

Zeitschrift: Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik
Herausgeber: Widerspruch
Band: 38 (2019)
Heft: 73

Artikel: Hannah Arendt: Die Freiheit, frei zu sein : eine Kritik
Autor: Marti-Brander, Urs
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-847006>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 15.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Hannah Arendt: Die Freiheit, frei zu sein

Eine Kritik

In einer Zeit, in der Demagogen, Diktatoren und «illiberale» Demokraten rund um den Planeten das Zepter übernehmen, spüren zweifellos zahllose Menschen die Sehnsucht nach der «Freiheit, frei zu sein» – einmal angenommen, sie können sich unter dem Begriff überhaupt etwas vorstellen. Ob die Lektüre von Hannah Arendts gleichnamigem Essay ihnen von Nutzen ist, mag bezweifelt werden. Arendt gehört unbestreitbar zu den wichtigsten politischen Denkerinnen der Gegenwart. Es tut der Bedeutung ihres Werks keinen Abbruch, wenn man nicht sämtliche ihrer Argumente fraglos akzeptiert. Befremdlich ist hingegen eine Publikationspolitik, die von einem wohlfeilen intellektuellen Minimalismus profitieren will und die rhetorische Form der inhaltlichen Auseinandersetzung vorzieht. Dass Arendts kurzer Essay eines Tages zum philosophischen Bestseller hochgejubelt werden würde, hätte sie selbst wohl eher belustigt. 1963 ist ihr Buch *On Revolution* erschienen, der jetzt vorliegende Essay *Die Freiheit, frei zu sein* nimmt in aller Kürze einige Themen daraus nochmals auf. Wer den Essay liest, ohne mit dem umfangreichen Werk von Arendt vertraut zu sein, wird daraus kaum klug werden. Das Nachwort hilft nicht weiter, der Autor Thomas Meyer erspart sich die Mühe zu fragen, was mit der seltsamen Verdoppelung gemeint sein könnte: Wie lässt sich die Formulierung «Freiheit, frei zu sein» verstehen?

Freiheit und das Recht, Rechte zu haben

Um Arendts Idee der Freiheit verstehen und beurteilen zu können, ist es hilfreich, die wichtigsten Schriften kurz zu resümieren. 1951 erscheint *The Origins of Totalitarianism*. Arendt will «unterhalb der Oberfläche der europäischen Geschichte» nach Elementen suchen, die zum Verständnis der verhängnisvollen Geschichte von Nationalismus, Totalitarismus, Krieg und Antisemitismus beitragen. Zwei Arten von Nationalismus sind zu unterscheiden: Zum einen der Nationalstaat, der den Rahmen darstellt, in dem die moderne Republik hat entstehen können. Ihm entspricht das republikanische Ideal der Französischen Revolution, wonach die Nation auf den Menschenrechten und der Gleichheit der

männlichen Bürger beruht. Zum anderen die Republik, verstanden als Rechtsgemeinschaft, die den gesetzlichen Schutz aller EinwohnerInnen des Territoriums ohne Rücksicht auf ihre nationale Zugehörigkeit garantiert. Sie ist in der Neuzeit die wichtigste Institution, die Freiheit garantiert. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird sie in Westeuropa zunehmend korrumpiert, während gleichzeitig ein neuer, völkischer Nationalismus entsteht, der die Idee der Rechtsgemeinschaft durch jene der Herkunftsgemeinschaft ersetzt.

Spricht Arendt von der Korruption der Staaten, wird deutlich, wie stark sie in frühen Jahren vom Marxismus¹ und namentlich von Rosa Luxemburg beeinflusst gewesen ist. Die Ursachen der Korruption sieht sie im Imperialismus der europäischen Staaten und in der Unterwerfung der Politik unter die Gesetze der kapitalistischen Ökonomie. Akkumulation und Expansion stehen für Prozesse, die keine Grenzen respektieren: und daher Politik gefährden. Die politische Macht stelle sich in den Dienst der Profitmaximierung und ermögliche mittels imperialistischer Strategien die Perpetuierung der Kapitalakkumulation. Die Bourgeoisie sehe in den staatlichen Institutionen die blosse Fassade für ihre Privatinteressen und bereite derart der totalen Herrschaft den Weg. Unter Totalitarismus versteht Arendt, anders als die meisten PolitologInnen, die Herrschaft einer Klasse, für welche die Politik lediglich ein Instrument zur Förderung ihrer privaten Interessen ist. Wenn der Nationalstaat in seiner Funktion als Hort der Freiheit im 20. Jahrhundert versagt hat, worauf kann sich die Hoffnung auf Freiheit dann gründen? Arendts Antwort auf die Frage ist nicht eindeutig. Das zentrale Thema der *Origins* ist nicht Freiheit, sondern Politik als Praxis, die von der totalitären Herrschaft vernichtet wird. Nur eine Politik als öffentliche Angelegenheit könne Freiheit garantieren – doch welche Freiheit?

