

Theorien der Revolution zur Einführung

Florian Grosser

Theorien der Revolution zur Einführung

JUNIUS

Zur Einführung ...

Wissenschaftlicher Beirat
Michael Hagner, Zürich
Ina Kerner, Koblenz
Dieter Thomä, St. Gallen

Junius Verlag GmbH
Stresemannstraße 375
22761 Hamburg
www.junius-verlag.de

© 2013 by Junius Verlag GmbH
Alle Rechte vorbehalten
Umschlaggestaltung: Florian Zietz
Titelbild: In Case of Revolution
Satz: Junius Verlag GmbH
Printed in the EU 2018
ISBN 978-3-88506-075-8
2., überarbeitete Aufl. 2018

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

... hat diese Taschenbuchreihe seit ihrer Gründung 1977 gedient. Zunächst als sozialistische Initiative gestartet, die philosophisches Wissen allgemein zugänglich machen und so den Marsch durch die Institutionen theoretisch ausrüsten sollte, wurden die Bände in den achtziger Jahren zu einem verlässlichen Leitfaden durch das Labyrinth der neuen Unübersichtlichkeit. Mit der Kombination von Wissensvermittlung und kritischer Analyse haben die Junius-Bände stilbildend gewirkt.

Seit den neunziger Jahren reformierten sich Teile der Geisteswissenschaften als Kulturwissenschaften und brachten neue Fächer und Schwerpunkte wie Medienwissenschaften, Wissenschaftsgeschichte oder Bildwissenschaften hervor. Auch im Verhältnis zu den Naturwissenschaften sahen sich die traditionellen Kernfächer der Geisteswissenschaften neuen Herausforderungen ausgesetzt. Diesen Veränderungen trug eine Neuausrichtung der Junius-Reihe Rechnung, die seit 2003 von der verstorbenen Cornelia Visman und zwei der Unterzeichnenden (M.H. und D.T.) verantwortet wurde.

Ein Jahrzehnt später erweisen sich die Kulturwissenschaften eher als notwendige Erweiterung denn als Neubegründung der Geisteswissenschaften. In den Fokus sind neue, nicht zuletzt politik- und sozialwissenschaftliche Fragen gerückt, die sich produktiv mit den geistes- und kulturwissenschaftlichen Problemstellungen vermengt haben. So scheint eine erneute Inventur der Reihe sinnvoll, deren Aufgabe unverändert darin besteht, kom-

petent und anschaulich zu vermitteln, was kritisches Denken und Forschen jenseits naturwissenschaftlicher Zugänge heute zu leisten vermag.

Zur Einführung ist für Leute geschrieben, denen daran gelegen ist, sich über bekannte und manchmal weniger bekannte Autor(inn)en und Themen zu orientieren. Sie wollen klassische Fragen in neuem Licht und neue Forschungsfelder in gültiger Form dargestellt sehen.

Zur Einführung ist von Leuten geschrieben, die nicht nur einen souveränen Überblick geben, sondern ihren eigenen Standpunkt markieren. Vermittlung heißt nicht Verwässerung, Repräsentativität nicht Vollständigkeit. Die Autorinnen und Autoren der Reihe haben eine eigene Perspektive auf ihren Gegenstand, und ihre Handschrift ist in den einzelnen Bänden deutlich erkennbar.

Zur Einführung ist in der Hinsicht traditionell, dass es den Stärken des gedruckten Buchs – die Darstellung baut auf Übersichtlichkeit, Sorgfalt und reflexive Distanz, das Medium auf Handhabbarkeit und Haltbarkeit – auch in Zeiten liquider Netzpublikationen vertraut.

Zur Einführung bleibt seinem ursprünglichen Konzept treu, indem es die Zirkulation von Ideen, Erkenntnissen und Wissen befördert.

Michael Hagner
Ina Kerner
Dieter Thomä

Inhalt

1. Einleitung	9
Nach dem »Ende der Geschichte«: Die Rückkehr der Revolution?	9
Rückblick: Kurze Geschichte des Revolutionsbegriffs....	14
Einblick: Spannungen in Phänomen und Begriff der Revolution	20
Rundblick: Die Pluralität von Revolutionen.....	25
Ausblick: Theorien der Revolution – Grundfragen und Grundtypen	29
2. Die Entdeckung der Revolution	34
Voraussetzungen revolutionärer Theorie und Praxis: Das politische Denken der Aufklärung	34
»Männer der Revolution« I: Revolutionstheoretische Überlegungen bei Thomas Paine und Thomas Jefferson ..	40
»Männer der Revolution« II: Revolutionstheoretische Überlegungen bei Sieyès, Saint-Just, Robespierre und Condorcet.....	50
Exkurs I: Theorien der Gegenrevolution	65
3. Die Erschließung der Revolution	68
Nachbetrachtungen aus der Distanz I: Kants politik- und moralphilosophische »Kritik der vernünftigen Umwälzung«	68
Nachbetrachtungen aus der Distanz II: Hegels geschichts- philosophische Einordnung der Revolution	80

4. Die Erweiterung der Revolution	92
Die »proletarische Revolution«: Karl Marx und Friedrich Engels	94
Revolution als Abschaffung des Staates: Michail Bakunin und Pjotr Kropotkin.	112
<i>Passage à l'acte</i> : Revolutionstheorie bei Wladimir I. Lenin und Rosa Luxemburg	119
Exkurs II: »Konservative Revolution«	126
5. Krise und Erneuerung der Revolution	128
Revolution und kritische Theorie: Walter Benjamin und Herbert Marcuse	131
Revolution und postkoloniale Theorie: Frantz Fanon und Michel Foucault	141
Exkurs III: Hannah Arendts Nachbetrachtungen zu revolutionärer Freiheit und »sozialer Frage«	150
6. Das Erbe der Revolution	153
»Demokratische Revolution« heute: Étienne Balibar	154
»Kommunistische Revolution« heute: Slavoj Žižek	159
»Anarchistische Revolution« heute: David Graeber	164
7. Schluss	170
Der »Denkraum Revolution«	170
Kritiken der Revolution.	172
Anhang	
Dank	177
Anmerkungen	178
Literatur	205
Personen- und Sachregister.	214
Über den Autor	220

1. Einleitung

Nach dem »Ende der Geschichte«: Die Rückkehr der Revolution?

Spätestens mit dem Zusammenbruch des Ostblocks und dem schon bald darauf diagnostizierten »Ende der Geschichte« schien die Revolution als relevante historische und politische Größe erledigt. Mit dem Wegfall der Systembedrohung durch den Kommunismus, so stellte Francis Fukuyama 1992 fest, habe sich der Liberalismus als politisches wie ökonomisches Grundprinzip unwiderruflich durchgesetzt. Bis tief in das erste Jahrzehnt des neuen Jahrtausends hinein stieß die Gegenwartsdiagnose vom Triumph der Demokratie und Marktwirtschaft auf beiden Seiten des Atlantiks auf breite Zustimmung. Trotz vereinzelter kritischer Einwände gegen die Thesen Fukuyamas – so z.B. derjenigen Jacques Derridas gegen deren implizit eschatologischen und hegemonialen Charakter¹ – drückten diese die Epochenstimmung aus: das Empfinden vom unumkehrbaren Eintritt in ein Zeitalter der »Nachgeschichte«, in welchem grundlegende Veränderungen, vor allem aber Verbesserungen angesichts der Errungenschaften des liberal-marktwirtschaftlichen Gesellschaftsmodells nicht länger denkbar wären. Sowohl als Ziel politischen Handelns als auch als Gegenstand politischen Denkens musste Revolution unter den Vorzeichen dieses atmosphärischen Grundkonsenses zwangsläufig als obsolet gelten.

Zunehmend fragwürdig, gar brüchig wird dieser »posthistorische« Konsens freilich in dem Moment, in dem politische, soziale und insbesondere wirtschaftliche Krisen auch in den Ländern des Westens nicht länger zu übersehen sind. So spiegelt sich die immer raschere Abfolge immer neuer Krisen verstärkt in Diskursen wider, die um die Frage der Möglichkeit alternativer Formen von Politik, Gesellschaft und Wirtschaft kreisen. Im Zuge dieser diskursiven Verschiebungen, Ausdruck der verbreiteten Wahrnehmung einer schleichenden Aushöhlung demokratischer Institutionen und Prinzipien infolge der ökonomischen Globalisierung, verliert nicht zuletzt der Begriff »Revolution« den Anstrich des Abseitigen und rein Anachronistischen. Stießen die globalisierungs- und kapitalismuskritischen Slogans der Protestierenden in Seattle 1999 noch auf breites Unverständnis und wurde das Leitmotto des Weltsozialforums 2001 in Porto Alegre – »Eine andere Welt ist möglich« – weithin als utopische Schwärmerei verbucht, so ist die Infragestellung des bestehenden Systems seitdem in erstaunlichem Maße salonfähig geworden. Oberflächlich angezeigt wird das verbreitete, durch die Finanz- und Wirtschaftskrisen der letzten Jahre zweifelsohne gesteigerte Unbehagen der *Main Street* an einer durch die *Wall Street* dominierten politisch-ökonomischen Kultur beispielsweise durch den Verkaufserfolg der Streitschriften des französischen Autors und ehemaligen Widerstandskämpfers Stéphane Hessel, *Empört Euch!* (2010) und *Engagiert Euch!* (2011), oder des Manifests *Der kommende Aufstand* (2007) des sogenannten Unsichtbaren Komitees. Dass mittlerweile sogar die Unterhaltungsindustrie Revolution als publikumswirksames Thema für sich entdeckt hat, unterstreicht diese Tendenz nur. Maßgeblicher ist jedoch die Tatsache, dass sich vermehrt Bewegungen formiert haben, die das grassierende diffuse Unwohlsein an den gegenwärtigen Ordnungs- und Entscheidungsstrukturen politisch artikulieren und deren vielfach postulierte

Alternativlosigkeit vehement zurückweisen. Die Suche nach Alternativen, nach Keimzellen des Neuen und Anderen – so z.B. nach Formen direkter, radikaler Demokratie oder nach »autonomen Räumen« (Graeber 2008: 17), die sich dem Zugriff etablierter Autoritäten entziehen – erfolgt dabei in dezidiert systemverändernder Absicht. Innerhalb des heterogenen Spektrums der Protestierenden, das gewerkschafts- und kirchennahe Gruppierungen ebenso umfasst wie Bürgerrechtsaktivisten, Studenten und prekär Beschäftigte, konnte sich in jüngerer Vergangenheit insbesondere die *Occupy*-Bewegung profilieren. Deren Protest gegen soziale und ökonomische Ungleichheit, im Herbst 2011 in unmittelbarer Nähe der Wall Street begonnen, stieß nicht nur auf das Interesse der Medien. Vielmehr fand die Forderung von *Occupy* nach strukturellen Umbauten am globalen Finanz- und Wirtschaftssystem in über achtzig Ländern auf sämtlichen Kontinenten ein Echo. In den Zeltlagern von Tel Aviv und Kapstadt, Istanbul und Athen, London und Madrid, New York und Oakland äußerte sich das Empfinden einer gravierenden Legitimationskrise der Eckpfeiler des bestehenden Ordnungssystems – eines Marktes, der außerstande scheint, Minimalanforderungen der Gerechtigkeit zu erfüllen, ebenso wie einer zunehmend ökonomisierten Demokratie.

Entscheidende Impulse erfuhr die Wiederentdeckung der Revolution als relevante Kategorie politischer Praxis freilich gerade auch von außerhalb des westlichen Kontexts. Denn mit der Ausbreitung des Arabischen Frühlings über Nordafrika und den Nahen Osten blieb es nicht bei der Infragestellung des Status quo und »präfigurativen« Erwägungen zu etwaigen Alternativen. Stattdessen ließ sich in Tunesien und Ägypten tatsächliche Umwälzung, d.h. der reale Zusammenbruch alter Ordnungen, beobachten. Auch wenn die Transformationen der Jahre 2010/11 sich rasch als unabgeschlossen erwiesen haben und ihre Resul-

tate selbst mit wachsendem zeitlichen Abstand kaum schlüssig zu bewerten sind – bereits das Faktum des Ausbruchs und Erfolgs jener Umwälzungen bei der Beseitigung autokratischer und ferngesteuerter Regime trägt dazu bei, dass das Phänomen Revolution, ob nun als Chance oder als Bedrohung begriffen, in einer Weise ernst genommen wird, die mit jeder »posthistorischen« bzw. »postpolitischen« Weltsicht unvereinbar ist; und dies umso mehr, als ausgerechnet die arabische Welt zum Schauplatz von Versuchen wurde, »den Erscheinungsraum der Freiheit neu zu gründen« (Arendt 2011: 79) – eine Region also, als deren politische Hauptmerkmale lange Zeit Passivität, Stagnation und Rückständigkeit galten. So heterogen sich der Arabische Frühling und *Occupy* in ihren spezifischen Zielen und Mitteln, in ihren Triebkräften und Erfolgen zweifellos darstellen: In ihrem geteilten Bestreben nach tiefgreifendem sozialen und politischen Wandel deuten diese Bewegungen, zumal in ihrer zeitlichen Koinzidenz, dennoch auf eine Rückkehr der Revolution in den Rang eines politischen Schlüsselphänomens und Kampfbegriffs hin. Der Tahrir-Platz in Kairo und der Zuccotti Park in New York symbolisieren diesen Wiedereintritt der Revolution in die Arena der politischen Praxis, sind sie doch diejenigen Orte, an denen die Vorstellung von der Unmöglichkeit politisch-gesellschaftlichen Neuanfangs mit besonderem Nachdruck zurückgewiesen wird. Anstatt ein »Ende der Geschichte« zu bezeugen, scheinen sie Kristallisationspunkte zu bilden für ein Ende der »Nachgeschichte«.

Diese Entwicklungen in der politischen Praxis bleiben nicht ohne Wirkung auf den Bereich der politischen Theorie. Zwar zeigen *Empire* (2000) und *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (2004), zwei Arbeiten der postmarxistischen Philosophen Michael Hardt und Antonio Negri, dass ein kontemporäres Nachdenken über radikale Veränderung nicht erst mit den Protesten und Rebellionen der jüngsten Vergangenheit einsetzt.

Doch belegen z.B. die Analysen und Interventionen Alain Badiou – er hält im Winter 2010/11 ein Seminar mit dem Titel *Que signifie »changer le monde«?* – zum Arabischen Frühling, David Graebers zu *Occupy* oder Slavoj Žižeks zum *deus absconditus*, zum verborgenen Gott einer postkapitalistischen Zukunft, dass die Frage nach der Möglichkeit von Weltveränderung sich aufgrund ihrer wiedererlangten Welthaltigkeit gegenwärtig neu aufdrängt; dass also das Problem der Revolution für das politische Denken entschieden an Bedeutung gewinnt. So stellt sich die Frage nach dem revolutionären Subjekt im Lichte der massenmobilisierenden Wirkung ägyptischer Blogger wie Wael Ghonim oder der Selbstverbrennung des Gemüsehändlers Mohamed Bouazizi – eines Schlüsselmoments zum Umsturz in Tunesien – nicht nur in neuer Dringlichkeit, sondern auch in besonderer Verständlichkeit. Im Hinblick auf Erfolge und Misserfolge in Kairo bzw. New York gilt das Gleiche für Fragen nach revolutionärer Gewalt, nach dem rechten Augenblick der Revolution oder nach der generellen (Un-)Möglichkeit revolutionärer Neugründung. Daran, dass sich Phänomen und Begriff revolutionären Widerstands und Umsturzes – ob in ideengeschichtlicher oder zeitgenössischer Perspektive (vgl. Thomä 2016 bzw. Butler 2016) – in verstärktem Maße auf der Agenda politischen Denkens wiederfinden, hat die konkrete Anschauung umwälzender Anstrengungen zweifellos mitgewirkt. Die gegenwärtig verbreitete Wahrnehmung der allgemeinen »Dürftigkeit« (Avital Ronell) des gesellschaftlich-politischen Zustands, der um sich greifenden »Anteilslosigkeit« (Jacques Rancière) und »Entdemokratisierung« (Wendy Brown) sowie das daraus resultierende Bedürfnis nach substanzieller Veränderung, die sich in den genannten und weiteren Bewegungen wie jener der spanischen *Indignados* bzw. *15-M*, aus der die linksalternative Partei *Podemos* hervorgegangen ist, niederschlägt, haben

ihren Anteil daran, dass es innerhalb der politischen Philosophie und Theorie Verschiebungen gerade in der Art und Weise gibt, wie über Wandel nachgedacht wird bzw. welche Formen von Wandel als rechtfertigbar erachtet werden. Reformistisch angelegte Ansätze wie diejenigen John Rawls', Jürgen Habermas' oder Richard Rortys sehen sich mit der Frage konfrontiert, ob nicht gerade das Ausmaß der sozialen Ungleichheit lokalen, nationalen wie auch globalen Zuschnitts mehr als bloße Nachbesserungen und Verfeinerungen am existierenden demokratischen Institutionen- und Diskursgefüge nötig macht. Pragmatische Empfehlungen jedenfalls, es im Zuge progressiver Politik bei reformorientierten Korrekturen an einem grundsätzlich funktionsfähigen System zu belassen, sehen sich angesichts der gegenwärtigen Krisen – im Politischen den Krisen der Legitimation, der Repräsentation und der Staatsbürgerschaft (vgl. Balibar 2012: 16 ff. bzw. 64) – zunehmend dem Vorwurf ausgesetzt, sich nicht auf der Höhe der Zeit zu bewegen. Anstatt, so die Argumentation zeitgenössischer Theoretiker der Transformation, lediglich einer Symptomverschiebung innerhalb eines »Regimes der absoluten Immanenz« (vgl. Negri 2010: 19) das Wort zu reden, gelte es heute, Transzendenz und damit das »Ereignis« der Revolution aufs Neue ins Zentrum politischer Auseinandersetzungen zu stellen.

Rückblick: Kurze Geschichte des Revolutionsbegriffs

Der Revolutionsbegriff ist, jedenfalls sofern er auf politische Veränderungen bezogen wird, nach verbreiteter Einschätzung genuin neuzeitlichen Ursprungs.² In seiner im gängigen Sprachgebrauch vorherrschenden Bedeutung, die entscheidend durch die Erfahrung der Französischen Revolution – den zentralen Refe-

renzpunkt moderner Revolutionskonzeptionen – geprägt ist, bezeichnet er politischen Wandel schlechthin, d.h. einen ebenso tiefgreifenden wie dauerhaften Wandel des bestehenden Ordnungssystems. Die Vorstellung einer derartig radikalen und überdies rechtfertigbaren Strukturveränderung im Politischen ist in der Antike unbekannt. Zwar kennt das antike Athen den Wechsel der Herrschafts- und Verfassungsmodelle, doch bleibt dieser insofern begrenzt, als es sich dabei um Machtverschiebungen zwischen verschiedenen Gruppen innerhalb der Bürgerschaft handelt. Unter den Vorzeichen der Rechtsgleichheit unter Bürgern geht die Macht lediglich von einer Minderheitengruppe auf die andere über, während die Bevölkerungsmehrheit – Frauen, in der Stadt lebende Fremde, Sklaven – von politischer Partizipation ausgeschlossen bleibt. Dies trifft auf die Demokratie ebenso zu wie auf Monarchie und Aristokratie; auch die Demokratie stellt damit keinen vollkommenen Bruch in der Abfolge politischer Systeme dar. Aristoteles' Überlegungen zur *metabolés politeías*, zum Wechsel in den politischen Dingen in den Büchern III, IV und V der *Politik* bestätigen, dass es im Übergang von einer politischen Form zur anderen nicht zum Kollaps der Polis-Ordnung insgesamt und der diese organisierenden Mechanismen der Inklusion und Exklusion kommt. Generell gelten protorevolutionäre Bewegungen nicht nur als illegal; sie stehen mit ihren Forderungen, beispielsweise nach Umverteilung des Landes, sowohl in Athen als auch in Rom zudem im Verdacht der ebenso illegitimen wie ungehörigen Insubordination und Ruhestörung. Trotz gewisser inhaltlicher Nähe zum modernen Begriff der Revolution, so z.B. hinsichtlich des Elements der Gewaltsamkeit, sind dessen griechische und römische Vorläufer – *stásis* und *kínēsis* bzw. *seditio*, *secessio* oder *tumultus* – eindeutig negativ besetzt: Im Vordergrund steht jeweils die Gefährdung der harmonischen Existenz des Polis- bzw. Staatsganzen, betont

wird die Tendenz allen Aufruhrs, in vollkommene Anarchie und Bürgerkrieg auszuarten. Auch dem Mittelalter ist Revolution im neuzeitlich-modernen Sinne – d.h. im Sinne einer veränderten, vom Bruch zwischen »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont« (vgl. Koselleck 1989) gekennzeichneten Zeitlichkeit sowie einer dem Menschen zukommenden »Kraft zu Unterbrechung und Neubeginn« (vgl. Merleau-Ponty 1945/1974), die von historisch früheren Vorstellungen der Revolution als »Restauration« (vgl. Arendt 1967/2018) gänzlich losgelöst ist – sowohl der Sache als auch dem Begriff nach unbekannt. Die auftretenden Erhebungen und Umstürze werden nicht als irreversibel aufgefasst, mit ihnen ist der für die Revolutionen seit 1789 so bezeichnende Gedanke des absoluten Neubeginns, des Herausfallens aus dem Kontinuum der Geschichte, noch nicht verknüpft. Es ist das Fehlen zweier Grundvoraussetzungen, einer begrifflichen und einer historischen, aus welchem sich erklären lässt, warum Revolution als politisch-gesellschaftlicher Strukturwandel und als Verwirklichung des Neuen weder in der Antike noch im Mittelalter gedacht werden kann: Während es auf ideell-konzeptueller Ebene der Ablösung zyklischer geschichtsphilosophischer Modelle durch linear-progressive Ansätze bedarf³, trägt auf materieller Ebene insbesondere die Entstehung des modernen »starken« Staates maßgeblich dazu bei, dass sich die Vorstellung von radikalem Neubeginn bzw. Systemsturz entwickeln kann. Denn sowohl das Ausmaß der vom Staat der Moderne ausgeübten Disziplinierung als auch die Idee der Repräsentation des Volkes durch einen souveränen Herrscher, die direkte politische Partizipation verunmöglicht, bereiten der Hoffnung auf bzw. dem Bedürfnis nach fundamentaler Umwälzung den Boden (vgl. Koselleck et al. 1984: 660 ff.).

