalten, die nach einem berühmten Bonmot Stalins¹¹² nie eine Revolution zustande bringen werden, da sie dazu verbotenerweise den Rasen betreten müssten: Eine Revolution setzt das Vertrauen voraus, dass es anders werden kann, dass Lösungen spontan aus der Praxis gefunden werden, die man heute nicht voraussehen kann, obgleich in der revolutionäre Praxis der Vergangenheit schon etwas zum Vorschein kam, dem nachzuspüren Aufgabe des Revolutionärs in dürftigen Zeiten ist. Und in diesem Sinne war Hannah Arendt eine wahrhafte Revolutionärin.

¹¹¹ Was soll z.B. passieren, wenn ein gewählter Vertreter einer unteren Räteebene nochmals in eine höhere Ebene gewählt wird, während ihm gleichzeitig das Vertrauen von unten entzogen wird? Und neben solchen Problemen im Detail ist es auch fraglich, ob sich die grundlegenden Prinzipien so rein in den Räten verwirklichen lassen könnten: Das Kandidaten tatsächlich nur nach rein persönlichen Qualitäten gewählt würden, und dass keinerlei Druck von oben oder unten möglich wäre, ist kaum wahrscheinlich. Eher wäre es so, dass in den Räten Kandidaten auch aufgrund ihrer Stellung zu aktuellen Streitfragen gewählt würden, und falls sie dann in einer höheren Räteebene entgegen den Überzeugungen der unteren Ebene handeln, eben auch abgewählt werden könnten, womit also sehr wohl ein gewisser Druck von unten gegeben wäre. Die Praxis läge wahrscheinlich irgendwo zwischen einem freien und einem imperativen Mandat.

¹¹² Der selbst natürlich ein massenmörderischer Konterrevolutionär par excellence war.