In der Nachkriegszeit gewinnt die Idee der Menschenrechte an Bedeutung. Arendt war skeptisch gegenüber der Auffassung, diese könnten zuverlässigen Schutz bieten. Seit den Revolutionen in Nordamerika und Frankreich wurden Menschenrechte als Grundlage jeden Rechts verstanden, konnten aber nur beansprucht werden, wenn sie durch den Staat verbürgt wurden. Als Folge der beiden Weltkriege wurden zahllose Menschen in die Flucht getrieben oder hatten ihre Staatszugehörigkeit verloren. Weltweit war keine politische Autorität fähig oder bereit, Rechte von Menschen zu schützen, die ihre Staatsbürgerrechte in keiner politischen Gemeinschaft wahrnehmen konnten. Unveräusserliche Menschenrechte, die nicht von einem besonderen politischen Status abhängig sind, gibt es offenbar nur in der Theorie. Flüchtlinge und Staatenlose waren faktisch rechtlos. Für Arendt stellte sich die Frage, welches Recht so elementar ist, dass sein Verlust absolute Rechtlosigkeit bewirkt. Sie bezeichnete es als Recht auf Heimat im Sinne der Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft und Teilnahme an deren Gestaltung. Ohne den Schutz solcher Partizipationsrechte verlieren Menschen den Standort in der Welt, der die Bedingung dafür bildet, dass ihre Meinungen Gewicht haben und ihre Handlungen von Belang sind. Die

Juden und Jüdinnen im nationalsozialistischen Deutschland waren der Fähigkeit beraubt, Meinungen zu vertreten und frei zu handeln. Ihr Sprechen und Handeln hatte keinen Einfluss auf das, was ihnen angetan wurde. Das Recht, Rechte zu haben, bedeutet somit, in einem Beziehungssystem zu leben, in dem man aufgrund von Handlungen und Meinungen wahrgenommen und anerkannt wird. Freiheit meint in diesem Kontext politische Freiheit.

Freiheit, Revolution und soziale Frage

1963 legt Arendt mit *On Revolution* ein Plädoyer für die Revolution vor und kritisiert während des Kalten Kriegs eine US-amerikanische Politik, die in der Absicht, Revolutionen zu verhindern, weltweit korrupte Regierungen unterstützt. Was echte Revolutionen auszeichnet, ist ihr zufolge die Erfahrung des In-Freiheit-Handelns. Nur wenn ein Pathos des Neubeginns vorherrscht und mit Freiheitsvorstellungen verknüpft ist, lasse sich von Revolution sprechen. Das Buch wurde häufig gelesen als Gegenüberstellung der nordamerikanischen und der Französischen Revolution, was ideologisch profitabel war: Die nordamerikanische Revolution schenkte den Menschen die Freiheit, die Französische zwang sie unter die Herrschaft des Terrors. Auf den ersten Blick ist Arendts Buch eine Parteinahme für die nordamerikanische und gegen die Französische Revolution. Ihr Argument ist freilich differenzierter: Trotz der günstigen Bedingungen, unter denen die nordamerikanische Revolution stattgefunden hat, ist sie gescheitert. Die Französische Revolution sei mit einem Problem konfrontiert gewesen, das Amerika, so glaubt Arendt zu wissen, nicht kannte, mit der sozialen Frage. Die Amerikanische Revolution hingegen sei nicht mit dem Freiheitshindernis von Furcht und Not konfrontiert gewesen, sie habe ihren Erfolg zu einem Gutteil dem Fehlen der Armut unter Freien und der Unsichtbarkeit der SklavInnen (!) verdankt. Die Gründung der Freiheit konnte gelingen, weil die Gründungsväter sich mit der politisch angeblich unlösbaren sozialen Frage nicht abquälen mussten. Sie konnte für die Sache der Freiheit jedoch nicht allgemeingültig werden, weil die gesamte übrige Welt von dem Elend der Massen beherrscht war und blieb.