In ihrer Studie *Über die Revolution* (1963) hebt Hannah Arendt die Bedeutung des Renaissancedenkers Niccolò Machiavelli für

die Ausprägung des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs hervor. Machiavellis Sonderstellung als Revolutionstheoretiker *avant la lettre* ist Arendt zufolge dessen Konzept der *rinovazione* geschuldet, dem Gedanken also, die Missstände im zersplitterten Italien des ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts ließen sich nur in engster Orientierung an antiken, vor allem römischen Vorbildern, ja nur qua Erneuerung derselben beheben. In vergleichbarer Weise leitet die Vorstellung einer »renovierenden« Neugründung Roms ursprünglich auch die Theoretiker und Praktiker der Revolution im späten 18. Jahrhundert. Deren typisch modernes »Pathos des radikalen Neubeginns« – die Vorstellung also, nicht nur Rom neu, sondern vielmehr das neue Rom zu gründen – sei hingegen, so Arendt, »erst im Gang der Revolutionen selbst« entstanden (vgl. Arendt 2011: 44). Doch nicht nur aufgrund dieser Rückwendung auf das Altertum, die Revolution mit Restauration verklammert, glaubt Arendt in Machiavelli den, so heißt es jedenfalls in der englischen Ausgabe ihres Revolutionsbuches, »geistigen Vater der Revolution« zu erkennen. Vielmehr ist Machiavellis enge gedankliche Verwandtschaft zu den Revolutionären zumal in Frankreich – Maximilien de Robespierre erklärt dessen Schriften zur Blaupause der Französischen Revolution – für sie auch darauf zurückzuführen, dass Machiavelli Gewalt im Politischen nicht nur enttabuisiert, sondern im Gegenteil deren gründende Kraft, die Produktivität des Destruktiven, unterstreicht. Von Arendt nicht thematisiert, für Machiavellis geistige Vorreiterschaft für ein modernes Revolutionsverständnis jedoch nicht weniger erheblich, sind zudem Überlegungen, die dieser in den *Istorie Fiorentine* darüber hinaus zur institutionellen Dimension politischen Wandels anstellt. So gilt ihm Michele di Lando, Anführer einer Revolte der Wollweber im Jahr 1378, gerade insofern als paradigmatisch politisch-revolutionäre Figur, als es diesem gelingt, die gewalttätigen Elemente

des Volksaufstands einzudämmen und für die Errichtung einer neuen, pluralen und partizipativen republikanischen Rechtsordnung fruchtbar zu machen. Diesen verstreuten Anlagen zur Ausbildung eines Revolutionsbegriffs und der vereinzelt Verwendungs des Wortes zum Trotz (vgl. Günther 1992: 959) unterbleibt die volle Ausprägung eines solchen im Denken Machiavellis. Ausschlaggebend hierfür ist insbesondere sein ganz der Epoche verhaftetes, seinen Überlegungen zur Unveränderlichkeit der menschlichen Natur entsprechendes Geschichtsbild, dem zufolge sämtliche Veränderungen im Politischen – Machiavelli spricht von *mutazioni* und *alterazioni* – eingebettet bleiben in einen Kreislauf der ewigen Wiederkehr bestimmter grundlegender Verfassungsformen. In diesem Anknüpfen an zyklische Zeit- und Geschichtsmodelle, die von Aristoteles, Polybios und Cicero her bekannt sind, sowie an mit diesen korrespondierende Vorstellungen von der allenfalls relativen, stets umkehrbaren Veränderlichkeit politischer Verhältnisse muss Machiavelli die Idee scharfer geschichtlicher Zäsur bzw. absoluter Neuheit fremd bleiben, die gemäß dem modernen Verständnis für die Sache der Revolution so bedeutsam ist.

Eine zunehmende politische Ausrichtung erfährt das Wort »Revolution«, dessen Anwendungsbereich ursprünglich die Astrologie und Astronomie ist, seit dem 17. Jahrhundert. Mit dieser Politisierung geht auch insofern eine massive inhaltliche Neuausrichtung einher, als das Bedeutungsmoment der Gesetz- und Regelmäßigkeit verloren geht: Hatte »Revolution« in den Studien von Nikolaus Kopernikus den gleichbleibenden Lauf der Gestirne und damit den Wiederholungscharakter von Veränderung bezeichnet, so hebt das nunmehr politisch einschlägige Wort gerade auf ebenso unberechenbaren wie einmaligen Wandel ab. Dass der Prozess der Neuaufladung des Wortes »Revolution« und ihr Hervortreten als politische Kategorie sich schrittweise und

vielfach vermittelt vollziehen, belegen die *Glorious Revolution* in England 1688 und deren Deutung durch die Zeitgenossen: So treten zwar sowohl die politische Konnotation des Begriffs als auch sein Vermögen, ein singuläres historisches Ereignis zu benennen, eindeutig zutage; doch klingt darin vernehmbar auch der ehemals dominante Aspekt der Wiederholung nach, nach deren Logik die Wiederherstellung der monarchischen Ordnung verstanden wird. Eine weitere nachhaltige Verschiebung des Gehalts ergibt sich daraus, dass »Revolution«, vor allem in den Volkssprachen, im Unterschied zu konzeptuellen Vorläufern wie *stásis* oder *seditio*, nicht länger negativ konnotiert ist, d.h. als Verletzung einer natürlich-harmonischen Ordnung bzw. als Staatsverbrechen aufgefasst wird (vgl. Günther 1992: 957). Verstärkt wird die Politisierung und positive Umbesetzung von Revolution seit Mitte des 18. Jahrhunderts schließlich durch eine »geschichtsphilosophische Begriffsanreicherung« (Koselleck et al. 1984: 719). Beeinflusst durch die Erfahrung der friedlichen Transformation in England, kommt der Revolution eine Schlüsselrolle innerhalb progressiver aufklärerischer Geschichtsmodelle zu. Indem Revolution als Katalysator von Fortschritt, als Weg zur Freiheit und Sprungbrett in eine neue Epoche der zur Herrschaft gelangten Vernunft gefasst wird, erfährt der Begriff nunmehr neben der eindeutig politischen auch eine moralische Aufladung, die sich unter anderem in den Schriften Voltaires oder Rousseaus widerspiegelt.

Am Vorabend der revolutionären Geschehnisse in den Vereinigten Staaten und in Frankreich präsentiert sich »Revolution« als weithin gebräuchlicher politischer Kampf- und »Zukunfts-begriff« (Koselleck et al. 1984: 720). Dabei kristallisieren sich, was dessen Kerngehalte anbelangt, folgende charakteristische Tendenzen heraus: Revolution wird verstanden (1) als fundamentaler Wandel der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse, der eine bleibende neue Ordnung der Dinge hervorbringt, und (2)

als Fortschrittsbewegung auf die Freiheit hin. Neben den Momenten der Neuheit und der Freiheit scheint im Hintergrund zudem (3) das Problem der Gewalt auf. Diese wird zwar nicht als notwendig der Revolution zugehörig, aber doch als eng mit dieser verknüpft erachtet. Die Frage der Gewalt wird – so z.B. in den Schriften Paines und Jeffersons, in den theoretisch anspruchsvollen Auseinandersetzungen zwischen Condorcet und Robespierre über den rechten Umgang mit dem entmachteten König Ludwig XVI. oder in Kants Rede von »gewaltsamer Revolution« – deutlich als Herausforderung an die revolutionäre Praxis und Theorie markiert. Eine einheitliche Festlegung, ob neuheitlich-freiheitliche Revolution nun gewaltsam oder im Gegenteil gewaltlos zu sein habe, ist dabei freilich nicht auszumachen. Bei näherer Betrachtung erweisen sich allerdings auch die Momente der Neuheit und der Freiheit als ihrem Inhalt nach vergleichbar undeutlich bestimmt. Jedoch ist mit dem endgültigen Durchbruch des Kollektivsingulars »Revolution« in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts der Problemhorizont, in dem sich seither alles Nachdenken über radikalen politisch-sozialen Wandel vollzieht, im Wesentlichen abgesteckt: Zu den Fragen, wie genau Neuheit und Freiheit im Zusammenhang derartigen Wandels zu denken sind und ob Gewalt als Mittel der Transformation zulässig und rechtfertigbar sei, haben sämtliche Theorien der Revolution Stellung zu beziehen.

Einblick: Spannungen in Phänomen und Begriff der Revolution

Jeder Versuch, sich dem Phänomen der Revolution theoretisch zu nähern und es begrifflich zu erfassen, sieht sich einer Reihe von Schwierigkeiten ausgesetzt, die sich aus dem Gegenstand selbst, aus dem spezifischen Charakter desselben, ergeben. Eine erste

Komplikation ergibt sich aus der sowohl exzessiven als auch evasiven Verfasstheit des Phänomens Revolution. So ist Revolution zum einen durch ein Moment des Überschusses bestimmt, fließen darin doch vollkommen heterogene Elemente und Faktoren zu einem unübersichtlichen Ganzen zusammen: In revolutionären Situationen treffen vielfältige Akteure (bestimmte für das Transformationsgeschehen ausschlaggebende Individuen oder Kollektive) mit unterschiedlichen Triebkräften (ideelle Motive wie der Anspruch auf Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit auf der einen, handfeste materielle Interessen wie die Befreiung von Steuer- oder Schuldenlast auf der anderen Seite) und divergierenden Zeit- und Geschichtskonzeptionen (chronologischer oder kairologischer, eschatologischer oder messianischer Art) auf verschiedene schon bestehende politisch-rechtliche Institutionen und sozio-ökonomische Strukturen. Die Flut von Handlungen, Haltungen und Überzeugungen, von Worten, Bildern und Symbolen, von Kontroversen und Konflikten, die durch ihre Koinzidenz Revolution erst konstituieren, erschwert es erheblich, diese auf einen begrifflichen Nenner zu bringen. Zum anderen prägt auch ein Moment des Evasiven, des Entzugs, das Phänomen Revolution: Kennzeichnend für Revolution, zumal im dialektischen Zusammenspiel mit gegenrevolutionären Kräften, ist auch deren notwendige Unvollständigkeit und Unabgeschlossenheit, lässt sich doch kein endgültiger End-, kein evidenter Ruhepunkt der Umwälzung, der Kette von Menschen angestoßener revolutionärer Prozesse und diesen widerfahrender revolutionärer Ereignisse identifizieren. Das Bedürfnis zahlreicher Revolutionstheoretiker des 19. und 20. Jahrhunderts, die Französische Revolution »abzuschließen«, verleiht diesem evasiven Zug ebenso Ausdruck wie der von Proudhon und Marx entwickelte, von Trotzki zum Programm erhobene Gedanke einer »permanenten Revolution«. Dass deren Anfang und deren Ende, vor allem aber deren Erfolg – als

tatsächlich vollendete Revolution – und Misserfolg – als »unvollendet«, als bloße Revolte oder bloßer Putsch – allenfalls *ex post* zu bestimmen sind, erweist sich somit als weitere Herausforderung an jede konzeptuelle Analyse von Revolution. So ist es wesentlich den Momenten von Überschuss und Entzug geschuldet, dass es an der »Sache« Revolution etwas – eine eigenwillige, gleichsam nicht objekthafte Gegenständlichkeit – gibt, das sich gegen begriffliche Fixierung sperrt; dass also zwischen Phänomen und Begriff der Revolution notwendig eine Spannung bzw. Abweichung bestehen bleibt.

Zusätzliche Schwierigkeiten ergeben sich für den theoretischen Zugriff auch aus der Verwendungsweise des Begriffs. Dabei ist es nicht allein dessen ubiquitäres Auftreten in unterschiedlichsten Kontexten – der Politik, der Kunst, der Wissenschaft und der Technik, nicht zuletzt der Werbung –, die eine Unschärfe mit sich bringt. Vielmehr tritt diese Vieldeutigkeit bereits innerhalb politischer Sprachspiele zutage. Diese resultiert daraus, dass es sich bei Revolution um ein *essentially contested concept* (W.B. Gallie) handelt, über das gänzlich positionslos, unparteiisch und wertneutral zu sprechen unmöglich ist. Wie umkämpft der Begriff ist und wie attraktiv es für politische Gruppierungen und Bewegungen ist, ihn zu besetzen, belegt nicht zuletzt seine vielfache Inanspruchnahme in der Gegenwart. Von den Protestierenden auf dem Tahrir-Platz bis zu den Anhängern der neokonservativen *Tea Party* und sogar Präsidentschaftskandidaten unterschiedlichster politischer Couleur in den Vereinigten Staaten: Den Titel Revolution zu reklamieren dient dazu, das eigene politische Projekt nicht nur in seiner Ausnahmestellung gegenüber dem normalen Politikbetrieb zu beschreiben, sondern es überdies auch als fortschrittlich bzw. als Projekt zur Wiederherstellung verloren gegangener Werte und Ideale auszuweisen und dadurch zu legitimieren. Umgekehrt wird »Revolu-

tion« jedoch auch von Reformern – und selbstverständlich auch von Konterrevolutionären – als Kampfbegriff ins Feld geführt, um einer gegnerischen Bewegung die Rechtmäßigkeit der Mittel wie der Zwecke gerade abzusprechen. Selbst innerhalb der Domäne des Politischen eröffnet sich somit ein breites, uneinheitliches Bedeutungsspektrum des Revolutionsbegriffs. Wie nachfolgend an den Darstellungen philosophischer Konzepte von Revolution bzw. philosophischer Kommentare zu dieser zu zeigen sein wird, bleibt die umstrittene, die notorisch weltanschaulich aufgeladene Verfasstheit des Begriffs auf die Theorie nicht ohne Auswirkungen.

Neben den Spannungen, die sich aus seinem Gebrauch ergeben, weist schließlich auch der Begriff selbst, gleichsam in seinem Inneren, eine Reihe von Spannungen auf. Dies ist nicht allein der Tatsache geschuldet, dass sich in ihm deskriptive und präskriptive Elemente überlagern und durchmischen, dass er also gewissermaßen an der Schwelle zwischen Theorie und Praxis angesiedelt ist, so dass er stets zwischen beiden kippen kann.⁴ Hinzu kommt vielmehr, dass dem Begriff gerade in seiner modernen Bedeutung ein Moment des in sich Differenten, ja Widersprüchlichen innewohnt: Trotz der emphatischen Ausrichtung auf die Zukunft bleibt »Revolution« – präziser: »Re-volution«, dem ursprünglichen lateinischen Wortsinn nach also »Zurück-wälzung« – ihrem semantischen Gehalt nach in eigentümlicher Weise aufgespannt zwischen einem Zurück und einem Vorwärts, zwischen einer Wiederholung des Alten und Ursprünglichen und einem Ausgreifen auf das Neue und Andere. Auch indem sich der Begriff in dieser Struktur, in der sich die spezifische Zeitlichkeit von Revolution ausdrückt – »Das Heute geht gespeist durch das Gestern in das Morgen«, so Bertolt Brecht im Hinblick auf den revolutionären »großen Sprung« –, dem Kriterium der Widerspruchsfreiheit verweigert, stellt er eine Herausforderung für die konzeptuelle Analyse dar.

Angesichts des sich begrifflicher Feststellung verweigernden Charakters des Phänomens sowie des umstrittenen, in sich spannungsgeladenen Charakters des Begriffs erweist sich der Versuch, Revolution in Theorie zu überführen, als in seinen Möglichkeiten begrenzt. Besonders konturiert tritt diese Begrenztheit im Vergleich mit anderen Textarten hervor, die nicht der nüchternen Begriffsarbeit verpflichtet sind. So sind es weniger distanzierte Abhandlungen und Traktate, die an die »Sache« Revolution heranzureichen scheinen, als vielmehr engagierte, existenziell involvierte Manifeste und Pamphlete, Streitschriften und Reden, die dieser in ihrer emphatischen Sprache entsprechen; die, indem sie die reine Betrachterperspektive ablehnen, das erfassen, was Revolution zu großen Teilen ausmacht. So spricht das Affektgeladene, das Enthusiastische, gar das Fanatische gerade aus offen parteiischen, agitierenden Texten wie der Flugschrift *Was ist der Dritte Stand?* (1789) des Abbé Sieyès, die die Dynamik des Revolutionären rhetorisch spiegeln, ja performativ umsetzen. Den »Geist«, die Atmosphäre der Revolution – eine Gemengelage aus Hoffnung und Stolz, aus Frustration und Wut, aus Zusammengehörigkeits- und Feindschaftsgefühlen – einzufangen und sich darin am Saum des Phänomens festzuhalten gelingt daneben auch Dichtern der Revolution wie William Blake, Friedrich Hölderlin, Victor Hugo, René Char oder Ahmed Fouad Negm, der »Stimme der ägyptischen Revolution«, besonders gut. Der ebenso hochgestimmte wie hochfahrende Anspruch und die unbedingte Zukunftsgläubigkeit des Revolutionärs artikulieren sich in den Worten Hölderlins jedenfalls eindrucksvoll: »Ich glaube an eine künftige Revolution der Gesinnungen und Vorstellungen, die alles Bisherige schaumroth machen wird.«⁵ Schwer zu bestreiten ist, dass theoretische Stellungnahmen zu Revolution diese atmosphärische Dimension in der Regel verfehlen, die Michel Foucault, als Zeuge der Umwälzungen im Iran 1978/79, als Di-

mension »politischer Spiritualität« bezeichnet. Durch welche Gewinne Theorien der Revolution diesen Verlust an unmittelbarer Gegenständlichkeit jedoch zu kompensieren vermögen, soll in den nachfolgenden Kapiteln ausführlich untersucht werden.

Rundblick: Die Pluralität von Revolutionen

Weitgehend ausgeklammert wurde bis hierher die Tatsache, dass es sich bei Revolution keineswegs um einen Begriff handelt, der ausschließlich im Kontext des Politischen einschlägig wäre. Im Gegenteil: Spätestens seit Beginn des 19. Jahrhunderts vollzieht sich eine Ausdifferenzierung von »Revolution«, in deren Folge es zu einer Anwendung auf Entwicklungen einschneidender Transformation in einer Vielzahl weiterer sozialer Sphären kommt. Nachdem der Begriff in seiner modernen Bedeutung mit Immanuel Kants »kopernikanischer Wende«, seiner philosophischen »Umänderung der Denkart«, bereits für den Bereich der Wissenschaft erschlossen ist, treten zur »politischen Revolution«, wie sie sich in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten und Frankreich vollzieht, auch die »industrielle« und die »soziale Revolution« hinzu (vgl. Koselleck et al. 1984: 766 ff.). Auch wenn sich beispielsweise Hannah Arendt für eine scharfe Grenzziehung zwischen politischer und sozialer Revolution ausspricht, ja mit Blick auf die Französische Revolution sogar die Kontamination der Ersteren durch die »soziale Frage«, d.h. die aus Arendts Warte letztlich apolitische »Tatsache der Armut«, beklagt (vgl. Arendt 2011: 73 ff.), ist für die revolutionäre Praxis und Theorie des 19. Jahrhunderts gerade das Verwischen dieser Grenze ein zentrales Merkmal. Ob bei Babeuf, bei Blanqui, bei Weitling oder schließlich bei Marx und Engels: Das Moment des Sozialen gewinnt so stark an Gewicht, dass das in einem engen Sinne, d.h. als

Regimesturz und Verfassungswandel verstandene Moment des Politischen davon geradezu absorbiert wird.

Auch an frühen, in der *Geburt der Tragödie* (1872) angestellten Überlegungen Friedrich Nietzsches zu einer Überwindung der »apollinischen« bzw. »sokratischen Kultur« lässt sich die Ausdifferenzierung des Revolutionsbegriffs ablesen. Das darin entwickelte Programm einer kulturellen Revolution sieht eine Wiederaaneignung des tragischen Zeitalters vor, des von Nietzsche im vorklassischen Griechenland verorteten Ursprungs westlicher Kultur. Dass die kulturelle oder ästhetische Umwälzung, die Nietzsche vorschwebt, keineswegs frei ist von politischen Implikationen, belegt nicht zuletzt die Tatsache, dass für den erstrebten tiefgreifenden Wandel ausgerechnet die Musik Richard Wagners, eines aktiven Teilnehmers an der Umsturzbewegung des Jahres 1848, von entscheidender Wichtigkeit ist. Im 20. Jahrhundert wird diese Verflechtung in den chinesischen und iranischen »Kulturrevolutionen« besonders augenfällig, die, wie Mao formuliert, an den »Seelen der Menschen« ansetzen und auf eine »in der Geschichte der Menschheit noch nie dagewesene Umwälzung der Gesellschaft« abzielen (vgl. Schram 1992-; Wemheuer 2008). Ein Ineinandergreifen von Politischem und Ästhetischem lässt sich auch im zeitlichen Umfeld der Russischen Revolution von 1917 feststellen. So bestehen zwischen Künstlern der Avantgarde wie Kasimir Malewitsch und El Lissitzky und den Oktober-Revolutionären um Lenin und Trotzki nicht lediglich weltanschauliche Sympathien. Vielmehr unterstützen und verstärken sie sich in ihrer jeweiligen Suche nach Formen des Neuen gegenseitig – Suprematismus und Konstruktivismus auf der einen, Kommunismus auf der anderen Seite; sie begreifen sich als gemeinsame Gestalter einer radikal gewandelten Gesellschaft, die, bei grundsätzlich geteilten Zukunftsvisionen, den Hebel des Revolutionären lediglich an verschiedenen Punkten

ansetzen (vgl. Groys/Hansen-Löve 2005). Ähnliche Verhältnisse der Komplementarität von politisch-sozialen und künstlerischen Elementen lassen sich mit Blick auf die Transformationsbemühungen der 1960er Jahre auch für die Studentenbewegung und Vertreter der »Situationistischen Internationale« um Guy Debord, der »Fluxus«-Gruppe oder der »Arte Povera«-Bewegung feststellen.⁶ Freilich soll damit keineswegs gesagt sein, dass das revolutionäre Potenzial der Kunst – und gerade der Kunst des 20. Jahrhunderts – auf derlei politische Anbindungen und Gehalte zu reduzieren wäre, dass also die von Futuristen, Dadaisten, Surrealisten oder Repräsentanten der Konzeptkunst oftmals in Form von Manifesten explizit gemachten revolutionären Ambitionen sämtlicher Kunstrichtungen sich darin bereits erschöpften.

Außer dem sozialen Wandel, so z.B. der Geschlechter- und Familienverhältnisse oder in Gestalt einer postindustriellen Revolution der Arbeitswelt, sind insbesondere einschneidende Veränderungen auf dem Gebiet der Wissenschaft und Technik für das 20. Jahrhundert prägend. In seiner Analyse der *Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (1962/1967), die – beispielsweise zwischen den Zeitaltern des geozentrischen und des heliozentrischen Weltbildes oder zwischen Newton'scher und Einstein'scher Physik – Gräben der »Inkommensurabilität« aufreißen, erklärt Thomas S. Kuhn die naturwissenschaftliche Forschung zu derjenigen Kraft, der die Möglichkeit, »Paradigmenwechsel« zu erwirken und das Neue zu erschließen, in höchstem Maße gegeben ist. Als nicht weniger bedeutsam, dabei jedoch als entschieden breitenwirksamer müssen freilich technologische Revolutionen gelten; allein die Effekte, die Neuerungen im Bereich der Kommunikationstechnologie während der vergangenen Jahrzehnte auf bis dahin vorherrschende Wahrnehmungsgewohnheiten, Aufmerksamkeitsmuster und Interaktionsformen bewirkten, weisen diese als nach-

haltig umwälzend aus. Dass derlei Durchbrüche technologischer Art auch politische Transformationsprozesse anzustoßen und zu intensivieren imstande sind, wird nicht zuletzt an der maßgeblichen Rolle ersichtlich, die neue Medien und soziale Kommunikationsnetzwerke für Aktivisten des Arabischen Frühling gerade im Hinblick auf Möglichkeiten der Mobilisierung gespielt haben – wenngleich sich dabei wiederholt gezeigt hat, auf welche Weise und in welchem Ausmaß diese Technologien auch zu Zwecken gegenrevolutionär-restaurativer Überwachung und Unterdrückung eingesetzt werden können. Während Revolutionen in der Wissenschaft der Tendenz nach quer stehen zu politischer Transformation, sich auf diese zumindest nicht unmittelbar auswirken, sind die Auswirkungen technologischer Revolutionen – und insbesondere, man denke nur an Buchdruck und Internet, Medienrevolutionen – auf den Bereich des Politischen augenfällig.

Im Licht der skizzierten Ausdifferenzierung zeigt sich, dass »Revolution« kein Bereichsbegriff ist, der lediglich regional begrenzt Geltung beanspruchen könnte. Die sukzessive Ausdehnung auf die Sphären des Sozialen, der Kunst, der Wissenschaft und der Technik belegt, wie wenig dieser Begriff auf seinen politischen Bedeutungsgehalt verkürzt werden kann. In Anbetracht dieser Pluralität von Revolutionen, welche das vielschichtige Bewegungsbild der Moderne und Hochmoderne maßgebend mitbestimmt, liegt die Frage nach unterschiedlichen Fließgeschwindigkeiten der verschiedenen revolutionären Ströme – und damit nach Bedingungsverhältnissen zwischen diesen – nahe; die Frage also, welche revolutionären Entwicklungen in einem Bereich vergleichbar transformativen Entwicklungen in anderen Bereichen vorangehen oder diese sogar erst auf den Weg bringen. Offensichtlich ist, dass sich eine allgemeine Antwort darauf nicht geben lässt, sondern nur in Einzelfallstudien seriös zu klären ist,

an welchem spezifischen Ort in welcher spezifischen Zeitspanne der Anstoß zu nachhaltigem Wandel von welcher spezifischen (politischen, sozialen, kulturellen, künstlerischen oder technologischen) revolutionären Avantgarde angestoßen wird. Da eine derartig kleinteilige Untersuchung, die die Beziehung der vielfältigen Revolutionstypen und -begriffe zueinander tatsächlich ausbuchstabieren könnte, den Rahmen der vorliegenden Einführung übersteigen würde, sei hier lediglich festgehalten, dass die Umwälzungen und Neugestaltungen in verschiedenartigen Domänen nicht unabhängig voneinander verlaufen, sondern sich, in freilich ganz uneinheitlichen Weisen und Graden, wechselseitig bedingen. Wie am Verhältnis der aufgeführten Revolutionen zueinander erkennbar wird, handelt es sich oftmals um kein bloßes Nebeneinander, sondern um ein Ineinander der Veränderungsprozesse, die sich somit als kommunizierende, einander gegenseitig affizierende Stränge verstehen lassen.

Zwar werden diese Relationen gegenseitiger Beeinflussung in den anschließenden Kapiteln verschiedentlich aufgegriffen; so sind z.B. die Interdependenzen von politischer und sozialer Revolution im Zusammenhang der Überlegungen von Karl Marx und Friedrich Engels zu diskutieren. Der Fokus dieses Bandes jedoch liegt, der Vielfalt der Revolutionen zum Trotz, auf *politischer* Revolution bzw. auf maßgebenden modernen und zeitgenössischen Ansätzen, diese theoretisch zu erfassen.

Ausblick: Theorien der Revolution – Grundfragen und Grundtypen

Auch bei einer Beschränkung auf den Bereich des Politischen erweist sich der Untersuchungsgegenstand jedoch als komplex und unübersichtlich genug. Denn wie bereits ein flüchtiger Blick

auf knapp 250 Jahre des Nachdenkens über radikalen Wandel offenbart, ist ein wesentliches Merkmal von Begriffen und Theorien der politischen Revolution deren Heterogenität. So bestehen zwischen Immanuel Kants Verständnis der Revolution als »gründlicher Reform«, Karl Marx' Konzept der »proletarischen Revolution«, Michail Bakunins anarchistischem, Walter Benjamins »messianischem« oder Frantz Fanons anti-kolonialistischem Revolutionsmodell derartig große Divergenzen, dass der Verdacht naheliegt, es handle sich bei diesen Begriffsverwendungen um bloße Äquivokationen, nicht aber um Thematisierungen derselben Sache. Diese teils erheblichen Abweichungen zwischen den unterschiedlichen theoretischen Einlassungen zu Revolution machen, sofern diese nicht einfach unvermittelt in ihrer Heterogenität nebeneinandergestellt werden sollen, einen Rahmen der systematischen Untersuchung erforderlich, innerhalb dessen sich diese Theorien erst sinnvoll aufeinander beziehen und miteinander vergleichen lassen. Als ein derartiger Bezugsrahmen dient dieser Einführung ein Komplex von Fragen und Problemen, mit welchen sich jede Theorie der Revolution konfrontiert sieht und denen gegenüber sie sich zu positionieren hat. Mit den bereits genannten Fragen der Neuheit, der Freiheit sowie der Gewalt ist, jedenfalls in groben Zügen, der Problemhorizont bzw. der Denkraum abgesteckt, in dem sich sämtliche der hier behandelten Theoretiker der Revolution von Jean-Jacques Rousseau bis David Graeber bewegen. Sie alle haben Stellung zu nehmen, ob absolute Neuheit des postrevolutionären Zustands eine notwendige Bedingung für erfüllte Revolution darstellt oder ob dazu bereits relative Neuheit hinreicht; ob nur positive Freiheit, Freiheit zur Neugründung, ein authentisch revolutionäres Ziel sein kann oder ob bereits negative Freiheit, Befreiung von Unterdrückung, als solches genügt⁷; und ob Gewalt ein zulässiges Mittel der Umwälzung oder, um deren freiheitlichen Charakter nicht

zu kompromittieren, nicht vielmehr auszuschließen ist. Herausgefordert sehen sich die Versuche, Revolution zu denken, von einer Reihe weiterer Gegensatzpaare. Zu ergründen ist z.B., wer oder was als entscheidender Träger von Revolution zu gelten hat, die Geschichte in ihrer »notwendigen« Eigenbewegung oder der Mensch in seinem Handeln. Für den ersten Fall ist weiterhin zu bestimmen, ob Revolution als *eschaton* oder als *katechon*, d.h. als »Lokomotive« (Karl Marx) eines geschichtlichen Fortschrittsprozesses oder aber, wie Walter Benjamin Marx entgegenhält, als »Notbremse« gegen Verfallsentwicklungen zu betrachten ist. Im zweiten Fall ist zu klären, wer genau als revolutionäres Subjekt gelten darf: die Ausnahmeerscheinung eines singular geschichtsmächtigen »Täters« (mit Blick auf die Gegenwart schlägt z.B. Geoffrey de Lagasnerie »exemplarische Figuren« wie Edward Snowden vor), eine revolutionäre »Avantgarde«, eine entrechtete Minderheit oder marginalisierte soziale Klasse, ein Volk, eine Mehrheit der »99 Prozent« oder eine offene, von klaren Zugehörigkeitskriterien unabhängige »Multitude«. Im Zusammenhang mit dem Problem des revolutionären Subjekts gilt es auch zu prüfen, ob und in welchem Maß revolutionäre Prozesse als Resultat von Planung und Organisation oder aber von Spontaneität zu verstehen sind. Zudem ist theoretisch die Erstreckung der Revolution zu bestimmen, und dies sowohl in zeitlicher (punktuell oder permanent) als auch in räumlicher (lokal, national oder global) Hinsicht. Diese Fragen – und einige weitere, die in den folgenden Kapiteln noch anzuführen sind –, geben somit die Folie ab, auf der sich die verschiedenen Ansätze, Revolution theoretisch fassbar zu machen, strukturiert untersuchen lassen. Nicht zuletzt wird dabei zu überprüfen sein, ob, in welchem Maß und aus welchen Gründen es diesen Ansätzen gelingt, Revolution abzugrenzen gegen mehr oder weniger nah verwandte Konzepte wie Reform, Revolte oder Rebellion,

die ebenfalls Modi politischer Bewegung und Transformation bezeichnen.

Auch wenn sich die Darstellung lose an jenen historischen Momenten orientiert, an denen seit 1776 reale Umstürze bzw. Umsturzversuche auftreten, sind es nicht die revolutionären Geschehnisse selbst, die den Untersuchungs- und Erkenntnisgegenstand bilden. Im Zentrum stehen stattdessen maßgebliche Konzepte von Revolution sowie Kommentare zu Revoluion, d.h. theoretische Vorwegnahmen, Spiegelungen und Nachbetrachtungen revolutionärer Ereignisse.⁸ Leitendes Erkenntnisziel ist es dabei, besonders gehaltvolle und wirkmächtige theoretische Einlassungen zu Möglichkeiten, Bedingungen und Formen einschneidenden politischen Wandels nicht nur zu durchmustern, sondern – mit Blick auf die genannten Kernfragen – auch zu systematisieren. Den vorrangigen Fluchtpunkt dieser Einführung bildet damit die Bestimmung von sowie ein Überblick über Grundtypen von Theorien der Revolution.

Da eine umfassende Rekonstruktion jeder der thematisierten Theorien angesichts des begrenzten Umfangs dieser Einführung nicht zu leisten ist, sind Auslassungen unvermeidbar. So werden, ihrem revolutionstheoretisch zweifellos einschlägigen Inhalt zum Trotz, Schriften von Autoren wie Johann Gottlieb Fichte oder Louis-Auguste Blanqui, wie Albert Camus oder Kwame Nkrumah ganz ausgeklammert. Darüber hinaus werden auch die behandelten Autoren nicht mit dem Anspruch auf Vollständigkeit in der Darstellung ihrer Überlegungen diskutiert. Vielmehr geht es darum, Schlaglichter auf Analysen, Argumente und Aporien zu werfen, wie sie etwa für den theoretischen Zugriff Hegels, Kropotkins oder Foucaults auf das Phänomen der Revolution kennzeichnend sind.⁹ Folglich beschränkt sich die vorliegende Einführung darauf, zentrale Fragen und Probleme der Revolutionstheorie exemplarisch an ausgewählten Denkern zu verhandeln,

deren Ansätze sich in besonders relevanter – wirkmächtiger, erhellender oder kontroverser – Art und Weise mit eben diesen Fragen und Problemen auseinandersetzen.

2. Die Entdeckung der Revolution

Voraussetzungen revolutionärer Theorie und Praxis: Das politische Denken der Aufklärung

Der moderne Revolutionsbegriff, die Vorstellung von einer vollkommenen Umwandlung der politischen und sozialen Gesamtstruktur, ist auf das Engste verklammert mit dem Denken der Aufklärung. Nicht allein aus der Perspektive der Revolutionäre in Amerika und Frankreich, sondern auch aus der historischen Distanz betrachtet, nehmen sich die Revolutionen als Produkte aufklärerischer Geschichtsphilosophie, Moralphilosophie und politischer Philosophie aus; als Versuche, die darin entfalteten Ideen, Ideale und Prinzipien in nachhaltig weltverändernder Art und Weise zur Anwendung zu bringen. So werden zyklisch-statische von linear-progressiven Geschichtsbildern abgelöst, wobei die Überzeugung von der historischen Handlungs- und Gestaltungsmacht des Menschen diejenige vom Einfluss menschenunabhängiger Gewalten in der Geschichte – insbesondere der *providentia dei* – ersetzt. Auch befördern Konzeptionen individueller Autonomie und natürlicher Rechte des Einzelnen die Einsicht in die Fragwürdigkeit der bestehenden Zustände dramatisch ungleicher Rechte- und Güterverteilung und verstärken den Impuls unterprivilegierter, ausgeschlossener gesellschaftlicher Kräfte, selbst verändernd in den Gang der Dinge einzugreifen. Dieses Zusam-

menfließen verschiedener gedanklicher Ströme der Aufklärung trägt entscheidend dazu bei, dass »Revolution« in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nicht allein zu einem »metahistorischen Begriff« (Reinhart Koselleck) wird, unter dem sämtliche singulären, fortschrittlich orientierten revolutionären Bemühungen zu subsumieren sind, sondern auch zu einer praktischen »Zauberformel« (Robert Palmer), mit deren Hilfe sich auf beiden Seiten des Atlantiks breite Bevölkerungsgruppen mobilisieren und politisieren lassen.¹⁰

Mit Blick auf die politische Philosophie der vorrevolutionären Epoche ist vor allem die Bedeutung vertragstheoretischen Denkens hervorzuheben. Das von Thomas Hobbes, John Locke und Jean-Jacques Rousseau in verschiedenen Variationen entwickelte Grundthema der Übereinkunft und allgemeinen Zustimmung als Bedingung legitimer Herrschaft gibt nicht lediglich einen entscheidenden Orientierungspunkt für die Ausgestaltung nachrevolutionärer politischer Ordnung ab. Vielmehr unterminieren derlei Überlegungen zum Rechtfertigungsbedarf staatlicher Autorität gegenüber autonomen Subjekten das System der absolutistischen monarchischen Herrschaft und der Feudalgesellschaft sowie die mit ihnen verbundene »moralische oder politische Ungleichheit« (Rousseau 2001: 67) bereits lange bevor es zu ersten revolutionären Ausbrüchen kommt: Gerade die dieses System stützende Ideologie des göttlichen Rechts bzw. des Gottesgnadentums sowie der »Natürlichkeit«, d.h. der Alternativlosigkeit, der monarchischen Ordnung – dieser gemäß können Protest und Aufstand nur als das Werk von Rebellen und Staatsverbrechern, von Frevlern und Wahnsinnigen ausgelegt werden – wird in dem Moment porös, in dem rechtmäßige Herrschaft, wie beispielhaft in John Lockes *Second Treatise of Government* (1689) der Fall, als ein Verhältnis des »Vertrauens« zwischen Regierenden und Regierten gilt.¹¹ Dass die Anklage gegen Ludwig

XVI., in der dieser Prozess der Aushöhlung schließlich einen Gipfelpunkt findet, durch die vertragstheoretische Philosophie, die staatliche Autorität in die Rechtfertigungspflicht nimmt, entschieden vorbereitet wird, liegt auf der Hand. Dabei stellt die Vertragstheorie auch starke Naturrechtskonzeptionen bereit, auf deren Basis sich systemkritische, ja -umstürzende Positionen einnehmen lassen. So konkretisiert sich z.B. John Lockes natürliche Individualrechtslehre, die das Recht auf Selbsterhalt und Eigentum – Letzteres verstanden als »lives, liberties, estates« – festschreibt, in Form eines weitreichenden Widerstandsrechts gegen staatliche Zwangsmaßnahmen bzw. »tyrannische« Formen der Herrschaft, das Locke insbesondere im neunzehnten Kapitel der *Zweiten Abhandlung* ausarbeitet. Auch das für die Amerikanische wie die Französische Revolution so bedeutsame Konzept der Volkssouveränität ist wesentlich durch vertragstheoretische Überlegungen wie diejenigen Jean-Jacques Rousseaus geprägt. Letzterer begreift darunter nicht lediglich ein Recht auf Mitsprache durch das Volk, wie es noch in Lockes Erwägungen zu einer »moderaten Monarchie« aufgefasst wird; stattdessen versteht Rousseau darunter ein tatsächliches Selbstbestimmungsrecht einer Gemeinschaft freier Bürger. Mit dem Konzept eines souveränen Volkes von *citoyens*, die insofern im ursprünglichen Sinne des Wortes autonom sind, als sie einzig dem selbstgegebenen Gesetz gehorchen (vgl. Rousseau 2010: 45), geht Rousseau auch deutlich über die Positionen seiner Vorgänger, der *philosophes*, hinaus. Zwar zeigen auch Denker wie Voltaire und Montesquieu größtes Interesse daran, Möglichkeiten einschneidenden politisch-moralischen Wandels auszuloten; doch schwebt ihnen dabei eine friedliche Transformation vor, die von oben orchestriert wird, sei es durch einen aufgeklärten König oder durch eine intellektuelle Elite – Voltaire spricht von »vierzigtausend Weisen«, welcher es für eine »geistige« Revolution bedürfe. Dage-

gen wird im Rousseau'schen *Gesellschaftsvertrag* (1762) das Volk zum zentralen politischen Akteur bzw. Subjekt, welches sich, unter den Vorzeichen radikaler Gleichheit, selbst eine freiheitliche Verfassung gibt und, geleitet vom Prinzip des Gemeinwillens, ganz allein für die Ausgestaltung einer vernünftigen, d.h. zustimmungsfähigen und damit legitimen politischen und rechtlichen Ordnung verantwortlich zeichnet.