Die Französische Revolution unterlag dem Zwang, sich um das soziale Elend zu kümmern. Wer einem Zwang unterliegt, ist logischerweise nicht frei, egal, ob dieser Zwang von einer bestimmten Situation herrührt, vom Elend der Massen oder ihrem Protest. Die französischen Revolutionäre sind dem Lauf der Geschichte unterworfen, ergo nicht frei. So liest man es bei Arendt... und staunt. Die amerikanischen Revolutionäre waren also dem Lauf der Geschichte nicht unterworfen? Gibt es Menschen, die in ihrem Handeln nicht in dieser oder jener Weise vom Lauf der Geschichte eingeschränkt, ja gezwungen werden, Dinge zu tun, die sie gar nicht zu tun beabsichtigten? Der tiefe Eindruck, den die Franzö-

sische Revolution hinterlassen hat, erklärt laut Arendt, weshalb die Idee der Freiheit aus dem revolutionären Denken verschwand und der Notwendigkeit weichen musste.² Der schiere Kampf ums Überleben ist die Notwendigkeit, die Freiheit negiert. Unglücklicherweise wurde die Französische Revolution von ihrem eigentlichen Vorhaben, der Ausarbeitung einer republikanischen Verfassung, durch die unmittelbare Vordringlichkeit der Not des Volkes abgelenkt; nicht mehr die Befreiung von Tyrannenmacht, sondern die Befreiung von der Notwendigkeit galt es zu unterstützen; Motiv des Handelns war nicht mehr die Freiheitsliebe, sondern das Elend des Volkes und das Mitleid mit den Unglücklichen. Für Arendt steht fest, dass die soziale Frage mit politischen Mitteln nicht zu lösen ist und im Terror enden muss. Armut ist entwürdigend, doch kann die Befreiung nicht Aufgabe der Politik sein, sondern einzig der Technik und Verwaltung, wie sie kategorisch erklärt – ohne ihre Überzeugungen zu begründen. Überraschenderweise hält sie es dann aber Marx zugute, gezeigt zu haben, dass Armut kein Naturphänomen ist, sondern ein politisches Phänomen. Niemand habe bislang so überzeugend die soziale Frage politisch gedeutet wie der junge Marx; wo man bisher nur die ewig gleichen Naturbedingungen menschlichen Lebens gesehen hatte, habe er die Willkür von Gewalt und Unterdrückung entdeckt. Da Marx, in Übereinstimmung mit der antiken Auffassung, Notwendigkeit im Sinne der zwingenden Notdurft des Lebensprozesses verstand, habe er jedoch mehr als irgendjemand sonst dazu beigetragen, der «politisch jedenfalls verderblichsten Lehre der Moderne» (Arendt 1965, 79) zu einem endgültigen Sieg zu verhelfen: dass das Leben der Güter höchstes und dass der Lebensprozess der Gesellschaft Zweck und Ende aller Politik sei. Eigenartig, was hier als verderblich gilt. Was mit dem Lebensprozess der Gemeinschaft gemeint ist, wäre erklärungsbedürftig, es ist wohl die Ökonomie gemeint. Auf jeden Fall wird deutlich, dass Politik in Arendts Verständnis etwas Transzendentes, Jenseitiges ist. Im üblichen Sprachgebrauch hat Politik zu tun mit Verfassung, Herrschaft und Gesetzgebung, nicht so bei Arendt; ihr zufolge ist das erste Ziel echter Revolutionen ein Gründungsakt, die Verfassung der Freiheit, die *constitutio libertatis*, nicht aber die Erklärung von Menschenrechten, die Garantie bürgerlicher Rechte oder die gesetzliche Begrenzung der Staatsmacht. Unter Freiheit ist die Fähigkeit des Sprechens und Handelns zu verstehen, eine Fähigkeit, die sich nur im schützenden Rahmen politischer Institutionen entfalten kann. Der Verfassungsstaat, die konstitutionelle Ordnung, ist als «vorpolitische» Institution zu unterscheiden von der *constitutio libertatis*, worin die «eigentliche» Politik ihren Ort hat. Sie entfaltet sich in der *res publica*, worin in Permanenz debattiert und gestritten wird.