Eine Reihe weiterer Aspekte im Denken Rousseaus erweist sich in einem spezifischeren Sinne als revolutionstheoretisch gehaltvoll. Seine Rolle als eines der geistigen Wegbereiter der Revolutionen beschränkt sich nicht auf seinen Status als *prophète philosophe*, der im *Emile* (1762) ein »Jahrhundert der Revolutionen« voraussagt. Vielmehr weisen über verschiedene Werke verstreute Reflexionen Rousseaus auf einige der wesentlichsten Topoi im revolutionstheoretischen Diskurs der Moderne voraus. Dazu zählt die Profilierung von Revolution als eines ausgemachten Krisenphänomens: »[W]ie bestimmte Krisen bei den Individuen«, so führt er im *Gesellschaftsvertrag* aus, so handle es sich auf der Ebene von Staaten bei Revolutionen um Momente der Weichenstellung, in denen sich entscheide, ob diese sich »aus den Armen des Todes« zu befreien und erneut »die Kraft der Jugend« (Rousseau 2010: 99) anzunehmen vermögen. Geschichts-, moral- und politikphilosophische Motive verquickend, begreift er Revolutionen somit als notwendige Wasserscheiden der Geschichte, die über die Zukunft eines Staates bestimmen. Ohne sich je ausdrücklich für ein Recht auf Revolution einzusetzen oder ein solches zu rechtfertigen (stattdessen sieht sein radikaldemokratisches Modell eine Institutionalisierung der Transformation durch regelmäßige Verfassungsversammlungen vor), reißt Rousseau damit zwei Themen an, welcher sich zahlreiche spätere Theorien der Revolution in systematischer Weise annehmen werden: zum einen das Thema der Notwendigkeit, zum anderen das der Ein-

maligkeit von Revolution. Während Rousseau qua Notwendigkeit – er denkt diese primär in einem sittlichen Sinne – ein Problem lediglich vorzeichnet, mit dem sich erst Hegel, Marx oder Arendt vertieft auseinandersetzen, ist seine Position in Sachen Einmaligkeit konturierter. Ihm zufolge sind Revolutionen als diejenigen seltenen Ausnahmesituationen zu begreifen, in denen sich einem Volk, sofern es eine gewisse »Reife« erlangt hat, die Chance zur Befreiung, etwa aus den Ketten des Feudalsystems, eröffnet. Verstreicht diese Chance allerdings ungenutzt oder wird sie nur unzureichend beim Schopf gepackt, bietet sie sich demselben Volk gemäß der Rousseau'schen revolutionären Kairologie nicht wieder. In welchem Maße diese und weitere Überlegungen Rousseaus im Frankreich der 1790er Jahre sowohl von Denkern als auch von Protagonisten der Revolution, insbesondere auf Seiten der Jakobiner, aufgegriffen werden, wird später noch detaillierter erörtert. Hier sei lediglich festgehalten, dass mit Rousseau ein Philosoph der vorrevolutionären Epoche am Ausgangspunkt einer maßgeblichen Traditionslinie revolutionären Denkens steht, die sich weit über die Epoche der ersten modernen Revolutionen hinaus fortsetzt: Gerade indem er die politischen Schlüsselgrößen der Freiheit und Gleichheit, vermittelt durch den Begriff der Gemeinschaftlichkeit, in seinen Ausführungen zur Volkssouveränität bzw. zu einer legitimen politisch-moralischen Ordnung verknüpft, trägt er zur Etablierung eines gedanklich-sprachlichen Rahmens bei, der seither vor allem für sozialistische Theorien und Konzepte der Revolution bestimmend ist.¹²

Dass die Werke von Denkern der europäischen Aufklärung – neben Rousseau und Locke wären etwa Voltaire, Denis Diderot und Charles de Montesquieu, Francis Bacon, David Hume, Adam Smith und Jeremy Bentham zu nennen – und die darin entfalteten Prinzipien, die Gedanken zu rechtmäßiger Herrschaft und

Naturrechten, zu Volkssouveränität, Parlamentarismus oder Gewaltenteilung, zum Recht auf Eigentum oder zum »größten Glück der größten Zahl« sowie zur Revolution als universellem Fortschrittsprojekt entscheidende Vorbedingungen für die faktischen revolutionären Geschehnisse in den Vereinigten Staaten und in Frankreich darstellen, ist schwer zu bestreiten. Das bedeutet jedoch nicht, dass diese gedanklichen Voraussetzungen allein bereits ausreichen, um die realen Umwälzungsprozesse zu erklären. Der Boden wird ihnen vielmehr erst durch ein komplexes Zusammenspiel verschiedenster Faktoren bereitet. Darunter fallen zum einen kontingente geschichtliche Ursachen wie die koloniale Fiskalpolitik Großbritanniens, die seit den 1760er Jahren – vom *Sugar Act* über den *Stamp Act* bis hin zum *Tea Act* – zu einer schleichenden Radikalisierung der amerikanischen Unabhängigkeitsbewegung führt, oder der Hungerwinter in Frankreich 1788/89 und die Verschwendungssucht des Königshauses; »small causes« also, die Thomas Jefferson im Rückblick zu wesentlichen Auslösern des Ausbruchs revolutionärer »great events« erklärt (vgl. Jefferson 1999: 132). Zu den Voraussetzungen der Revolutionen, die nicht begrifflicher Art sind, sind schließlich auch gewisse historische Erfahrungen zu rechnen, die sich im Vorfeld der Revolutionen als formativ für die gesellschaftliche Befindlichkeit und die sich über Zeitungen, Zeitschriften oder Lesegesellschaften bildende öffentliche Meinung erweisen. Neben dem modellhaften und darin inspirierenden Charakter der *Glorious Revolution* von 1688 kommt dabei – wie Hannah Arendt dies in ihren Überlegungen zur Amerikanischen Revolution hervorhebt – insbesondere auch der konkreten Erfahrung der Gleichheit und ökonomischen Prosperität in der Neuen Welt, als einer weiteren Ermöglichungsbedingung der Revolutionen, entscheidende Bedeutung zu.

»Männer der Revolution« I: Revolutionstheoretische Überlegungen bei Thomas Paine und Thomas Jefferson

Mit Thomas Paine und Thomas Jefferson stehen zwei Protagonisten der revolutionären Epoche im Mittelpunkt des folgenden Abschnitts, die sich in all ihren Stellungnahmen zu den massiven Verschiebungen im politischen Gefüge des ausgehenden 18. Jahrhunderts im Spannungsfeld von Handlung und Erkenntnis bewegen. Beide zeichnet dabei eine enorme Wirkungsmacht aus: Während Paine eine solche als politischer Publizist entfaltet, der die Massen zu mobilisieren versteht – seine Schrift *Common Sense* (1776) erreicht eine Auflage von einer halben Million –, liegt Jeffersons Einfluss in seiner, freilich theoretisch fundierten, praktischen Beteiligung an der Anbahnung wie Ausgestaltung der Umwälzung als Gouverneur von Virginia, Botschafter in Paris, Vizepräsident und schließlich Präsident der Vereinigten Staaten. Was die Konzentration auf Paine und Jefferson – und die damit verbundene Auslassung anderer bedeutender Figuren der Amerikanischen Revolution wie Alexander Hamilton, John Jay und James Madison, den Verfassern der *Federalist Papers* (1788), wie John Adams oder George Washington – weiterhin rechtfertigt, ist der außergewöhnliche Grad, in welchem sie in die revolutionären Vorgänge und Diskurse auf beiden Seiten des Atlantiks verflochten sind, deren gegenseitige Beeinflussung bzw. Befruchtung sie fördern.¹³ Als Pendlers zwischen Alter und Neuer Welt tragen sie nicht nur zum Import aufklärerischen Gedankenguts in die amerikanischen Kolonien bei, sondern wenden dieses praktisch an und dynamisieren es dadurch in einer Weise, die wiederum Vorbildcharakter für die Umsturzbestrebungen in Europa annimmt.

In seinen politischen Schriften zielt Thomas Paine (1737-1809) darauf ab, die Unabhängigkeits- bzw. Revolutionsbewegung als

Fortsetzung der Aufklärung mit anderen Mitteln zu präsentieren. Ob in seinem Plädoyer für eine Loslösung der Kolonien von der britischen Krone in *Common Sense*, seiner Verteidigung der Grundsätze der Französischen Revolution in *The Rights of Man* (1791/92), einer Replik auf Edmund Burkes kritische Überlegungen zu dieser, oder seinem Eintreten für die Vernunftreligion in *The Age of Reason* (1794/95): Paine orientiert sich, zum Teil sogar bis in einzelne Formulierungen hinein, an den Werken aufklärerischer Denker. So findet sich gegen Ende von *Common Sense* eine Beschreibung der Lage in den amerikanischen Kolonien, die als für den unmittelbaren praktischen Gebrauch politisiertes Echo der Schilderung zu lesen ist, die Rousseau im *Diskurs über die Ungleichheit* (1755) von der zutiefst inegalitären »bürgerlichen« Gesellschaft liefert: Während Rousseau den sittlichen Verfall und die Orientierungslosigkeit einer Gesellschaft konstatiert, in der »Ehre ohne Tugend, Vernunft ohne Weisheit, Vergnügen ohne Glück« (Rousseau 2001: 269) herrschen, spitzt Paine diese Bestandsaufnahme dezidiert politisch zu, wenn er darin eine »legislation without law« und eine »constitution without a name« (Paine 2000: 42) beklagt. Insbesondere zwei Kernelemente des politischen Denkens der Aufklärung finden in Paines Schriften Eingang: die Grundstruktur der vertragstheoretischen Argumentation sowie die geschichtsphilosophisch fundierte universalistische Rechtfertigung radikalen politischen Wandels. Wiederum in enger Anlehnung an Rousseau eignet sich Paine den klassisch kontraktualistischen Dreischritt aus Naturzustand, Vertragsschluss und (zustimmungsfähigem) staatlichen Zustand an. Ausgehend von einer idyllischen Naturzustandskonzeption ursprünglicher Gleichheit entwickelt er in *Common Sense* ein Verfallsnarrativ, mit dessen Hilfe die Erbmonarchie als vernünftig nicht rechtfertigbar ausgewiesen werden soll.¹⁴ In einer ebenso kurzen wie polemischen Genealogie monarchischer Herrschaft erklärt er

Usurpationsakte von »Raufbolden« und »Plünderern« zu deren Ursprung, die eine historische Deszendenzentwicklung angestoßen hätten, welche in der britischen Kolonialherrschaft gipfeln (vgl. Paine 2000: 12 ff.). Weder aus moralischer noch aus logischer Warte ist die Monarchie für Paine legitimierbar, die ihm zufolge nach den Maßstäben aufgeklärter Vernünftigkeit als Verletzung des Naturrechts zu gelten hat – und damit sowohl als »Übel« wie auch als »Absurdität«. Unter zusätzlichen Verweisen auf die Dysfunktionalität der Monarchie – deren Systemversagen macht Paine an acht Bürgerkriegen und neunzehn Rebellionen in der Geschichte englischer Königsherrschaft fest – sowie auf deren Nicht-Rechtfertigbarkeit durch die Heilige Schrift (vgl. Paine 2000: 9 ff.) fällt sein Verdikt zu Gegenwart und Zukunft Amerikas eindeutig aus: Sofortige Abspaltung von Großbritannien und, darin liegt der genuin revolutionäre Gehalt seiner Ausführungen, radikaler Wechsel des Regierungssystems, d.h. Ersetzung der Monarchie durch einen konsensbasierten egalitären Republikanismus, sind aus seiner Sicht das Gebot der Stunde. Auch wenn in *Common Sense*, anders als in Paines späteren Schriften, »Unabhängigkeit«, nicht »Revolution« den Schlüsselbegriff bildet, kann doch kein Zweifel bestehen, dass der Text der Sache nach auf einen revolutionären Umbruch hin angelegt ist, werden darin doch sämtliche für einen solchen konstitutiven Elemente erörtert: die untragbare Ausgangssituation einer unrechtmäßigen (Fremd-)Herrschaft, die Befreiung von ihr in politischen Kämpfen und schließlich die Errichtung einer neuen Herrschaftsordnung.

Zwar trägt die Schrift zum Teil stark appellative, ja agitatorische Züge – so vor allem im Anhang, in welchem Paine eine für revolutionäre Streitschriften typische »populistische Identifikation« (Étienne Balibar) vornimmt, wenn er seine Leser als eine Gemeinschaft der »guardians of the public liberty« (Paine 2000:

39) direkt anspricht; doch lassen sich in seinem Aufruf zur Unabhängigkeit die Konturen einer Revolutionstheorie ausmachen. So adressiert Paine einmal die Frage nach der Machbarkeit, d.h. nach dem maßgeblichen Träger der Umwälzung. Für ihn ist es die Gemeinschaft der »countrymen«, die über entscheidende Handlungsmacht verfügt: »We have it in our power to begin the world over again.« (Paine 2000: 44) Paine gibt sich darin als ein Verfechter des »mosaischen«, nicht des »messianischen« Prinzips, jenes Prinzips also, dass politischer Wandel immer nur das Resultat menschlicher Tätigkeit, nicht aber göttlicher oder anderweitig wundersamer Intervention sein kann.¹⁵ Als revolutionäres Subjekt steht diese Gemeinschaft der Landsleute nach Paine im Dienste einer Sache, die deren unmittelbare Ziele und Interessen bei weitem übersteigt, handelt es sich bei der Befreiung von kolonialer Bevormundung und der damit einhergehenden politischen Umwälzung doch, so die Wendung in der Vorrede zu *Common Sense*, um »die Angelegenheit der gesamten Menschheit«. Wer gegen die Aussöhnung mit der Besatzungsmacht und für den Bruch mit Großbritannien eintritt, wird diesem Universalismus gemäß zum Motor menschheitlichen Fortschritts. In diesen Überlegungen entfaltet Paine auch sein Verständnis des zentralen revolutionären Ziels der Freiheit, der es in einem unabhängigen Amerika »Asyl« zu gewähren gelte, da sie in Europa und der übrigen Welt verfolgt werde. Sein Freiheitsbegriff umfasst sowohl ein Moment der Emanzipation als auch eines der Gründung. Ohne dass Paine diese Aspekte *expressis verbis* unterschiede, hebt er somit auf eine negative sowie eine positive Dimension der Freiheit ab: Während er die Abspaltung von England als Befreiung begreift, hebt er die Bedeutung der autonomen Ausgestaltung einer politisch-juridischen Institutionenordnung hervor, mit welcher für ihn die Verwirklichung des revolutionären Ziels der Freiheit erst voll erfüllt ist. Allein die Ausführlich-

keit, mit der Paine sich dem Inhalt einer zukünftigen republikanischen Verfassung widmet (vgl. Paine 2000: 27 ff.), belegt, wie wenig sich sein Konzept von Freiheit im Abschütteln kolonialer Fremdbestimmung erschöpft. Unterstrichen wird die Akzentsetzung dadurch, dass Paine eine – freilich eher angedeutete denn ausbuchstabierte – Abgrenzung zwischen dem sich institutionell niederschlagenden Vollzug eines profunden Wandels hin zur Unabhängigkeit und der ohne Abschluss bleibenden, keine neue und nachhaltige Ordnung generierenden »Revolte« vornimmt (vgl. Paine 2000: 25). Paines Vision eines unabhängigen Amerika ist dabei von einem Freiheitsverständnis geleitet, das dem Arendt'schen Konzept positiver politischer Freiheit als konzertiert-kommunikativem »In-Freiheit-Handeln« (Arendt 2011: 40), im Unterschied zu einem bloß negativen Freisein-von, verwandt ist. Betont wird von Paine allerdings auch ein Moment, das für Arendt keinesfalls den von ihr ausschließlich politisch gefassten »charms of liberty« – von diesen spricht John Jay, einer der Gründerväter der Vereinigten Staaten – zuzurechnen ist, sondern aus ihrer Sicht als problematische Entpolitisierung angesehen werden muss: Denn Paine hebt nicht allein auf die Freiheit zu handeln ab, sondern darüber hinaus auch auf die Freiheit zum Handel und verleiht seinen Ausführungen so eine ökonomische Note (vgl. Paine 2000: 17, 19, 25). Diese umfassende, d.h. sich politisch, rechtlich und ökonomisch niederschlagende Realisierung der Freiheit ist es auch, welche für Paine die radikale Neuheit des amerikanischen Unabhängigkeitsunternehmens verbürgt. Seinen Erfolg vorausgesetzt, kann aus seiner Warte an der historischen Einmaligkeit des revolutionären Wandels als des »Geburstages einer neuen Welt« kein Zweifel bestehen: »The sun never shined on a cause of greater worth.« (Paine 2000: 16) Die Einzigartigkeit dieser »Sache«, der Gründung einer Heimstatt der Freiheit, beruht dabei für Paine nicht nur auf ihrer räumlichen Erstre-

ckung, die den »gesamten bewohnbaren Erdkreis« betrifft, sondern auch auf ihrer zeitlichen Ausdehnung in die Zukunft, sind die Nachwirkungen dieser Gründung nach seiner Überzeugung doch irreversibel und »bis an das Ende der Zeit« spürbar.

Als einer der Hauptverfasser der *Declaration of Independence* von 1776 sowie, von 1800 bis 1808, als Präsident der unabhängigen Vereinigten Staaten fällt Thomas Jefferson (1743-1826) zweifellos in die Kategorie der »Männer der Revolution«, derjenigen also, »welche eine Revolution nicht nur machten, sondern die Revolutionen überhaupt erst auf dem Schauplatz der Politik einführten« (Arendt 2011: 50). Jefferson gestaltet den Übergang der ersten großen Kolonialrevolte der Neuzeit in die erste demokratische Revolution als aktiver Politiker sowohl entscheidend mit, wie er diesen in zahlreichen Publikationen auch anstößt, begleitet und schließlich retrospektiv beleuchtet. In einiger Deutlichkeit zeichnet sich in seinen politischen Schriften ab, wie selbst den Protagonisten des Wandels Revolution nicht von Anfang an als Ziel vor Augen steht, sondern wie die Möglichkeit einer solchen, die Möglichkeit eines radikalen Bruchs und absoluten Neubeginns, erst im Fortgang der Auseinandersetzung mit der britischen Kolonialmacht Gestalt annimmt; wie es also zu einer gewissermaßen sukzessiv erfolgenden Entdeckung der Revolution kommt. Auch im Falle Jeffersons ist die prägende Wirkung aufklärerischen und insbesondere vertragstheoretischen Denkens nicht zu verkennen. Kernbestandteile dieses Denkens greift er z.B. in seinen *Notes on the State of Virginia* (1781/85) auf und verleiht ihnen gesteigerte praktische Stoßkraft, indem er sie direkt auf die konkreten Zustände in den Kolonien bezieht und nachdrücklich gegen Geist und Institutionen des Feudalsystems, nicht zuletzt auch gegen die Institution der Sklaverei, wendet. Der Grad des Einflusses, den der Kontraktualismus auf die Amerikanische Revolution ausübt, manifestiert sich jedoch besonders

klar in der Unabhängigkeitserklärung, die Jefferson gemeinsam mit Benjamin Franklin und John Adams verfasst. So wird der Gleichheitsgedanke ebenso wie die Ableitung der Rechtmäßigkeit einer Regierung vom Prinzip der Zustimmung und das Konzept unveräußerlicher natürlicher Rechte darin den »selbstevidenten Wahrheiten« zugeschlagen. Gerade in Letzterem tritt das Locke'sche Erbe zutage, wird darin doch dessen Formel von »lives, liberties, estates« in der nur leicht modifizierten Form von »life, liberty, and the pursuit of happiness« übernommen (vgl. Jefferson 1999: 102). Mit der Betonung des Glücks, die auf Veranlassung Jeffersons in die Erklärung einbezogen wird, geht freilich eine Erweiterung, eine dezidiert politische Anreicherung der vornehmlich eigentumsorientierten Konzeption Lockes einher. So umfasst der »Verfolg des Glücks« Aspekte nicht nur des Privaten und Ökonomischen, sondern auch des Öffentlichen und Politischen, fällt darunter doch neben Erwerbsstreben und Selbstentfaltung auf individueller Ebene vor allem auch die »Teilhabe an den Regierungsgeschäften« (vgl. Arendt 2011: 162 ff., 174 ff.).¹⁶

Auch in anderer Hinsicht geht die Erklärung der dreizehn Vereinigten Staaten vom 4. Juli 1776 über die Vorgaben Lockes hinaus. So begnügt sie sich nicht damit, allein ein Widerstandsrecht festzuschreiben. Vielmehr ist die Rede von einer »Pflicht«, sich eines »Regierungssystems« zu entledigen, wenn sich dieses als unfrei, als »despotisch« und »tyrannisch« erweist (vgl. Jefferson 1999: 102, 104). Diese Pflicht zum Widerstand bzw. zum revolutionären Sturz des Systems kann, so macht Jefferson an anderer Stelle deutlich, durchaus auch den Einsatz von Gewalt implizieren. In einem Brief aus dem November 1787 konstatiert er: »The tree of liberty must be refreshed from time to time with the blood of patriots & tyrants.« (Jefferson 1999: 110) Eine Auffrischung der Freiheit kann dabei nicht nur in Gestalt von Revolutionen, sondern auch von Rebellionen auftreten. Mit Blick auf

den von Daniel Shays angeführten Aufstand in Massachusetts 1786/87 hält Jefferson eine Rebellion – d.h. eine Spielart der Auffrischung, aus der keine vollkommen neue Ordnung hervorgeht – nicht nur für nachvollziehbar, sondern auch für rechtfertigbar. Selbst im unabhängig gewordenen Amerika habe sich der Bedarf an einem »Geist des Widerstands« nicht erledigt, lasse sich im Nachgang der revolutionären Loslösung von Großbritannien doch ein partieller Abfall von den Werten und Prinzipien beobachten, die diese ermöglicht und ausgerichtet haben. Jefferson begreift Rebellion demnach als ein Mittel, mit dessen Hilfe dem Entstehen von Unfreiheit beizukommen ist – dies beinhaltet auch solche Unfreiheiten, die in nachrevolutionären Ordnungen auftreten. Mit diesen Bemerkungen legt Jefferson nahe, dass ein einmal gegründetes »Reich der Freiheit« keineswegs als irreversible Errungenschaft betrachtet werden kann, sondern vielmehr dringend der Pflege bedarf. Was sich hier angedeutet findet, ist ein Verständnis von revolutionärem Wandel, das diesen auch mit erfolgter systemischer Umwälzung noch an keinem endgültigen Erfüllungs- oder Ruhepunkt angelangt sieht; ein Verständnis also von revolutionärem Wandel als fortwährender, nie endgültig abzuschließender Aufgabe.

Wenngleich Jefferson Gewalt als Mittel zur Erlangung oder Verteidigung von Freiheit nicht ausschließt, wird seine grundsätzliche Präferenz für gewaltlose Transformation in vielen seiner Äußerungen erkennbar. So lobt er z.B. den von den Kontinentalkongressen 1774/75 bis zur endgültigen Ratifizierung der Verfassung 1789 fortgesetzten Wandel in den Vereinigten Staaten als exemplarisches Ergebnis deliberativer Prozesse, die zwar primär von einer Versammlung der »wise men of the State« vollzogen werden, dabei aber jederzeit dem »good sense of the people« entsprechen (vgl. Jefferson 1999: 113). Wie neben diesen Stellungnahmen auch die Tatsache seiner aktiven Beteiligung an der Aus-

bildung einer institutionalisierten, kodifizierten nachrevolutionären Ordnung signalisiert, bedeutet erfüllte Revolution für Jefferson notwendig Verfassungsrevolution. Im Lichte dieser grundsätzlichen Präferenz für das Deliberative gewinnt seine Haltung zum Problem der revolutionären Gewalt an Kontur: Deren Ausbrüche in Frankreich, so z.B. beim Sturm der Bastille, erscheinen ihm angesichts der repressiven staatlichen Gewalt sowie der gewaltlos nicht aufzubrechenden allgemeinen Unbeweglichkeit des Ancien Régime zwar als begreiflich, wenn er in seiner Autobiografie mit dem Abstand von drei Jahrzehnten darauf zurückblickt. Mögen die Gewaltmaßnahmen von Seiten des absolutistischen Staates also auch ursächlich für das gewalttätige Vorgehen der Revolutionäre sein, ist damit jedoch noch nicht gesagt, dass dieses Vorgehen deshalb auch legitim ist. Entsprechend erkennt er Gewalt zwar als einen in Umsturzprozessen maßgeblichen und unmöglich auszuschließenden Faktor an, rechnet diese aber nicht den »Prinzipien der Revolution« zu. Dies zeigt sich an Jeffersons unzweideutiger Verurteilung der Hinrichtung des französischen Königspaars. Diese habe nicht lediglich das Vakuum geschaffen, das später die Usurpation eines militärischen Abenteurers, Napoleons, begünstigt habe, sondern vielmehr eine Gewaltspirale in Gang gesetzt, die Millionen Opfer gefordert und überdies fortschrittliche Kräfte in aller Welt demoralisiert habe (vgl. Jefferson 1999: 128). Revolutionäre Gewalt ist Jefferson zufolge also nur unter bestimmten Bedingungen zulässig und legitimierbar, den Bedingungen nämlich, dass diese Gewalt zum einen dem Ziel der Freiheit verpflichtet und dass sie zum anderen reguliert und gehegt ist. Nimmt man diese retrospektiven Überlegungen zum Maßstab, erweist sich Gewalt für ihn als eine Größe, die im Fall einer Revolution zwar regelmäßig auftritt, die aber nicht als konstitutiv für diese gelten kann. So betont er deren verflüssigende, d.h. überkommene Ordnungen erschütternde

Funktion; gleichzeitig weist er jedoch darauf hin, dass ungehegte, sich perpetuierende Gewalt den Erfolg revolutionärer Prozesse letztlich gefährde, indem sie eine Verfestigung, d.h. die Herausbildung einer neuen Ordnung behindere, schlimmstenfalls sogar unmöglich mache. In der Auseinandersetzung mit dem Gewaltproblem berührt Jefferson auch den Topos des geeigneten Moments für revolutionären Wandel. Dabei entwickelt er eine Kairologie der Revolution, die über diesbezügliche Erwägungen bei Rousseau und Paine hinausgeht. Denn seinem Verständnis nach bedarf es des kairos, des geeigneten Augenblicks, nicht nur, um eine Umwälzung in Gang zu setzen, sondern auch dazu, um diese zur rechten Zeit wieder anzuhalten. Wenn er die Radikalisierung der Revolutionsbewegung in Frankreich schildert, so verhehlt er dabei nicht sein Bedauern über zahllose zwischen 1789 und 1793 verpasste »precious occasions« (Jefferson 1999: 127), den bis zu einem bestimmten Zeitpunkt erzielten Wandel zu konsolidieren und zu sichern.

Sowohl in Paines als auch in Jeffersons Stellungnahmen zu den Revolutionen in Amerika und Frankreich zeigt sich, welche Bedeutung dem kontraktualistischen Kernkonzept der Zustimmung als der Grundvoraussetzung für die Rechtmäßigkeit und Rechtfertigbarkeit jeder politischen Unternehmung zukommt. Ob es darum geht, die Unabhängigkeits- bzw. Revolutionsbewegung selbst, d.h. politische Unordnung, oder aber die aus dieser hervorgehende neue Verfassung, d.h. politische Ordnung, zu legitimieren – der Gedanke des »consent« steht dabei im Mittelpunkt. Auffallen muss jedoch, dass beide sich in ihren Reflexionen zur Umwälzung mit dieser aufklärerischen Legitimationsstrategie nicht begnügen. Vielmehr sind beide darum bemüht, den Wandel bzw. die aus diesem resultierende Neugründung noch in einem weiteren und fundamentaleren Sinn zu rechtfertigen, der gewisse voraufklärerische Züge trägt. Während Thomas Paine zu

diesem Zweck auf die Natur als in sich vernünftige, unverfälschte Ordnung der Dinge rekurriert, findet sich im letzten Absatz der Unabhängigkeitserklärung die Berufung »auf den allerhöchsten Richter der Welt«. In diesen Versuchen, die gründende Kraft von Übereinkunft und Zustimmung qua Natur bzw. Gott zu ergänzen und zu stützen, kommt die Sorge zum Ausdruck, die revolutionär ermöglichten neuen Verhältnisse verfügten ohne derart transzendente Fundierung nicht über ausreichende Stabilität. Mit dieser Sorge korrespondiert das – bereits Locke und Rousseau umtreibende und von diesen ererbte – »Bedürfnis nach einem Absoluten, das dem von Menschen gesetzten Recht Gültigkeit verleiht« (Arendt 2011: 236). Auf die Implikationen dieser »absoluten« Rückbindungen, in welchen sich politisch-theologische Autoritätsbegründungen der vorrevolutionären Epoche zu spiegeln scheinen, wird in den Folgekapiteln noch verschiedentlich einzugehen sein.

»Männer der Revolution« II: Revolutionstheoretische Überlegungen bei Sieyès, Saint-Just, Robespierre und Condorcet

Wie bzw. unter welchen Bedingungen Revolution zu legitimieren ist, stellt auch in den theoretischen Debatten eine zentrale Streitfrage dar, die den Umbruch in Frankreich zwischen 1789 und 1799 begleiten und – durch die Phasen der staatsrechtlichen, der radikalen und der republikanischen Revolution hindurch – in seiner Entwicklung prägen. Das Ausmaß der Verzahnung von revolutionärer politischer Theorie und Praxis wird vor allem in den Kontroversen innerhalb der Verfassungsgebenden und Gesetzgebenden Versammlungen erkennbar: Unter explizitem Rückgriff auf Ideen von Denkern wie Montesquieu, Mably und insbesondere Rousseau kommt es hier zu den entscheidenden Aus-

einandersetzungen über die Form revolutionär zu verwirklichender Freiheit, die Art revolutionär zu erzielender Gleichheit, die Zulässigkeit revolutionärer Gewalt, das Problem revolutionärer Gerechtigkeit oder die Möglichkeit revolutionär ins Werk zu setzender Neuheit, d.h. um das Verhältnis der neu entstehenden zur vorrevolutionären Ordnung. Diese Auseinandersetzungen in Nationalversammlung bzw. -konvent sind es, auf die im folgenden Abschnitt, wiederum im Hinblick auf zentrale revolutionstheoretische Fragen, Schlaglichter geworfen werden. Denn gerade die dort getroffenen Stellungnahmen wichtiger Meinungsmacher und Wortführer wie Sieyès und Condorcet¹⁷, wie Robespierre und Saint-Just zeigen nicht nur den fragmentierten Charakter der Umwälzung insgesamt an, sondern bilden auch die widerstreitenden Positionen revolutionärer Fraktionen je für sich in besonderer Deutlichkeit ab.

Die Versuche der verschiedenen, einzelne Phasen der Revolution dominierenden Fraktionen, Freiheit konkret politisch umzusetzen, sind sämtlich informiert von den Freiheitskonzeptionen der Philosophie des 18. Jahrhunderts. So bestimmt z.B. das »englische«, von Locke her gedachte Ideal der negativen Freiheit, dem gemäß Freiheit als Unabhängigkeit der Individuen von staatlichem Zwang zu verstehen ist, die politische Vision der Thermidorianer. Auf der anderen Seite berufen sich die von diesen gestürzten Jakobiner auf das »französische«, von Rousseau her entwickelte Ideal einer positiven Freiheit.¹⁸ Diese drückt sich in der steten »tugendhaften« Sorge um das öffentliche Wohl aus bzw. in der Teilhabe des im Kollektiv des Volkes aufgehenden Einzelnen an öffentlichen Angelegenheiten. Diese Abweichungen, die die Machtkämpfe innerhalb der revolutionären Bewegung ebenso widerspiegeln wie die Mehrdeutigkeit des Freiheitsbegriffs selbst – insbesondere in seinem Verhältnis zur Gleichheit –, wirken sich unmittelbar auf die Form aus, welche die Institutionalisierung

und Kodifizierung revolutionärer Errungenschaften annehmen. Nicht zuletzt wird dies aus den wechselnden Verfassungsentwürfen sowie den verschiedenen Fassungen der Menschen- und Bürgerrechtserklärungen von 1789, 1793 bzw. 1795 ersichtlich (vgl. Balibar 2012: 79f.).

Dass zwischen diesen grundsätzlichen Freiheitsbegriffen, dem liberalen und dem republikanischen, allerdings Verbindungen und Übergänge bestehen, lässt sich nicht nur bereits bei Locke und Rousseau feststellen, sondern bestätigt sich vielfach auch in den Stellungnahmen derer, die in die Revolution involviert sind. So hebt z.B. die Forderung des Abbé Sieyès (1748-1836), der Dritte Stand habe in einem nachrevolutionären System »etwas zu sein« (vgl. Sieyès 2010: 111), d.h. als Vertreter des Willens der Nation und damit als maßgebliches politisches Subjekt anerkannt zu werden¹⁹, sowohl auf die Freiheit von willkürlichen Eingriffen staatlicher Autoritäten, primär die Freiheit des Individuums, als auch auf die Freiheit zu politischer Mitbestimmung, die überpersönliche und in ein politisch-soziales Kollektiv eingebettete Freiheit, ab. Wenngleich der Akzent von Sieyès in *Was ist der Dritte Stand?*, der bei Ausbruch der Revolution radikalsten revolutionären Erklärung und der bei weitem auflagenstärksten politischen Flugschrift der Epoche, und in seinen Reden als Mitglied der Nationalversammlung auf die positiv freie Teilhabe an der Ausbildung des Allgemeinwillens als Fundament aller Gesetze durch das Kollektiv der Nation gesetzt wird²⁰, so ist ihm doch auch daran gelegen, negative Freiheiten wie z.B. die Pressefreiheit gesetzlich festzuschreiben. Das Gesetz erweist sich dabei freilich nicht nur als freiheitlich, sondern in ebensolchem Maße auch als gleichheitlich ausgerichtet. Denn ein Verhältnis der Egalität zwischen etwa 200 000 privilegierten Angehörigen des Adels und Klerus sowie den gut fünfundzwanzig Millionen sonstigen Einwohnern Frankreichs herzustellen ist ein essenzieller Punkt auf

Sieyès' revolutionärer Agenda (vgl. Sieyès 2010: 129). Wenn er die Vorstellung des die Freiheit sichernden Gesetzes »als Mittelpunkt einer gewaltigen Kugel« entwickelt, zu dem sich »alle Bürger auf der Kugeloberfläche ausnahmslos in derselben Entfernung« (Sieyès 1975: 188) befinden, so belegt dies, dass zwischen Freiheit und Gleichheit nicht lediglich ein Verhältnis von Spannung und Konflikt, sondern vielmehr eine innere Verbindung besteht.²¹ An Sieyès zeigt sich, dass die Vorstellung einer eindeutigen und stabilen Frontstellung zwischen Befürwortern und Gegnern der einen bzw. der anderen Freiheitskonzeption in den innerrevolutionären Kämpfen nicht haltbar ist: Anstatt Freiheit exklusiv unter den Vorzeichen entweder individuellen Selbsterhalts oder aber überindividueller Selbstverwirklichung aufzufassen, sind »Männer der Revolution« wie Sieyès vielmehr darauf aus, diese, sowohl Prinzip als auch Ziel der Revolution, in ihren unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Möglichkeiten zu erschließen.

Dies gilt freilich nicht für die eindeutige Position, die die Jakobiner um Maximilien de Robespierre (1758-1794) und Louis Antoine de Saint-Just (1767-1794) zur Frage der Freiheit einnehmen.²² Denn diese folgen nicht nur ausschließlich dem Rousseau'schen Strang vertragstheoretischen Freiheitsdenkens, sondern radikalisieren diesen zudem massiv. Insbesondere der Grundgedanke vom Primat der *volonté générale* gegenüber dem Willen der Einzelnen, d.h. die Schwerpunktsetzung auf das öffentliche gegenüber dem privaten Wohl, erfährt eine entschiedene Verschärfung, wenn daraus »die Fiktion von einem einigen Volk und von der absoluten Übereinstimmung dieses Volkes mit seiner Regierung« (Ozouf 1996: 1115) entwickelt wird. Die jakobinische Fixierung auf das Wohl des Kollektivs geht in mehrfacher Hinsicht erheblich über die – bereits in sich nicht unproblematische – Unterordnung der Partikularinteressen unter den allgemeinen Willen

im Zweiten Buch von Rousseaus *Gesellschaftsvertrag* hinaus: So wird in Robespierres paradoxer Formel »keine Freiheit für die Feinde der Freiheit« einerseits die von Rousseau getroffene Einschränkung aufgehoben, jemand könne einzig auf Grundlage eines Gerichtsverfahrens zum Feind erklärt werden; negative Freiheitsrechte, die das Individuum gegen staatliche Intervention schützen, werden damit hinfällig. Zudem kommt es zu einer Anwendung der Kategorien der Feindschaft und des Krieges im Inneren, während diese bei Rousseau ausnahmslos nach außen gerichtet sind, d.h. den Disput zwischen Staaten kennzeichnen (vgl. Walzer 1992: 75 f.). Wie dies die Welle von Verhaftungen und Hinrichtungen, zumeist begründet mit »Verschwörungen« gegen das Revolutionsregime und »Complotten gegen die öffentliche Wohlfahrt« (Robespierre 1851: 13), sowie die Zunahme von Zensur- und sonstigen Zwangsmaßnahmen unter der Herrschaft des Wohlfahrtsausschusses nachdrücklich belegen, muss die Zahl der »Feinde der Freiheit« unter diesen Vorzeichen geradezu inflationär anwachsen: Als Feind hat aus Sicht der Jakobiner – ihrem Selbstverständnis nach als Minderheit der »Tugendhaften« allein befugt, das »öffentliche Wohlergehen« inhaltlich zu definieren – jeder zu gelten, der sich, und sei es nur stillschweigend, Rückzugsmöglichkeiten und Unabhängigkeitsspielräume gegenüber der Sphäre des Öffentlichen zu bewahren versucht.²³ Wie die *Terreurs* veranschaulichen, kann die faktische Abschaffung von persönlichen Freiheiten und Rechten, d.h. die vollkommene Aufhebung des Individualismus der Menschen- und Bürgerrechte, somit direkt aus dem jakobinischen Modell der revolutionären Schaffung von Freiheit abgeleitet werden: Aus der Perspektive der radikal positiven Freiheitskonzeption der Jakobiner ist staatlicher Zwang nicht nur kompatibel mit Freiheit, sondern stellt eine notwendige Voraussetzung für deren Realisierung – wie im Übrigen auch für die Verwirklichung der Gleichheit²⁴ – dar.

Indem die Revolution von Saint-Just zu einem fortgesetzten »Krieg der Freiheit gegen ihre Feinde« erklärt wird, kommt es schließlich zu einer Perpetuierung des Ausnahmezustands im Namen der Freiheit: Anders als unter den politischen Normalbedingungen eines »konstitutionellen Regimes« sei, so argumentiert Robespierre zur Legitimation der Terrorherrschaft, »unter dem System der Revolutionsregierung die Staatsgewalt selber zur Verteidigung gegen alle sie angreifenden Parteien gezwungen« (Robespierre, zitiert nach Ozouf 1996: 1114 f.). Was genau jeweils als offener Angriff auf diese Regierung – oder auch nur als innerer Vorbehalt dieser gegenüber – aufzufassen ist, wird dabei nicht durch verbindliches Recht bestimmt, sondern dies zu bestimmen obliegt gänzlich der Interpretations- und Entscheidungshoheit der jakobinischen Revolutionselite²⁵; einer Revolutionselite, die dabei stets behaupten kann, all ihre Entscheidungen in Vertretung des Volkes und allein zu dessen Wohl zu fällen. Damit ist von ihr stets aufs Neue festzulegen, wer als den »angreifenden Parteien« zugehörig zu betrachten ist: Nachdem darunter zuerst politische Gegner innerhalb der Revolution wie die Girondisten fallen, werden diesen schließlich auch Anhänger des eigenen Lagers wie Jacques-René Hébert und Georges Danton zugerechnet. Gemäß dem von dem Girondisten Pierre Vergniaud angestellten Vergleich wird die Revolution unter Robespierre und Saint-Just dem römischen Gott Saturn darin ähnlich, dass sie wie dieser ihre eigenen Kinder frisst. In diesem geradezu verzweifelten Unterfangen, in der Identifikation der »Feinde« stets auf Höhe der sich täglich verschiebenden politischen Verhältnisse zu sein, kann sich kodifiziertes Recht nur als hinderlich erweisen: Die jakobinische Schreckensherrschaft »übt ihre Macht ohne gerichtliche Formen, und ihre Strafe ist ebenso nur einfach – der Tod« (Hegel 1986b: 533). Dem Ausmaß der Regierungsmacht bzw. der staatlichen Willkür und damit der Unfreiheit nach, der sich die Herrschaftssubjekte aus-

gesetzt sehen, lässt sich der jakobinische »Despotismus der Freiheit« in den Jahren 1793/94 – am 28. Juli 1794 sterben Robespierre und Saint-Just auf dem Schafott – nur schwerlich von der Tyrannei der feudalabsolutistischen Monarchie unterscheiden. Verschärfend kommt jedoch hinzu, dass den Unterworfenen unter Berufung auf Rousseaus »Gemeinwillen« stets vorgehalten werden kann, aller Zwang resultiere aus ihrem eigenen Willen, so dass jede Form von Widerstand als in sich widersprüchlich und folglich zutiefst unvernünftig diskreditiert werden kann.

Der skizzierten Logik der Feindschaft und der Ausnahme entspricht auch die Haltung der Jakobiner zum Prozess gegen Ludwig XVI., den abgesetzten König.²⁶ Robespierres und Saint-Justs Einstellung, dass Gewalt nicht nur ein zulässiges, sondern ein notwendiges und daher nicht weiter rechtfertigungsbedürftiges Mittel revolutionären Wandels sei, das Recht solchen Wandel hingegen blockiere, tritt im Kontrast zur Position der Gironde besonders konturiert zutage. Der Prozess, der letztlich zur Hinrichtung Ludwigs XVI. am 17. Januar 1793 führt – seine Frau Marie Antoinette wird nach einem kurzen Verfahren im Oktober desselben Jahres durch die Guillotine sterben –, bildet also nicht nur auf ereignisgeschichtlicher Ebene einen Kristallisationspunkt der Revolution; vielmehr kommt es, gerade in der Konfrontation zwischen Jakobinern und Girondisten, auch auf konzeptueller Ebene zu einer Klärung und Präzisierung der Positionen. In der Streitfrage über das angemessene Verhältnis von Recht und Gewalt im Umgang mit dem entmachteten Monarchen bzw. mit der Institution der Monarchie geht es im Kern um Möglichkeit und Form revolutionärer Gerechtigkeit. Ein interessantes Licht wirft der Prozess zudem auf das Problem der revolutionären Neuheit. Denn jenseits allen Pathos und aller Rhetorik des absoluten Neubeginns zeigt sich in dieser Situation, in der politische und juristische Standards für die Anklage des vormaligen

Souveräns fehlen, dass der Übertritt in die neue Ordnung in mehrfacher Hinsicht des Rückgriffs auf Elemente des Alten bedarf.