Freiheit und Rätssystem

Wenn es laut Arendt in Amerika gelungen ist, eine Ordnung zu schaffen, worin das Glück der Menschen im öffentlichen Handeln besteht, konnten doch selbst dort der Geist und die Prinzipien des Gründungsakts nicht in dauernden Institutionen festgehalten werden. Dagegen habe sich die Überzeugung durchgesetzt, Freiheit sei rein negativ zu verstehen, sie bestünde im freien Spiel von Privatinteressen, die Bürgerrechte legitimierten die rücksichtslose Verfolgung des Eigennutzes. So sind beide Revolutionen gescheitert, die eine aufgrund des Reichtums, die andere aufgrund der Armut. Arendt gesteht durchaus zu, dass von Freiheit unter Bedingungen von Elend und Not nicht die Rede sein kann; ebenso wenig könne jedoch davon die Rede sein, wenn die reich gewordenen Armen nur noch für die Befriedigung ihrer masslosen Bedürfnisse leben. Es handelt sich hier um ein klassisches Motiv des konservativen Denkens, dem man auch bei anderen AutorInnen begegnet: Wer im Reichtum aufgewachsen ist, ist den Neureichen, welche die Tugend des Reichseins nicht erlernt haben und unersättlich sind, ethisch überlegen. Für die politische Theorie und Praxis stellt sich Arendt somit die Aufgabe, Institutionen zu errichten, die sowohl Stabilität garantieren als auch den revolutionären Geist konservieren. Es geht um das diffizile Unterfangen, dem Volk die Macht zu geben, ohne diese einem Volk von Privatleuten auszuliefern. Dieser Aufgabe sei die repräsentative Demokratie nicht gewachsen. Repräsentiert werden können die Interessen der BürgerInnen, ihre Sorge um die Wohlfahrt, nicht ihre Fähigkeit zu handeln oder ihre Meinungen.

Politisches Sprechen und Handeln ist auf neue Institutionen angewiesen, die Arendt im Rätssystem ortet. Rätstrukturen sind spontan in allen modernen Revolutionen entstanden, in der nordamerikanischen und der Französischen Revolution, in der Pariser Kommune, in der Russischen Revolution, den deutschen Arbeiter- und Soldatenräten während der Revolution von 1918, schliesslich in der Ungarischen Revolution von 1956. Wenn der Endzweck der Revolution die Konstituierung eines öffentlichen Raumes ist, worin die Freiheit in Erscheinung treten kann, dann seien die Räterepubliken, in deren Rahmen jedermann im positiven Sinne frei ist, der Endzweck der Republik (Arendt 2000, 73–126; 1970, 130–133; 1965, 327–344). Was Arendt am Rätssystem fasziniert hat, ist die alle Schichten der Bevölkerung einschliessende Spontaneität des Handelns, Kommunizierens und Organisierens; jede zufällige Begegnung werde zum Keim einer politischen Institution, und einzig der Wille zur Freiheit gebe den Menschen die Kraft zu handeln. Eingehend hat sich Arendt nur mit der ungarischen Räterepublik auseinandergesetzt. Im Zuge des Volksaufstands bildeten sich in allen Bereichen des Lebens und Arbeitens Räte: in den Wohnbezirken, in Fabriken, in der Armee, an den Universitäten. Im Wesentlichen hatten die Räte in Ungarn zwei Funktionen: Während die revolutionären Räte eine politische Aufgabe hatten, regelten die Arbeiterräte die wirtschaftlichen Angelegenheiten. Letztere interessieren Arendt kaum. Worin bestand die politische Aufgabe? Hauptsächlich darin, Ord-

nung zu schaffen und Kriminalität zu bekämpfen. Die Institutionen der Freiheit hatten somit zunächst – nicht nur, aber auch – eine repressive Funktion. Was die Arbeiterräte und die ökonomische Regulierung betrifft, gibt Arendt zu bedenken, auf den ökonomischen Bereich könnten die Prinzipien von Freiheit und Gleichheit nicht angewandt werden. In der Wirtschaft gehe es um das Lebensnotwendige, also um Notwendigkeit, das Gegenteil von Freiheit. Das heisst einerseits, dass die arbeitenden Menschen nicht die erforderliche Kompetenz besitzen, die Wirtschaft zu regeln, Selbstregierung mithin nicht betriebliche Selbstverwaltung bedeuten kann, sondern ein Herr und Meister nötig ist. Andererseits heisst es, dass es in den Sphären der Wirtschaft und Gesellschaft Freiheit und Gleichheit nicht geben kann. In der politischen Sphäre, worin allein Freiheit möglich sei, dürfen die Handlungsmotive nicht sozialer oder wirtschaftlicher Art sein. Was bleibt dann übrig? Auf die Frage, was es im öffentlichen Raum noch zu berechnen gibt, wenn alles, was das Soziale, das menschliche Leben und Arbeiten betrifft, tabu ist, hat Arendt in einem Diskussionskreis zugestanden, sie stelle sich diese Frage selbst (Arendt 1996, 88 f.).