Doch zuerst zur Frage der revolutionären Gerechtigkeit: Für zahlreiche Interpreten des Prozesses gegen Ludwig XVI. steht fest, dass allein das Ergebnis, die Todesstrafe, dessen Unrechtmäßigkeit verbürgt. So argumentieren z.B. Immanuel Kant in *Die Metaphysik der Sitten* (1797) oder Albert Camus in *Der Mensch in der Revolte* (1951), bei der Verhandlung über das Schicksal des Monarchen komme es zu einer problematischen Aufwertung und Normalisierung des Gewaltprinzips bzw. handle es sich um einen Schauprozess, der sich lediglich den Anstrich des Legalen gebe. Für Kant wie für Camus kündigt sich die jakobinische Schreckensherrschaft im Königsmord an; was von den Revolutionären als Gerechtigkeit ausgegeben wird, kann aus ihrer Warte nur als ebenso illegales wie illegitimes und letzten Endes als rein macht- und interessenpolitisch motiviertes Vorgehen erscheinen.²⁷

Allerdings übersieht eine derartige Lesart des Prozesses die Heterogenität der Positionen der Anklage und vernachlässigt gerade die Argumente von Girondisten wie dem Marquis de Condorcet (1743-1794). Deren Bemühungen zielen wesentlich darauf ab, nicht jenseits allen etablierten Rechts, sondern innerhalb der Grenzen desselben über das Schicksal des Königs zu entscheiden. Anders als die Jakobiner, die dafür plädieren, Ludwig XVI. als »Feind Frankreichs« anzuklagen und dementsprechend ohne weiteres Verfahren hinzurichten, ist den führenden Vertretern der Gironde daran gelegen, einige Elemente bestehender Rechtsprechung aufzunehmen und so umzubauen, dass sie auf den Sonderfall der Anklage gegen den König anwendbar werden. Angesichts der Versuche Ludwigs, die verlorene Herrschaft durch Bündnisse mit auswärtigen Mächten zurückzuerlangen, vertreten die Girondisten um Condorcet und Vergniaud, darin unterstützt von Thomas Paine, die Ansicht, die Anklage habe

nicht schlicht auf Feindschaft, sondern auf Verrat zu lauten.²⁸ Damit wird die jakobinische Binärlogik – gemäß Saint-Justs Diktum »Man kann kein schuldloser Regent sein« (Saint-Just 1851: 11) bestehen für den Monarchen ausschließlich die Optionen zu regieren oder zu sterben – außer Kraft gesetzt und der Anwendung des Kriegsrechts ein Riegel vorgeschoben. Im Unterschied zu den Jakobinern, für die feststeht, »daß der König als Feind zu behandeln ist, daß wir nicht sowohl über ihn ein Urteil zu fällen, sondern ihn vielmehr zu bekämpfen haben« (Saint-Just 1851: 6 f.), zeichnen sich die Girondisten somit dadurch aus, dass sie sich, zumindest tentativ, auch unter Bedingungen der Revolution für die Aufrechterhaltung eines formal-legalen Regelwerks einsetzen und damit sowohl die Autorität des Rechts als auch die Gültigkeit von Prinzipien der Gerechtigkeit anerkennen: »Revolutionäre Gesetze und Maßnahmen unterliegen also, genau wie alle anderen, den Regeln der Gerechtigkeit. Es sind [...] keine Gewaltgesetze.« (Condorcet 2010: 156) Das sich hier artikulierende Moment der Selbstbeschränkung kontrastiert auf das Schärfste mit der auf Seiten der Jakobiner vorherrschenden Attitüde der fortwährenden Selbstermächtigung. Zwar ist nicht abzustreiten, dass machtpolitische Interessen den Prozess in Ablauf wie Ergebnis mitbestimmen und dadurch dessen Legalität wie Legitimität beeinträchtigen. Jedoch hebt bereits die Orientierung am Ideal eines ordentlichen Gerichtsverfahrens, für das die Girondisten eintreten, deren Umgang mit dem früheren König bzw. dem Bürger Louis Capet (denn als solcher wird Ludwig XVI. angeklagt²⁹) sich entschieden gegen den ungefilterten Extralegalismus und Dezisionismus revolutionären Terrors ab, mit dem die Jakobiner allen Feinden und insbesondere dem entmachteten König als der Symbolfigur der alten Ordnung begegnen. Auch in »Epochen der Gewalt« (Rousseau 2010: 99), d.h. in der Ausnahmesituation der Revolution, bleiben Condorcet und seine Mit-

streiter – diejenigen also, die, wie ihre Gegner kopfschüttelnd konstatieren, »der gerechten Bestrafung eines Königs irgend welche Wichtigkeit beilegen« (Saint-Just 1851: 7) – bestehenden allgemeinen Prinzipien der Gerechtigkeit verpflichtet, die sie in der Anwendung auf den spezifischen und präzedenzlosen Fall der Anklage gegen den Monarchen freilich modifizieren. Obwohl die vollkommene Einhaltung und Einlösung dieser Prinzipien nicht gelingt, sind sie doch um eine, wenngleich nicht-ideale, Praxis und Theorie revolutionärer Gerechtigkeit bemüht. Indem die vermeintliche Opposition von Recht und Gewalt auf diese Weise unterlaufen wird, ergibt sich für die Gironde eine klare Haltung zum Problem revolutionärer Gewalt: Diese wird, wie die am Ende des Verfahrens stehende Hinrichtung des ehemaligen Königs verdeutlicht, als Mittel der Umwälzung zwar nicht kategorisch ausgeschlossen; jedoch kann nur solche Gewalt als zulässig gelten sowie von bloßem revolutionären Terror unterschieden werden, die durch das Recht qualifiziert, reguliert und gehegt wird. Condorcet propagiert somit eine Form von legal fundierter revolutionärer Gerechtigkeit, die entscheidend auf »revolutionären Gesetzen« basiert. Darunter versteht er Gesetze, die »die Weiterführung der Revolution und die Beschleunigung oder Regulierung ihres Fortschritts zum Gegenstand« (Condorcet 2010: 153) haben. Diese Form revolutionärer Gerechtigkeit weist gegenüber anderen dezidiert extralegalen Formen, die sich zu Zwecken der Autorisation auf den überlegenen Willen der Revolutionsführer oder auf deren privilegiertes Wissen um die revolutionär zu verwirklichende »Mission« berufen, einige entscheidende Vorzüge auf: Einerseits wirkt der Umgang mit den Repräsentanten des alten Systems beispielgebend für die nachrevolutionäre Ordnung, deren Grundverständnis von Recht und Gerechtigkeit es vorzeichnet; andererseits trägt dieser Umgang mit dem gestürzten Regime auch dazu bei, eine nachrevolutionäre Koexistenz mit

dessen Anhängern zu ermöglichen. Anstatt den König mit Robespierre und Saint-Just für vogelfrei bzw. zu einem »moralischen Monster« (Ferenc Féher) zu erklären, das zu »bekämpfen« (Saint-Just) und zu »vernichten« (Robespierre) ist, und dadurch auch alle Sympathisanten der Monarchie zum absoluten Feind zu erklären, erleichtert es das girondistische Beharren auf Gleichheit vor dem Recht, mit diesen einen *common ground* zu finden und sie friedlich in die neue Ordnung zu integrieren.³⁰ Beide Motive erschweren die perpetuierte Aufrechterhaltung des Ausnahmezustands und eröffnen darin Perspektiven auf die Möglichkeit, die Revolution zu einem tatsächlichen Abschluss zu bringen und eine neue Ordnung zu gründen.

Nicht zuletzt veranschaulichen der Prozess gegen Ludwig XVI. selbst sowie der Standpunkt der Gironde in alledem auch, dass die verbreitete Engführung, die zwischen Revolution und Gewalt auf der einen, Reform und Recht auf der anderen Seite vorgenommen wird, zu kurz greift. Denn die Hinrichtung des Königs ist sowohl ein Akt der Gewalt als auch Abschlusspunkt eines Rechtsverfahrens, das Gewalt »reguliert« und gerade darin zumindest minimalen Anforderungen an Gerechtigkeit und Friedfertigkeit genügt. Mag Robespierre die absolute Herrschaft der Gewalt und das »Schweigen der Gesetze«, also die »Suspension« (Carl Schmitt) des Rechts, auch als konstitutiv für Revolution ausgeben: Das Verfahren gegen den entmachteten Monarchen und die es fundierenden Überlegungen Condorcets belegen, dass revolutionärer Wandel die Autorität des Rechts durchaus anzuerkennen, ja sich auf diese zu stützen vermag, ohne deshalb schon ununterscheidbar von Wandel durch Reform zu werden.

Aufschluss gibt der Kristallisationspunkt, den der Prozess in der unüberschaubaren Vielfalt revolutionärer Vorkommnisse und der Vielstimmigkeit der Stellungnahmen zu ihnen bildet, auch über das Problem der Neuheit, der Neuartigkeit der Revolution.

Dass ein Pathos des Neuen gerade in ihren frühen Jahren die herrschende Stimmung spiegelt, steht außer Frage. Davon legen die Einführung des Republikanischen Kalenders, dem zufolge mit dem Sturm auf die Bastille eine neue Zeitrechnung beginnt, oder der von den Sansculotten betriebene Abriss der (vertikalen) Glockentürme, der den Anbruch einer Epoche unverbrüchlicher (horizontaler) Gleichheit versinnbildlichen soll, Zeugnis ab. Auch die jakobinische Wendung von Ludwig XVI. als dem »letzten«, nicht lediglich dem »früheren« König unterstreicht die Selbstwahrnehmung einer Vielzahl von Revolutionären, die ihr Tun als den einmaligen bzw. erstmaligen Eintritt in einen Horizont des ganz und gar Neuen betrachten. Doch ist das Moment der Neuheit keineswegs auf Vorstellungen zu beschränken, die sich die Beteiligten, aus der Innenperspektive der Revolution, von ihrer eigenen historischen Rolle machen. Vielmehr lässt sich auch von außen besehen nicht bestreiten, dass auf den Feldern der Politik, der Gesellschaft und der Kultur mit der »großen Revolution« faktisch Neues in die Welt kommt. Dies geht, unabhängig von der jeweiligen Bewertung dieser Neuerungen, aus so unterschiedlichen Kommentaren wie Novalis' Rede *Europa*, Johann Gottlieb Fichtes *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* oder Georg Wilhelm Friedrich Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* hervor, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts unter dem noch frischen Eindruck der Französischen Revolution entstehen. Und auch aus heutiger Warte ist schwerlich zu bestreiten, dass diese einen außerordentlichen historischen Bruch markiert: So betont Michael Walzer vor allem den Aspekt des Ab- und Zusammenbruchs des Ancien Régime sowie der dieses tragenden Weltanschauung, welcher in der Hinrichtung Ludwigs XVI., d.h. im Abschlagen der »Krone«³¹, seinen prägnantesten symbolischen Ausdruck erfährt. Étienne Balibar hebt dagegen primär den Aspekt des An-Bruchs hervor, wenn er in der »Gleichfreiheit«, der Interdependenz von Freiheit und

Gleichheit, die zentrale Neuentdeckung der Revolution erkennt, gemäß deren Regeln das politische Sprachspiel bis in die Gegenwart verläuft (vgl. Balibar 2012: 75 ff.).

Die Erfahrung des sowohl empfundenen als auch tatsächlichen Wandels der revolutionären Epoche führt dazu, dass sich das Problem der Neuheit bereits den Protagonisten der Revolution aufdrängt und sie zu einer Klärung ihres Verständnisses der Möglichkeit des Neuen veranlasst. Sowohl in Amerika als auch in Frankreich herrscht unter den »Männern der Revolution« ein ausgeprägtes Bewusstsein für die Komplexität des Unterfangens, qua Revolution eine zuvor nie dagewesene politische, sittliche, rechtliche und soziale Struktur ins Werk zu setzen. Das pure *fiat*, die absolute *creatio*, die keines Rückgriffs auf Früheres bedarf, stellt zwar ein verbreitetes Element revolutionärer Rhetorik dar; sieht man jedoch von dieser Rhetorik ab, zeigt sich bei den Parteilägern verschiedenster Strömungen, dass ihnen die Möglichkeit des ganz und gar Neuen und Anderen als fragwürdig erscheint und ihre Neuheitsbegriffe vielfach mit Elementen des Alten durchsetzt sind. Wie in Amerika Rom für Jefferson oder Athen für Paine – Benjamin Franklin spricht dagegen vom »neuen Israel« –, so stellt auch in Frankreich die klassische Antike den maßgeblichen Referenzpunkt revolutionärer Theorie und Praxis dar. Nicht nur begreifen sich Saint-Just oder Vergniaud, von politischen Freunden und Gegnern »Cicero« genannt, selbst als »Moderne in Toga«. Vielmehr sehen sie auch ihre Aufgabe darin, eine vernünftige, freiheitlich-gleichheitliche Ordnung im »Geist ›antiker Weltweisheit« (Arendt 2011: 257), im Geiste Platons oder Senecas zu errichten. Der Vorbildcharakter Athens und Roms bedeutet aus der Perspektive der Revolutionäre freilich nicht, dass es darum ginge, antike politische Ideale wie die *isonomia* – die politische Gleichheit der Polis-Bürger – oder Institutionen wie die Volksversammlung einfach zu kopieren. Beabsichtigt ist stattdes-

sen deren Aneignung, d.h. deren sie modifizierende Anpassung an Gegebenheiten der Zeit. Die Bedeutung der Antike für die modernen Revolutionen, ihre Funktion als entscheidende Orientierungsgröße, deutet darauf hin, dass die Umwälzung in Richtung einer neuen Welt auf Elemente angewiesen ist, die sie nicht aus sich allein zu schaffen vermag: Indem sie an Elemente vorangegangener Welten anschließt und sich diese unverwandelt trägt sie Züge einer Rückwälzung, einer *re-volutio*.

Wie wiederum der Prozess gegen Ludwig XVI. veranschaulicht, beschränkt sich der Rückgriff auf Früheres nicht auf das Reservoir antiker Denk- und Handlungsansätze. Für die juridische Ausgestaltung des Verfahrens erweist sich der Rekurs auf Vorgängiges nicht nur als prägend. Vielmehr ist es dieser Rekurs, der die Anklage des Monarchen durch das Volk erst ermöglicht: So verleiht nicht nur die historische Erfahrung der Hinrichtung Karls I. 1649 sowie der *Glorious Revolution* 1688/89 dieser Anklage Antrieb. Das Verfahren fußt zudem, und auf erheblich konkreter Ebene, auf prozeduralen und argumentativen Fundamenten, welche die Rechtstheorie in England – bis hin zu John Miltons Rechtfertigung der Exekution Karls I. – z.T. schon Jahrzehnte vor den faktischen Umwälzungen gelegt hat. Sie setzt sich weiterhin aus Bestandteilen römischen und nicht zuletzt auch zu Zeiten des Feudalsystems gültigen Rechts zusammen.³² Erst dadurch also, dass das derart Verstreute aus alten Ordnungen, das in diesen zudem oftmals marginal geblieben ist, eine Verbindung eingeht, kann der Monarch vor Gericht gestellt und der Übergang in eine neue Ordnung vollzogen werden. Dass vertragstheoretische Argumente, und damit »neues« Gedankengut, in Anlage und Durchführung des Verfahrens eine entscheidende Rolle spielen, steht außer Zweifel; doch wird an diesem auch deutlich, dass und zu welchem Grad die Quellen der Umwälzung auch im »Alten« liegen. Das Vorgehen der Ankläger Ludwigs kann somit nicht

treffend als Neuschaffung erfasst werden. Angemessen lässt es sich dagegen als innovative Re-Kombination oder Re-Konfiguration von vereinzelt Momenten des bereits Bestehenden beschreiben, die nicht immer schon offensichtlich zueinander passen. Derlei Rekonfiguration, die im Zuge revolutionärer Praxis entsteht, läuft nicht auf eine vollkommene Abkoppelung von allem Vorangegangenen hinaus; sie ist folglich nicht auf dessen Suspendierung zu reduzieren, sondern als »Aufhebung« im Sinne Hegels oder »Erfindung«³³ im Sinne Derridas zu begreifen. Der Frage, inwiefern Rekonfiguration als derjenige Modus der Neuheit gelten kann, der für revolutionäre Formgebung insgesamt charakteristisch ist, wird in den folgenden Kapiteln weiter nachzugehen sein. Festzuhalten ist mit Blick auf die ersten modernen Revolutionen, in welchem hohem – und gerade angesichts der allgemeinen Begeisterung für den Neuanfang erstaunlichem – Maße die Problematik des Neuen schon von den engagierten, involvierten, mitgerissenen Zeitgenossen reflektiert wird. Ihr Gespür für Brüche im revolutionären Bruch selbst, für das komplexe dialektische Verhältnis des Neuen zum Alten, fordert die verbreitete Vorstellung von absoluter Diskontinuität heraus, ehe Kant und Hegel zu deren umfassender philosophischer Kritik ansetzen. Die Einsicht, dass der Eintritt in einen *novus ordo saeculorum*³⁴ unvermeidlich von teilweise jahrhundertealten Spuren vergangener Zeitalter durchsetzt ist – mithin: ein impliziter Begriff von Neuheit als Rekonfiguration –, bestimmt die revolutionäre Praxis ebenso, wie sie sich aus dieser entwickelt. Auch auf der Folie eines linear-progressiven Geschichtsbildes und als »Zukunftsbegriff« gefasst, klingt somit – so legen es jedenfalls die angesprochenen Rekurse auf das demokratische Athen, die römische Republik oder das nachabsolutistische England nahe –, im modernen Begriff von Revolution dessen ursprünglich dominanter Bedeutungsgehalt des Rückwendigen nach.

Exkurs I: Theorien der Gegenrevolution

Neben dem von Kant und Hegel beschriebenen »Enthusiasmus«, mit dem zahlreiche Zeitgenossen den Revolutionen begegnen, rufen die Geschehnisse in Amerika und Frankreich auch Reaktionen hervor, die vollkommen anders gelagert, die von Entsetzen und Abwehr bestimmt sind. Dabei kommt es nicht nur auf praktisch-politischer Ebene zu erbittertem und – jedenfalls phasenweise – erfolgreichem Widerstand der Unterstützer der vorrevolutionären Regime und Gesellschaftsordnungen; vielmehr formieren sich auch im Bereich der Theorie Kräfte der Gegenrevolution.³⁵ Maßgebliche Vertreter konterrevolutionären Denkens wie Edmund Burke (1729-1797) und Joseph de Maistre (1753-1821) sind sich mit den »Männern der Revolution« einzig in einem Punkt einig: darin nämlich, dass die radikalen Umwälzungen des späten 18. Jahrhunderts den Tatbestand der Neuheit vollauf erfüllen. Freilich fällt Burkes und de Maistres Bewertung der revolutionär ins Werk gesetzten Neuerungen vollkommen anders aus, sehen sie in diesen doch einen durch nichts zu legitimierenden Abfall von einer natürlichen Ordnung der Dinge bzw. einen Verstoß gegen den »Weltplan« Gottes.

Für den konservativen, friedlichen Reformen gegenüber jedoch aufgeschlossenen Staatsphilosophen Burke sind es insbesondere die revolutionär veränderten »Doktrinen« und »Dogmen« im Politischen, die sich, in ihrer Wirkungsmacht den religiösen Verschiebungen der Reformation nicht nachstehend, höchst bedenklich ausnehmen. Zwar äußert er sich, darin Nietzsches Gedan-

ken des ressentimentgeladenen »Sklavenaufstands« vorwegnehmend, kritisch zu Neid und Ehrgeiz als den niederen Beweggründen der Revolutionäre. Doch sind es seinen *Betrachtungen über die Französische Revolution* (1790) zufolge in erster Linie die revolutionär propagierten Prinzipien der Volkssouveränität und der Menschenrechte, aus denen sich nach Burkes Verständnis das ungeheure Gefahrenpotenzial der Umwälzungsbewegung erst ergibt. Der sämtliche etablierten politischen Einrichtungen erschütternden »Krise«³⁶, welche die neuen Prinzipien in weitere Länder zu verbreiten und dadurch den Zusammenbruch der vorrevolutionären Welt nach sich zu ziehen droht, ist für Burke nur durch ein entschlossenes Intervenieren der großen europäischen Monarchien beizukommen. Nur so kann ihm zufolge verhindert werden, dass der blinde Glaube der Revolutionäre an die menschliche Vernunft den zivilisatorischen Prozess in seiner Gesamtheit aufs Spiel setzt. Doch nicht nur aus Sicht Burkes stellt die Französische Revolution einen verheerenden Präzedenzfall dar: Auch für den politischen Denker de Maistre suggeriert das Ereignis der Revolution eine Gestaltungsmacht des Menschen, die diesem in einem von Gott gelenkten Universum schlicht nicht zukommt. Seinem vorbehaltlos gegen die Aufklärung insgesamt gerichteten Denken nach – er spricht sich dafür aus, politische und andere Fragen menschlicher Existenz gezielt »in einem gewissen ehrwürdigen Dunkel« zu belassen –, lehnen sich die »fanatischen Freiheitsanfälle« gegen eine naturgegebene hierarchische Ordnung auf. Innerhalb dieser Hierarchie leitet sich die Macht des Königs aus derjenigen des Papstes, diese wiederum aus der Allmacht Gottes ab.³⁷ Der gemeine Mensch hingegen ist »zur Knechtschaft geboren« und kann innerhalb dieses Rahmens nicht den mindesten Anspruch auf Souveränität geltend machen. Gemäß de Maistres politisch-theologischem Weltbild, entfaltet in Schriften wie *Betrachtungen über Frankreich* (1796)

oder *Vom Papst* (1819), kommt es in der Auseinandersetzung zwischen konterrevolutionären und revolutionären Kräften zum Konflikt einer intakten alten Welt, die dem göttlichen Prinzip der Vorsehung unterliegt, mit einer pervertierten neuen Welt, der jeder »Haltepunkt« abhandengekommen ist, wenn sie sich auf das menschliche Prinzip der Zustimmung beruft. Dass die Revolution gerade während der *Terreur* in ihren eigenen Reihen erhebliche Opfer fordert, dient de Maistre als Beleg einer strafenden »göttlichen Gerechtigkeit«, die all diejenigen trifft, welche gegen die in Gott fundierte Ordnung des Ancien Régime aufbegehren.

3. Die Erschließung der Revolution

Nachbetrachtungen aus der Distanz I: Kants politik- und moralphilosophische »Kritik der vernünftigen Umwälzung«

Gegenüber den »Männern der Revolution« befinden sich all diejenigen im epistemischen Vorteil, die die Fragen, welche das Phänomen Revolution aufwirft, aus einer räumlichen wie zeitlichen Distanz überblicken können. Im Unterschied zu den direkt involvierten, den engagierten und offen parteiischen Interventionen Paines oder Saint-Justs, die ganz unter dem Eindruck der Ein- bzw. der Erstmaligkeit der Ereignisse stehen, kennzeichnet die Stellungnahmen gerade führender Vertreter der deutschen Philosophie des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts das Bemühen, die Neuentdeckung Revolution in weitere historische, politische und kulturelle Zusammenhänge einzuordnen. Damit ist nicht gesagt, dass nicht auch die deutschen Denker Partei ergriffen, sei es nun gegen oder – wie im Falle wichtiger Denker des Deutschen Idealismus – für die revolutionäre Sache. Im Gegenteil: Aus verschiedenen Texten Fichtes oder Schellings geht hervor, mit welcher Sympathie und Begeisterung sie die Veränderungen im politisch-sozialen Gefüge verfolgen, die sich jenseits des Rheins einstellen. Doch steht gerade in den Werken Immanuel Kants und Georg Wilhelm Friedrich Hegels, die während der

letzten Revolutionsjahre in Frankreich bzw. nach dem Ende der Umwälzungen entstehen, in erster Linie eine nüchtern erkenntnisorientierte philosophische Klärung des Problembestands im Vordergrund; eine Klärung zentraler revolutionärer Konzepte und Kategorien, die über das in der Epoche der »großen Revolutionen« selbst erreichte Niveau hinausgeht. Was Bewertung und Kritik der Kernprobleme der Neuheit, Freiheit und Gewalt im Einzelnen oder der gewissermaßen auf ihre Leistungen und Grenzen hin vermessenen Revolution insgesamt anbelangt, liefern Kant und Hegel aus der Retrospektive – da die »lebendige Gestalt« alt geworden ist und »die Eule der Minerva [...] ihren Flug« (Hegel 2009: 16) beginnt – substanzielle Beiträge zu deren Erschließung. Dass mit diesem Gewinn an begrifflicher Präzision insofern auch Verluste einhergehen, als es darin zu gewissen Neutralisierungen des Phänomens kommt, ist eingangs schon erwähnt worden. Angesichts des gewaltigen Umfangs der Werke Kants wie Hegels kann es im nachstehenden Abschnitt lediglich darum gehen, einige ausgewählte Stellen zu untersuchen, die sowohl repräsentativ für beider philosophische Haltung zu Revolution wie auch erhellend im Hinblick auf revolutionstheoretische Grundprobleme sind.

Auch im Falle Immanuel Kants (1724-1804) gibt es keine einzelne Schrift, die seine Gedanken zum Begriff der Revolution oder zum historischen Ereignis der Französischen Revolution versammelt würde. Allerdings finden sich verstreut über Kants Arbeiten, insbesondere diejenigen der zweiten Hälfte der 1790er Jahre, zahlreiche Bemerkungen, die anzeigen, dass das Nachdenken über Revolution im Gesamtrahmen seiner praktischen Philosophie einen nicht zu unterschätzenden Stellenwert besitzt.³⁸ Charakteristisch für Kants Bemerkungen zu Revolution ist ihre Ambivalenz. Mag diese auch teilweise der politischen Situation in Preußen bzw. Europa und Kants Sorge vor Zensur geschuldet

sowie aus der Verschiebungen in Kants Haltung nach sich ziehenden Einbindung seiner Überlegungen in Debatten mit Zeitgenossen wie Johann Benjamin Erhard zu erklären sein (vgl. Maliks 2014: 112-143), so spiegelt sich in seinen »Kryptogrammen« (Domenico Losurdo), die zumeist die Gestalt von knapp gehaltenen Passagen, von Halbsätzen und Anmerkungen annehmen, doch vor allem sein komplexes Verhältnis zur Revolution wider, das diese mit »wahrer« oder »gründlicher Reform« engzuführen scheint.

Eine wichtige Fundstelle, die auf Kants zweideutiges Verständnis der Französischen Revolution schließen lässt, ist der Zweite Abschnitt von *Der Streit der Fakultäten* (1798). Einerseits begreift Kant die Geschehnisse in Frankreich als »Geschichtszeichen«, welches die Tendenz des »menschlichen Geschlechts im Ganzen« zu erkennen gibt; eine Tendenz zum »Besseren«, das ihm zufolge in der Entfaltung der »moralischen Anlage« des Menschen besteht (vgl. Kant 1968: 84, 85). Zu beachten ist allerdings, dass gemäß Kant nicht die Revolution selbst als in moralischer Hinsicht fortschrittlich gelten kann, da sie, als empirisches Phänomen betrachtet, den Charakter eines in seinem Ausgang vollkommen offenen »Experiments« trägt und offensichtlich »Elend und Greuelthaten« mit sich bringt. Was Kant stattdessen als Beleg für die faktische Kausalität der »moralischen Anlage« gilt, ist vielmehr die Reaktion, welche die Revolution »in den Gemüthern aller Zuschauer« hervorruft – deren »Theilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt« (Kant 1968: 85). Für Kant ist somit nicht das revolutionäre Handeln selbst fortschrittlich, auch wenn sich in ihm eine »Strukturveränderung auf dem Gebiet der Moralität« (Burg 1988: 12) zumindest andeutet; dagegen ist es die »Denkungsart der Zuschauer« – d.h. die öffentlich bekundete Sympathie der Unbeteiligten für die in Frankreich zu beobachtenden Versuche, eine bevormundend-unfreie

Ordnung zu überwinden –, die für die Tendenz der Menschheit zur Moralität bürgt. Andererseits erklärt er nur wenige Absätze später, dass jede Fortschrittsbewegung »auf die Bedingung der Zusammenstimmung ihrer Mittel mit der Moralität eingeschränkt« und Revolution aus diesem Grund als »jederzeit ungerecht« (Kant 1968: 87) zu erachten sei. Die Ungerechtigkeit der Revolution ergibt sich nach Kant einmal aus den »Kosten«, die mit dieser infolge ihrer Tendenz zur Gewalt verbunden sind. Daneben, und das ist Kants primärer Einwand, basiert Revolution bzw. der dieser zugrunde liegende »Begriff eines erlaubten Widerstands« (Kant 1968: 86) auf einem verfehlten, da jede Etablierung und dauerhafte Aufrechterhaltung von politischer Ordnung unmöglich machenden, d.h. letzten Endes anarchischen Prinzip.³⁹ Aufgrund des empirischen Vorbehalts der Gewalt und des prinzipiellen Vorbehalts der die Freiheit verhindernden Unordnung kann ein Import der Revolution nach Preußen nicht das Desiderat der kantischen Überlegungen sein. Seinem Gedankengang im »Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen« zufolge muss Revolution für Kant letztlich als ein ungeeignetes, da in sich amoralisches Mittel zur Verwirklichung des Zwecks der Freiheit gelten. Obwohl er das freiheitliche Moment der Französischen Revolution durchaus würdigt und darin eine partielle Einlösung seines Appells zur Überwindung von »Faulheit«, »Feigheit« und »Unmündigkeit« in *Was ist Aufklärung?* (1784) erkennt, lehnt er die Revolution als Tempomacher auf der »Schnellstraße zum frohen Ende« (Niklas Luhmann), d.h. zur Verwirklichung von öffentlichem Vernunftgebrauch und Autonomie, ab.

Diese Ausführungen stimmen vollauf mit Kants Haltung zum Prozess gegen Ludwig XVI. überein, welchen er als hochproblematische Realisierung des Widerstandsrechts begreift. So lässt er in der *Metaphysik der Sitten* (1797) keinen Zweifel daran, dass die Hinrichtung des früheren Monarchen vom Standpunkt seiner

praktischen Philosophie aus unbedingt zu verurteilen ist. Dieser prozessbasierte Königsmord unterscheidet sich, so Kant, vom einfachen, von Affekten oder von machstrategischen Erwägungen motivierten Königsmord, wie ihn die Geschichte seit jeher kennt, vor allem dadurch, dass darin ein etabliertes Prinzip, die Unverletzlichkeit der souveränen Macht, unterminiert und durch ein neues Prinzip, letztlich dasjenige der Gewalt, ersetzt werde. Indem sich die Anklage nicht lediglich auf eine singuläre Not- und Ausnahmesituation berufe, sondern der Hinrichtung des Monarchen allgemeine juristische Form verleihe, werde das revolutionär-gewaltsame Aufbegehren gegen den Souverän zum »Grundsatz«. Einmal zum allgemeinen Prinzip geworden, führten Widerstands- und Revolutionsrecht somit zwangsläufig dazu, dass »selbst die Wiedererzeugung eines umgestürzten Staates unmöglich« (Kant 1977b: 440) werde. Für Kant hat die Hinrichtung Ludwigs demnach nicht nur als ein Vorzeichen für die *Grande Terreur* zu gelten; jenseits der spezifischen historischen Situation in Frankreich ist dieses Vorgehen überdies dazu angetan, den Bruch mit der bestehenden Ordnung allgemein als zulässig auszugeben und ihn zur Regel machen. Aus Perspektive Kants kommt dies einer Festschreibung der permanenten Insurrektion gleich, welche jede Konsolidierung von Macht verhindern muss. Als »Grundsatz« im Politischen genommen, führen Widerstand und Revolution somit geradewegs zu einem Zustand der Unordnung und des Bürgerkriegs, der Kant, wie Krieg überhaupt, als »das größte Hinderniß des Moralischen« (Kant 1968: 93) gilt.⁴⁰

Ohne offen Bezug auf die Geschehnisse in Frankreich oder deren Echo im übrigen Europa zu nehmen, setzt Kant sich auch in *Zum ewigen Frieden* (1795/96) mit dem Thema der Revolution auseinander. Auch wenn der Begriff einmal mehr nur am Rande auftaucht, finden sich in der Schrift doch zahlreiche Bemerkungen, die Kants Verständnis einer »Wendung zum Besseren« (Kant

1968: 94) – und um eine solche drehen sich sämtliche seiner praktisch-philosophischen Werke – verdeutlichen. Zum Fluchtpunkt hat eine derartige Wendung die Freiheit, die mit Kant als die Möglichkeit zum »öffentlichen Gebrauch der Vernunft« und zur politischen Partizipation – aufgefasst nicht im Sinne direkter Selbst-, sondern konstitutionell, rechtlich und repräsentativ vermittelter Mitbestimmung – zu verstehen ist. Damit diese Möglichkeit verwirklicht werden kann, bedarf es, wie die Definitivartikel der Friedensschrift darlegen, bestimmter Institutionen: Auf innerstaatlicher Ebene sind dies vor allem die republikanische Verfassung sowie eine ihr entsprechende gesetzliche Ordnung und ein ihr korrespondierendes Konzept von Staatsbürgerschaft.⁴¹ Im republikanischen Bürger nimmt der in seiner Selbstbestimmtheit und Selbstzweckhaftigkeit – und damit als frei – geachtete Mensch politische Gestalt an, kommt doch dem *citoyen* das Recht zu, »keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen« außer denen, zu denen er seine »Beistimmung« (Kant 2011: 20) gegeben hat.⁴² Wie Kant wiederholt unterstreicht, bedarf die so begriffene Freiheit der rechtlichen Kodifizierung, um tatsächlich und dauerhaft wirksam zu sein. Doch auch um überhaupt erst wirksam zu werden, ist die Freiheit auf das Recht angewiesen: Anstatt, nach Art Machiavellis oder der sich auf ihn berufenden französischen Revolutionäre, »der verschmitzten Gewalt die Autorität anzudichten, der Ursprung [...] alles Rechts zu sein« (Kant 2011: 53), kann dieser allein im Vertrag liegen. Nur unter dieser Voraussetzung ist die von Kant geforderte »Zusammenstimmung« der Zwecke und der Mittel der politisch-moralischen »Wendung« erfüllt – Gewalt wird damit als zulässiges Mittel der Fortschrittsförderung kategorisch ausgeschlossen. Da Kant Revolution sowohl erkennbar an einen verkürzten Freiheitsbegriff koppelt⁴³ als auch ausdrücklich mit Gewalt engführt⁴⁴, kann die nachhaltige Transformation, für welche er eintritt, d.h. der Über-

gang vom Despotismus in den Republikanismus, sich nur auf der Grundlage von Reformen vollziehen. Politischer Wandel, der moralische Verbesserungen ermöglicht⁴⁵, hat folglich »durch den Gang der Dinge [...] von oben herab« (Kant 1968: 92) zu erfolgen. Wie nicht zuletzt gelegentliche lobende Bemerkungen zum preußischen König Friedrich II. zeigen, ist der sicherste und sauberste Weg zum Fortschritt derjenige der »gründlichen Reform«, die in die Etablierung einer guten Verfassung mündet.

Und dennoch: Seiner unzweifelhaften Präferenz für Reform zum Trotz, Kant weist auch der Revolution eine fortschrittsgeschichtliche Rolle zu, wenn er diese gewissermaßen als Umweg bzw. als Fluchttreppe zum Fortschritt hin auffasst. Unter den Bedingungen einer schlechten Verfassung erfüllt Revolution diese Rolle nämlich genau dann, wenn durch sie eine »gesetzmäßigere« Verfassung errungen wird. Dies ändert zwar nichts daran, dass derartiger Wandel, aus schon genannten Gründen, »unrechtmäßigerweise« vonstatten geht; jedoch rechtfertigt es diese inhärente »Unrechtmäßigkeit« oder »Ungerechtigkeit« nicht, den so erzielten Wandel konterrevolutionär rückgängig zu machen (vgl. Kant 2011: 49). Ob und in welchem Grade Revolution als moralisch zulässig bzw. gerechtfertigt erachtet werden kann, hängt für Kant wesentlich davon ab wie »despotisch« die Ausgangssituation politischer Transformationsunternehmungen beschaffen ist. Entspricht diese einem Naturzustand, besteht für Individuen ihm zufolge die Pflicht, diesen – gegebenenfalls sogar unter Einsatz von Gewalt⁴⁶ – zu überwinden und in einen konstitutionell gesicherten staatlichen Zustand zu überführen. Während, so lassen sich Kants Gedanken fortführen, im vorrevolutionären Frankreich die Unfreiheit ein derartiges Ausmaß angenommen hat, dass Revolution durch »die Natur von selbst« (Kant 2011: 50) herbeigeführt wird, erweist sich die preußische Monarchie als so aufgeklärt und tolerant, dass Reformen das Gebot der Stunde darstellen.

Unbedingt zu beachten ist, dass revolutionärer Wandel, sofern er sich überhaupt als nötig erweist, nach Kant – und hieraus spricht gewiss die Erfahrung der Schreckensherrschaft Robespierres – auf die Überführung in Verfassungs- und Gesetzesordnung zu verpflichten ist.⁴⁷ Besonders problematisch wirkt, jedenfalls auf den ersten Blick, die Verschleifung, die Kant zwischen Revolution und Reform vorzunehmen scheint, wenn er dafür plädiert, Erstere als »Ruf der Natur [zu] benutzen, eine auf Freiheitsprinzipien gegründete gesetzliche Verfassung, als die einzige dauerhafte, durch gründliche Reform zustande zu bringen« (ebd.). Jedoch lässt sich in zweifacher Hinsicht klären, worauf diese Bemerkung abzielt: Mit Blick auf die konkrete historische Situation im Preußen der 1790er Jahre kann diese einmal so aufgefasst werden, dass durch die Revolution in Frankreich nach Kants Verständnis ein gleichsam naturwüchsiger Weckruf an die Regierenden im übrigen Europa ergeht, Freiheitsprinzipien in Einklang mit der fortschrittlichen Entwicklung der Geschichte qua »gründliche Reform« politisch zu fördern – und damit gewissermaßen eine Revolution von oben ins Werk zu setzen. Daneben besitzt die Bemerkung jedoch auch systematischen, von den spezifischen historischen Umständen unabhängigen Gehalt für die Bestimmung der Relation von Reform und Revolution: Indem Kant Reform zu demjenigen Faktor erklärt, der die tatsächliche Wirkungsmacht und Nachhaltigkeit von Revolution gewährt, lehnt er ein strikt dichotomisches Verhältnis zwischen beiden ab. Revolution vollendet sich geradezu in Reform, welcher sie es verdankt, dass die mittels ihrer verfolgten freiheitlichen Ziele »Dauer« verliehen bekommen. Denkt man die politisch-moralische »Wendung« vom Despotismus in den Republikanismus verzeitlicht, bezeichnet Revolution eine Phase der Verflüssigung, auf die, soll sie der Freiheit tatsächlich zuträglich sein, eine Phase reformerischer Verfestigung zu folgen hat. Kants Verständ-

nis zufolge muss Revolution somit nicht nur als unabgeschlossen und ergänzungsbedürftig, sondern, für sich selbst genommen, als wesentlich ungenügend gelten.⁴⁸

Mit der Schwerpunktsetzung auf die Verfassung und auf mit dieser konforme politisch-juridische Einrichtungen markiert Kant außerdem eindeutig, worin er den maßgeblichen Ansatz- oder Hebelpunkt aller substanziellen Veränderung erkennt: Ort des Wandels ist für ihn das Institutionengefüge, d.h., es sind die Bedingungen, unter denen die vernunftfähigen Individuen existieren und interagieren. Auf Freiheit und Moralität hin zu modifizieren sind demzufolge nicht – jedenfalls nicht unmittelbar – die Individuen selbst, sondern in erster Linie diese Bedingungen, die bestimmen, ob und in welchem Grade sich ein »Geist der Freiheit« zu entfalten vermag. Indem Kant, in Übereinstimmung mit dieser Überzeugung, bekundet, dass Verbesserungen »nicht durch den Gang der Dinge von unten hinauf« (Kant 1968: 92) zu erzielen sind, bezieht er Position gegen Jean-Jacques Rousseau bzw. eine von diesem ausgehende Strömung revolutionären Denkens, die politischen Wandel »von unten« denkt, d.h. als Effekt von Erziehung – und entsprechend das Individuum selbst als den Ansatz- und Hebelpunkt substanzieller Veränderung – begreift.⁴⁹ Hingegen ist laut Kant nicht zu erwarten, dass brachliegende Anlagen der Vernunftigkeit und Moralität qua »Bildung der Jugend« zur Entfaltung gelangen können, da diese von der »Zufälligkeit der Umstände« und den volatilen Plänen der für die Erziehung Verantwortlichen abhängig bleibt. Nicht eine politisch gewendete Pädagogik ist es also, die »den erwünschten Erfolg [...] hoffen läßt«, sondern einzig eine Verfassung, die »auf ächte Rechtsprincipien gegründet« ist (vgl. Kant 1968: 92 f.). Kants Transformationsprogramm zielt demnach nicht in erster Linie auf die Gesinnung der Menschen, sondern auf die wesentlich durch Verfassung und Rechtssystem bestimmten Bedingungen ihrer Existenz.

Angesichts von Kants oben skizzierter philosophischer Haltung zu Reform und Revolution liegt die Vermutung nahe, dass seine Überlegungen mit einem radikalen Begriff von Neuheit kaum kompatibel sind. Und in der Tat betont er wiederholt, dass sich die von ihm propagierte Fortschrittsbewegung in den Modi des »Beständigen« und »Kontinuierlichen«, des »Langsamen« und »Allmählichen« vollzieht. Wie im globalen Maßstab der »Zweck« des ewigen Friedens »nicht übereilterweise mit Gewalt herbei zu ziehen« (Kant 2011: 55) ist, so ist auch die Etablierung einer freiheitlichen Ordnung innerhalb eines Staates nur graduell zu erreichen. Wenn Kant »den Ungestüm« als Kennzeichen von Revolution ausgibt (vgl. Kant 2011: 49), legt er eine Korrelation zwischen den beiden im Begriff anklingenden Bedeutungsmomenten der Geschwindigkeit und der Gewalttätigkeit nahe: Revolution wäre demnach eine sich mit überhöhter Geschwindigkeit vollziehende Transformation, der gerade deshalb ein Zug zur Gewalt innewohnt.

Vordergründig scheint all dies auf eine kategorische Ablehnung eines starken Neuheitsbegriffs hinauszulaufen. So muss es überraschen, wenn Kant die avisierte »Wendung«, die primär den Charakter von Reform trägt, als »völlige Umwälzung« (Kant 2011: 49) beschreibt und sich mit einer lediglich relativen Abweichung zwischen dem Ausgangs- und dem Endzustand des Wandels offensichtlich nicht zufriedengibt. Die Radikalität seines Neuheitsbegriff wird deutlich, sobald man die Errungenschaften des Republikanismus gegen die Mängel des Despotismus profiliert: Die rechtlich garantierte Möglichkeit zu öffentlichem Vernunftgebrauch und politischer Mitbestimmung sowie die um ein Vielfaches gesteigerte Wahrscheinlichkeit der Vermeidung von Kriegen stellen die entscheidenden Gewinne dar. Nicht weniger als die Überwindung eines Daseins als »Hausvieh« (Kant 1977a: 53), das, wie Kant anprangert, in (Kabinetts-)Kriegen zudem »selbst zu fecht-

ten« und damit an diesen herrschaftlichen »Lustpartien« die höchsten Kosten zu tragen hat (vgl. Kant 2011: 21 f.), ist also das Resultat der »Umwälzung«, die aus diesen Gründen zweifelsohne als »völlig« erachtet werden kann. Die Klausel der »Allmählichkeit« oder Gradualität einschneidenden und stabilen Wandels, auf welche Kant so großen Wert legt, ist demnach keineswegs gleichbedeutend mit einer Absage an die Möglichkeit des Neuen; eines in starkem Sinne Neuen, welches mit ihm inhaltlich als die tatsächliche Sättigung der moralischen Radikale des Menschen innerhalb des politischen Rahmens einer republikanischen Verfassung zu begreifen ist.⁵⁰ Wogegen sich Kants Reflexionen allerdings mit Nachdruck richten, ist die gerade unter Revolutionären verbreitete Vorstellung, das Neue habe sich, dem Wunder gleich, abrupt und auf einen Schlag einzustellen. Vielmehr zeigt er, dass zwischen der Plötzlichkeit oder Blitzartigkeit des Wandels und der Nachhaltigkeit seiner Effekte kein innerer Zusammenhang besteht: »Völlige Umwälzung« despotischer in republikanische Verhältnisse ist also für ihn nur in einer Form denkbar, die im Wortsinn fortschrittlich ist, d.h. sich als sukzessive, als »nach und nach« erfolgender Übergang manifestiert.