Was ist Politik?

Unter diesem Titel sind 1993 Fragmente aus den 1950er-Jahren veröffentlicht worden. Arendt spricht vom Sinn der Politik, dieser Sinn ist die Freiheit, verstanden als Fähigkeit, den Automatismus natürlicher Prozesse zu unterbrechen, sich gleichsam der Naturnotwendigkeit in den Weg zu stellen. Wenn der Sinn von Politik Freiheit ist, heisst dies, dass in dieser Sphäre menschliches Handeln Wunder bewirken und Unwahrscheinliches zu leisten vermag. Was wir gemeinhin unter Politik verstehen, ist mithin für Arendt bloss, wenn auch notwendige Herrschaftstechnik. Platon und seine Nachfolger haben Politik verstanden als Frage der richtigen Herrschaft, die ihre Rechtfertigung aus dem Sachverstand einer intellektuellen Elite herleitet. Politisches Handeln wird zur blossen Befehlsausführung degradiert. Dagegen ist Politik im Urteil Arendts Selbstzweck und mit Freiheit identisch. Besteht die Aufgabe von Staat und Recht in der Förderung von Wohlstand und im Schutz privater Freiheit, wird Politik für unpolitische Zwecke instrumentalisiert. Was meint die Behauptung, Politik sei Selbstzweck? Aristoteles hat die politische Praxis als eine Tätigkeit definiert, die ihren Zweck in sich selbst hat. Wenn ich politisiere, so weil mir das Spass macht, nicht weil ich etwas bewegen, verbessern, verändern will. Er war sich freilich bewusst, dass politisches Handeln nach einem externen Ziel strebt, beispielsweise nach dem Glück der Polis, also nicht um seiner selbst willen gewählt wird. Wie kann ich absichtslos politisieren? Ist Freiheit mit Politik identisch, scheint bei Arendt ein idealer Zustand erreicht zu sein, womit sich weiteres politisches Handeln erübrigt. Die *constitutio libertatis* in Form der Räterepublik, einer spontanen Ver-

einigung, deren Urheber das Volk als Ganzes ist, existiert, kann aber nur überleben, wenn die Revolution permanent ist. Hat das Volk die seine Freiheit verbürgende Staatsform konstituiert, wird es, soll es denn diese Permanenz bewahren, sich neuen Anliegen widmen. Es ist von Interessen geleitet, deren Harmonisierung schwer zu erreichen ist, Streit, Opposition, Dissenz gehören zur Politik, wie wir sie kennen; gegenläufige Interessen sind deren Stoff. Glaubt Arendt, politisch handeln könne nur, wer von keinen «weltlichen» Interessen (fehl)geleitet wird? Die Provokation, die Absurdität von Arendts Auffassung zeigt sich nochmals in der folgenden Aussage: «Zwischen der Meinung, dass der Staat und das Politische eine für die Freiheit unentbehrliche Einrichtung ist, und der, die in ihm eine für das Leben unentbehrliche Einrichtung sieht, liegt ein unüberbrückbarer Gegensatz.» (Arendt 1993, 70) Eine unglückliche, um nicht zu sagen unsinnige Formulierung. Angenommen, Arendt versteht die Freiheit im positiven Sinn der Macht, freiheitsfeindliche Kräfte zu bekämpfen und die Welt zu verändern. Entsprechendes Handeln erfordert es zu prüfen, wie diese Kräfte in der Gesellschaft, der Wirtschaft, der Religion, den staatlichen Institutionen, im privaten und sozialen Bereich wirken. Warum weist Arendt der Politik eine höhere Sphäre zu, die nur jenen offensteht, die in ihrem Leben und Handeln nicht von Gewalt, Zwang oder Not bedrückt werden, mithin in einem absoluten Sinn bereits frei sind? Gibt es solche Menschen? Eine müßige Frage, Menschen, selbst jene mit tadelloser Gesinnung, müssen überleben, wollen nach Möglichkeit gut leben, müssen Kompromisse eingehen, lassen sich korrumpieren, wohl oder übel. Wollte man ihnen mit Arendt zurufen, im Raum der Politik hätten sie das Recht, Wunder zu erwarten, Politik sei Selbstzweck und als solcher mit Freiheit identisch, könnten sie angesichts ihrer ordinären Existenz nur mit Unverständnis und Scham reagieren. So herausfordernd und faszinierend Arendts politisches Denken ist – wo es in pure Spekulation mündet oder eine fantastische Anthropologie entwirft, ist Kritik angebracht.

Zurück zur Ausgangsfrage: Was ist zu verstehen unter der Freiheit, frei zu sein? Aristoteles hielt es für selbstverständlich, dass Sklaven in der politischen Öffentlichkeit nichts zu suchen haben, Bauern, Handwerker, Händler ebenso wenig – entweder man ist politisch tätig, oder man arbeitet und gehorcht einem Herrn. Wer arbeiten muss, sei es als Sklave oder rechtlich Freier, ist dem Zwang unterworfen, für sein Überleben zu arbeiten, also unfrei. Die Bedeutung des Freiheitsbegriffs hat sich über die Jahrtausende verändert, frei war in der Antike, wer nicht Sklave war, im Mittelalter, wer zum Adel gehörte oder freier Stadtbürger war. Kurz: Freiheit war stets ein Privileg, das wenigen zugestanden und vielen vorenthalten wurde. Wenn Arendt die «Freiheit, frei zu sein», definiert als Freiheit von Furcht und Not, so meint sie: Freiheit von Furcht ist gegeben, wenn Menschen nicht mehr die Willkür einer Staatsgewalt zu fürchten haben, Freiheit von Not, wenn sie nicht mehr im Elend leben. «Freedom from fear and want» war ein Ziel der 1941 von Roosevelt und Churchill verabschiedeten Atlantik-Charta,

auf welche später die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte folgte. Deren Artikel 22–28 betrafen sozialpolitische Anliegen, die Arendt nicht besonders interessierten. Sie beklagt beispielsweise, der Kampf gegen die Armut sei unter den Einfluss der Armen geraten, deren Ideale mit Freiheit nichts zu tun hätten (Arendt 1965, 179). Wer sind die Menschen, deren Leidenschaft allein der Freiheit gilt, der Beteiligung an den öffentlichen Angelegenheiten? Sie verachten die Heuchelei der Gesellschaft und die privaten Angelegenheiten. Es sind die Intellektuellen, die *hommes de lettres*, MüssiggängerInnen, die weder einen Herrn über sich hatten noch wirklich arbeiten mussten. Von der Masse der Geknechteten ist in Arendts Augen eine Revolution nicht zu erwarten. Freiheit von Furcht ist ein Privileg, Freiheit von Not ein Privileg der wenigsten. Um zu resümieren: Politik gilt es in ihrer imaginären Reinheit zu bewahren, nicht mit den Widrigkeiten des Alltags zu verunreinigen, das ist die Quintessenz des «philosophischen Bestsellers». Wer davon überzeugt ist, Politik könne etwas bewegen, gar verändern, wird – bei aller Faszination für Arendts Denken – ihr Verständnis von Politik nicht nachvollziehen können.

Anmerkungen

- 1 Der erste Band der bei Wallstein erscheinenden kritischen Gesamtausgabe befasst sich hauptsächlich mit Marx.
- 2 Arendt widerspricht sich allerdings, wenn sie in einem späteren Abschnitt die Commune von Paris als freiheitliche Bewegung lobt (Arendt 1965, 343).

Literatur

- Arendt, Hannah, 1965: Über die Revolution. München
Arendt, Hannah, 1970: Macht und Gewalt. München
Arendt, Hannah, 1993: Was ist Politik? München
Arendt, Hannah, 1994: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. München
Arendt, Hannah, 1996: Ich will verstehen. München
Arendt, Hannah, 2000: Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus. In: Dies.: In der Gegenwart. München, 73–126
Arendt, Hannah, 2018: Die Freiheit, frei zu sein. München