Verknüpft wird der Gedanke der »Allmählichkeit« mit demjenigen der »Annäherung«. Mit ihm unterstreicht Kant nicht allein den schrittweisen anstelle des sprungartigen Charakters der Entwicklung in Richtung politisch-moralischen Fortschritts, sondern zeigt zudem an, dass seine vollständige Einlösung – die restlose, universale Verwirklichung der schlummernden Anlagen des Menschen zur Moralität – keineswegs das früher oder später notwendig zu erzielende Resultat dieser Entwicklung ist. Die Realisierung von Staatsrecht, Völkerrecht und Weltbürgerrecht als den Strukturbedingungen dieser Entwicklung bildet in seiner Friedensschrift zwar den entscheidenden Orientierungspunkt; doch ist, ganz in Übereinstimmung mit Kants offener Teleologie⁵¹, die »kontinuier-

liche Annäherung« (Kant 2011: 33) an einen Zustand allgemeiner Moralität nicht mit dessen tatsächlicher Einholung gleichzusetzen. Ob Kants Ausführungen sich auf die »Völker der Erde« oder ein einzelnes Volk und seinen Staat beziehen: Sie haben nichts Prophetisches an sich und geben sich erst recht nicht als Garantie für die Erreichung eines Zustands der Erfüllung und »Weltvollkommenheit« aus. Stattdessen ist es der stete Hinweis auf die Prozessualität und den Aufgabencharakter allen »Fortrückens zum Besseren« (Kant 1968: 84), der seine Reflexionen kennzeichnet.⁵²

Ohne selbst eine Theorie der Revolution ausgearbeitet zu haben, die diese legitimiert oder gar propagiert, tragen Kants Überlegungen doch wesentlich dazu bei, Revolution – im Nachgang zu deren erster Entdeckung in Amerika und Frankreich – in ihrem Problembestand zu erschließen. Ob in seinem Urteil zur Französischen Revolution, das die dieser eingeschriebene Dialektik von aufklärerischen Prinzipien und gewalttätiger Realität widerspiegelt; ob in seiner Kritik an der Hinrichtung Ludwig XVI. bzw. dem dieser zugrunde liegenden Widerstandsrecht; ob in seiner Bestimmung des komplexen Verhältnisses von Revolution und Reform; ob in seiner Markierung der Verfassung als der entscheidenden Einfallsstelle politisch-moralischer Umwälzung; oder ob schließlich in seinen Vorsichtsklauseln der »Allmählichkeit« und der »Annäherung«: Kant gelingt es, zentrale Problemlinien allen Nachdenkens über Wandel bzw. Fortschritt schärfer herauszuarbeiten sowie gängige betreffende Annahmen infrage zu stellen. Dies gilt in ausgezeichneter Weise für die Vorstellung, das Neue habe sich schlagartig einzustellen; eine Vorstellung, die revolutionstheoretische Überlegungen von Robespierre bis hin zu Walter Benjamin und Michel Foucault prägt.

In seinen verstreuten Reflexionen zu Revolution und Reform, zu Recht und Gewalt, zu Verfassung und Erziehung liefert Kant eine implizite »Kritik der vernünftigen Umwälzung«: Diese Kri-

tik bemüht sich, die Grenzen »rechtmäßiger« oder »gerechter« Formen politisch-moralischen Wandels zu ziehen. Sie bestimmt u.a., in welcher Art und Weise nachhaltiger freiheitlicher Fortschritt zu erzielen ist: »allmählich«; wie weit die Ideale und Leitbilder zu realisieren sind, die die Umwälzung orientieren: umstandsbedingt zumeist nur »annähernd«; und schließlich wo bzw. woran der Hebel nachhaltiger Veränderung primär anzusetzen hat: an der Bedingungs-, d.h. der Institutionenordnung. Mögen sich die Ausführungen Kants im Vergleich zu den unmittelbar engagierten Stellungnahmen Paines oder Sieyès auch nüchtern, ja ernüchternd ausnehmen, so erweisen sie sich in vielem als erheblich radikaler, als die zurückhaltende Sprache und die programmatische Akzentsetzung auf Reform dies auf den ersten Blick vermuten lassen. Denn nicht allein dem Namen nach taucht Revolution in seinen Texten auf; vielmehr spielt diese der Sache nach eine gewichtige Rolle, wenn Kant die Möglichkeiten und Bedingungen einer nicht weniger als »völligen Umwälzung« kritisch beleuchtet – einer grundlegenden Transformation also, durch welche die alte, voraufklärerisch-despotische Epoche abgelöst und, im Durchgang durch ein »Zeitalter der Aufklärung«, dauerhaft in ein »aufgeklärtes Zeitalter« (vgl. Kant 1977a: 59) verwandelt wird.

Nachbetrachtungen aus der Distanz II: Hegels geschichtsphilosophische Einordnung der Revolution

Dass Kants Philosophie auch von zahlreichen Zeitgenossen als durchaus revolutionär wahrgenommen wird, verbürgt nicht zuletzt die Begeisterung, mit der, ähnlich wie Hölderlin und Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) ihr schon während der ersten Hälfte der 1790er Jahre begegnet. Der junge Hegel

erkennt im kantischen Denken ein machtvolles intellektuelles Instrument im Kampf gegen den Despotismus der vorrevolutionären Ordnung; ein Kampf, der in Frankreich konkrete politische Gestalt annimmt. Seinem Interesse an der revolutionären Dimension der Philosophie Kants und seiner unverhohlenen Sympathie für die Transformation jenseits des Rheins zum Trotz: Hegel glaubt nicht, dass es sich bei den Veränderungen der Spätaufklärung um ein Geschehen handelt, das in der Geschichte beispiellos wäre. Im Unterschied zur überwiegenden Mehrzahl seiner Zeitgenossen lehnt er es daher ab, die Bezeichnung »Revolution« für die Umbrüche des späten 18. Jahrhunderts zu reservieren. Indem er, in der frühen Schrift *Die Positivität der christlichen Religion* (1795/96), die »Verdrängung der heidnischen Religion durch die christliche« den »wunderbaren Revolutionen« (Hegel 1986: 203) zurechnet, entmodernisiert er den Begriff nicht nur, sondern macht zudem deutlich, dass dieser seinem Verständnis nach keineswegs allein, ja nicht einmal primär auf politischen Wandel anwendbar ist. Noch ehe die Revolution in Frankreich an ihr Ende gelangt ist, ist Hegel somit um eine geschichtliche bzw. geschichtsphilosophische Einordnung dieses spezifischen Falles in weitere, in einem umfassenderen und allgemeineren Sinne revolutionäre Zusammenhänge bemüht. Im Bestreben, »unter dem wechselnden Schauspiele ihrer Geschichten« (Hegel 2010: 540) die Weltgeschichte selbst in ihrer Entwicklung zu betrachten, müssen Hegel die Geschehnisse seiner Zeit als die Glieder einer umfangreicheren Kette geschichtlicher Umbrüche erscheinen. Die Teleologie Kants radikalisiert, begreift Hegel die Geschichte als einen vernünftigen Prozess – als »den Entwicklungsgang der sich verwirklichenden Idee [...], und zwar der Idee der Freiheit« (ebd.). Stationen dieses Prozesses sind die »orientalischen« Zivilisationen Chinas, Indiens und Persiens, das antike Griechenland und das römische Zeitalter sowie schließlich

das »germanische« Zeitalter der Reformation und der Aufklärung, welches auf die »furchtbare Nacht des Mittelalters«, die Renaissance und die Epoche des Feudalismus folgt. Derart makroperspektivisch betrachtet, haben die Revolutionen in Amerika und Frankreich, ebenso wie die Sklavenaufstände in Haiti⁵³, in erster Linie als Indikatoren für den gegenwärtigen Entwicklungsstand der Idee bzw. des Bewusstseins der Freiheit zu gelten. Dieser wiederum ist freilich selbst das Ergebnis zahlloser, unterschiedlich skaliertes Transformationsbewegungen in der Geschichte. Weit davon entfernt, selbst in zuvor nie dagewesener Weise »Geschichte zu machen« – und folglich den Status der Einzigartigkeit für sich beanspruchen zu können –, gehorchen die modernen Revolutionen damit den Gesetzen des dialektischen Fortschreitens der Geschichte als der Selbstentfaltung des (objektiven) Geistes. Wie Hegels Einschätzung der Französischen Revolution insgesamt und speziell der *Terreur*, so werden auch die Positionen, die er, unabhängig von dieser konkreten historischen Konstellation, zu zentralen revolutionstheoretischen Problemen einnimmt, erst im Horizont dieses geschichtsphilosophischen Überbaus verständlich: Der Revolutionsbegriff Hegels ist durch und durch von seinem Geschichtsbegriff bestimmt.

Das hauptsächliche Interesse an der Revolution jenseits des Rheins liegt für Hegel somit darin, dass sich an dieser wie unter dem Brennglas nachvollziehen lässt, wie überkommene Macht- und Glaubenssysteme morsch und hinfällig werden; wie »das Ungereimte und Lächerliche« (Hegel 1986: 203) an ihnen zutage tritt; und wie endlich ihr Kollaps und in der Folge der Übergang in ein neues Stadium der Entfaltung der Idee erfolgt. Dass »ein unsinniger Zustand, womit zugleich die höchste Verdorbenheit der Sitten, des Geistes verbunden ist, – ein Reich des Unrechts«, wie er im feudalen Frankreich geherrscht hatte, »notwendig gewaltsam« überwunden werden musste, liegt für Hegel auf der

Hand, wenn er in den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* auf die Ereignisse gerade der mittleren Phase der Revolution zurückblickt (vgl. Hegel 2010: 528). Ohne die moralische Fragwürdigkeit revolutionärer Gewalt im Allgemeinen und der jakobinischen Gewaltherrschaft im Besonderen zu bestreiten, zeichnen nach Hegel mehrere Momente in je unterschiedlichem Grad für deren historische Notwendigkeit verantwortlich. Mögen die sozialen und ökonomischen Verhältnisse ebenso wie die Verschwendungssucht des Königshauses auch Anlass zum gewalttätigen antifeudalen bzw. antiaristokratischen Aufbegehren gegeben haben und mag auch die sture Verweigerungshaltung des Ancien Régime gegenüber jeglichen Reformen dafür mitursächlich gewesen sein: Als »notwendig« ist die Gewalt für Hegel letztlich erst aus dem Grund zu erachten, dass die Revolutionäre, allen voran Robespierre, darauf aus waren, »die abstrakten Prinzipien der *Freiheit* und – wie sie im subjektiven Willen ist – der *Tugend*« (Hegel 2010: 532; Hervorhebungen im Original) ohne Rücksicht auf die Gegebenheiten der bestehenden gesellschaftlichen Situation umzusetzen. Das Moment des Gewaltsamen ergibt sich demnach aus einem defizitären, lediglich formalen Begriff von Freiheit, der die rücksichtslose Negation des Konkreten, des organisch Gewachsenen und Individuellen bedingt. In der Begrifflichkeit der Hegel'schen Rechtsphilosophie ausgedrückt, verbleibt ein derart formales Freiheitsverständnis auf der Stufe der »Moralität« – und bleibt damit hinter derjenigen der »Sittlichkeit« zurück. Im Unterschied zu der von den Jakobinern propagierten abstrakten Freiheit trägt die sittliche Freiheit im Sinne Hegels der vorhandenen Wirklichkeit Rechnung und knüpft an diese an: Bestehende Strukturen, so z.B. in den Sphären der Familie oder der Wirtschaft, werden anerkannt, ohne unter den Zugriff kontextfreier, beziehungsloser Freiheitsprinzipien zu fallen und, auf deren Grundlage, unter Zwang aufgelöst zu werden.⁵⁴

Zudem ergibt der gewalttätige Charakter der Revolution sich aus einem verfehlten Begriff von Neuheit, d.h. aus der übersteigerten Erwartung, neue Prinzipien und eine neue Ordnung ließen sich unvermittelt einrichten, dem Konkreten einer geschichtlich entstandenen Realität lasse sich also die abstrakte Freiheit in Reinform überstülpen. Unter »welthistorischem« Blickwinkel kann Hegel aus der Erfahrung der Französischen Revolution, aus deren Ausbruch, deren Abgleiten in den Terror und deren Aufgehen in der Herrschaft Napoleons, allgemein ableiten, dass diese eine notwendig zu »durchwandernde«, jedoch allzu einseitig subjektive und daher ungenügende Stufe im Fortschrittsprozess der Freiheit darstellt; eine Stufe, in der diese, wie Hegel auch in der *Phänomenologie des Geistes* (1807) ausführt, unausweichlich an den Schrecken gekoppelt bleibt.⁵⁵ In einem engeren Sinne revolutionstheoretisch aufgefasst, scheint dies die Einsicht – bzw. den Warnhinweis an alle Parteigänger der Umwälzung – zu implizieren, dass politisch-moralischer Fortschritt nicht durch den radikalen Bruch mit der bestehenden Gesellschaftsordnung und deren Institutionen erzielt werden kann, sondern stattdessen durch ein Weitertreiben von bereits existierenden vernünftig-freiheitlichen Elementen. Die für zahlreiche Revolutionäre der ersten Stunde, jedoch auch späterer Epochen so maßgebliche Vorstellung der absoluten Zäsur bzw. des ganz und gar Neuen erweist sich aus Perspektive der Hegel'schen Geschichtsphilosophie als Chimäre und letztlich nicht haltbar: Gemäß ihrem dialektischen Bewegungsgesetz bleibt jede historische Diskontinuität eingewoben in eine umfassendere Kontinuität, besteht die grundsätzliche Einheit des Weltgeistes doch über alle Epochenschwellen hinweg fort, die zwischen den Stufen seiner Entfaltung liegen.

Wenngleich die Revolution in Frankreich aufgrund der in ihr propagierten defizitären Freiheit auch Züge des Unvollendeten und Gescheiterten trägt, hat sie Hegel zufolge doch auch, ja vor

allem als ein »herrlicher Sonnenaufgang« (Hegel 2010: 529) zu gelten: Ganz unabhängig von realen Fehlschlägen drückt sich in ihr nämlich das (Selbst-)Bewusstsein des Geistes aus, zu weltveränderndem Wirken in der Lage zu sein. Die geschichtliche Sonder-, ja Alleinstellung der Französischen Revolution ist nach Hegels Verständnis nicht primär der Überwindung eines jahrhundertealten Machtgefüges oder dem Aufstieg des rechtsbewährten Individuums in den Rang des politischen Subjekts geschuldet; stattdessen resultiert ihre Einmaligkeit daraus, »daß der Mensch sich auf den Kopf, d.i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut« (ebd.). Weltgeschichtliche Bedeutung kommt der Revolution also deshalb zu, weil es ausdrücklich Ideen – allen voran die Idee der Freiheit – sind, welche in dieser die Wirklichkeit »regieren«.

Indem er Gedanken zur eigentlichen Antriebskraft hinter den politischen und sozialen Umbrüchen erklärt, muss Hegel diese als Ausdruck, als unterschwelligem Ausschlag tieferliegender Veränderungen ansehen. Die von ihm konstatierte »wirkliche Umwälzung der Wirklichkeit, die neue Gestalt des Bewußtseyns« (Hegel 1980: 316) ist damit bei weitem nicht auf das Ereignis einer monarchischen Ordnung reduzierbar, die zusammenbricht und durch eine republikanische ersetzt wird. Als historisches Phänomen verfügen die revolutionären Ereignisse des ausgehenden 18. Jahrhunderts demnach nur über begrenztes Eigengewicht; ihre volle Bedeutung erschließt sich erst, wenn sie im Gesamtzusammenhang einer »Revolution im weiteren Sinne und mit unüberschaubarer Dauer« (D'Hondt 1989: 159) situiert werden. Gemäß der Hegel'schen Epochengeschichte stellen die amerikanische Unabhängigkeitsbewegung ebenso wie die deren freiheitliche Prinzipien verfestigende Revolution in Frankreich zwar Gipfelpunkte in der Entwicklung des »germanischen« Zeitalters dar, sie sind jedoch entscheidend durch die Reformation und Aufklärung be-

stimmt, ja als verzögerte »Bewußtwerdungen« (Foucault 2007: 23) und späte politische Ableitungen aus beiden zu begreifen. Demzufolge steht die Erkenntnis, dass »die Hostie nur *Teig*, die Reliquie nur *Knochen*« (Hegel 2010: 522; Herv. i. O.) ist, am Beginn eines Befreiungsprozesses, im Zuge dessen »ungeheurer Aberglaube« aller Art überwunden wird; ein Prozess, der sich zwangsläufig endlich auch auf das »Mysterium Königsherrschaft« (Michael Walzer), auf das »unsägliche Unrecht [...] der gesalbten Legitimität der Könige« (Hegel 2010: 526) erstreckt. Von weltgeschichtlicher Warte aus, d.h. im Lichte der *longue durée* besehen, geht den »großen, in die Augen fallenden Revolutionen«, wie sie auf beiden Seiten des Atlantiks auftreten, also eine weitaus gewaltigere Vor- bzw. Ermöglichungsgeschichte voraus, eine »stille und geheime Revolution in dem Geiste des Zeitalters« (Hegel 1986: 203).

Erst wenn diese innere Beziehung zwischen Reformation, Aufklärung und den revolutionären »Schauspielen« von 1776 bzw. 1789 entfaltet ist, lassen sich für Hegel die Spezifika der Letzteren angemessen begreifen. Die Tatsache beispielsweise, dass es in Frankreich überhaupt zum Ausbruch der Revolution kommt, ist, so Hegel, wesentlich dem dortigen Fehlen einer Reformation geschuldet. Während sich die Aufklärung in Deutschland im Pakt mit der Theologie vollzogen und so seit Luther Zustände des »Unsinns« wie des »Unrechts« verbessert habe, bedarf es in Frankreich, wo eine vergleichbare Verbesserung ausgeblieben ist, einer gleichsam nachholenden oder kompensatorischen Entwicklung. Doch nicht nur der Eifer der Franzosen, ans praktische »Realisieren« des Prinzips der Freiheit zu gehen (sowie, umgekehrt spiegelbildlich dazu, das Sich-Zufriedengeben der Deutschen mit der »ruhigen Theorie«), wird gegen diesen weitgespannten geschichtlichen Horizont begreiflich. Vielmehr ist auch das Ungeügen, das letztendliche Ins-Leere-Laufen und Scheitern der re-

volutionären Bemühungen um Freiheit nach Hegel darauf zurückzuführen, dass der Bewusstseinsstand der »protestantischen Welt« im katholischen Frankreich bisher nicht erreicht ist: »Denn es ist ein falsches Prinzip, daß die [politischen; FG] Fesseln des Rechts und der Freiheit ohne die Befreiung des Gewissens abgestreift werden, daß eine Revolution ohne Reformation sein könne.« (Hegel 2010: 535) Auch hieran bestätigt sich für Hegel, dass »wirkliche Umwälzung«, d.h. nachhaltig fortschrittlicher Wandel, nur im rechten Bewegungsmodus zu verwirklichen ist – im Modus des dialektisch-kontinuierlichen Gangs, nicht aber des disruptiven Sprungs. Nur jener Modus erlaubt es seiner Auffassung nach, die Weichen auf ideeller Ebene sukzessive so umzustellen, dass ein Zustand sittlicher Freiheit einzutreten vermag.

Wie Kant kann auch Hegel kaum in einem offensichtlichen und einfachen Sinne als ein Theoretiker der Revolution gelten. Seine Werke greifen den Topos der Umwälzung zwar immer wieder auf und beleuchten das dahinterstehende, in seiner Relevanz für das philosophische Denken voll anerkannte Problem aus einer Vielzahl von Perspektiven. Jedoch unterbleibt von Seiten Hegels jeder Versuch, im Ausgang von seiner Philosophie eine Umsturzelehre zu entwickeln oder für eine bestimmte revolutionäre Agenda einzutreten. Neben dieser grundsätzlich distanzier-ten Haltung, die stets danach strebt, eine Außenperspektive auf Revolution einzunehmen, erlaubt es auch sein organistisches und gradualistisches Verständnis der Geschichte nicht, dass er Zäsur und Neubeginn qua »gewollte«⁵⁶, d.h. menschengemachte politische Revolution für denkbar hielte oder gar selbst propagierte. Im Vergleich zu den »Männern der Revolution« mit ihren programmatischen Entwürfen und engagierten Verteidigungen revolutionären Wandels in seinen neuheitlichen, freiheitlichen und nicht zuletzt gewalttätigen Momenten zeigt Hegel sich als Analyst, nicht aber als Stratege der Umwälzung. Mehr noch, sei-

ne Einordnung der Revolution, die ganz aus der Makroperspektive seiner Geschichtsphilosophie erfolgt, kommt z.T. der Dekonstruktion eines modernen Schlüsselphänomens gleich, die dieses in seinem Eigenwert nachhaltig relativiert: So können die Revolutionen in Amerika und Frankreich nach Hegel keine historische Selbständigkeit für sich reklamieren, sind sie doch lediglich als regionale Ausschnitte eines weitaus universaleren, facettenreichen und vielfach »verschachtelten« Bildes, des Gesamtbildes des »germanischen« Zeitalters, zu begreifen.⁵⁷ Hinzu kommt eine dezidierte Entpolitisierung der Kategorie Revolution, ergeben sich die realen Umwälzungen für Hegel doch nicht aus einer genuin politischen Genealogie: Diese können beispielsweise nicht angemessen als modernisierte Spielformen der *seditio* und *secessio* oder als radikalisierte Fortschreibungen des Widerstandsrechts begriffen werden, sondern sind als Ausläufer fundamentalerer geistiger Entwicklungen, so in den Bereichen der Religion und der Philosophie, aufzufassen.

Gegen den Hintergrund dieser welthistorischen Situierung der Revolution, die gewisse nivellierende Züge trägt, erscheint Hegel aus der Sicht zahlreicher späterer Revolutionstheoretiker als geradezu klassischer Repräsentant der »deutschen Misere«. Da Hegel diese Situierung zusätzlich um den Gedanken ergänzt, Deutschland bedürfe einer bloß politischen und darin letzten Endes oberflächlichen Umwälzung insofern nicht, als sich dort – von der Reformation bis in die Philosophie des Deutschen Idealismus – viel tiefere geistige Veränderungen vollzogen hätten, steht er für Denker wie Friedrich Engels oder Georg Lukács sinnbildlich für eine lange Tradition politischer Passivität in Deutschland; für einen unverantwortlichen Quietismus und Konservatismus, der in seiner Fixierung auf das Reich der Ideen vollkommen verkennt, wie interventions- und veränderungsbedürftig die politisch-soziale Realität ist, die sich jenseits hehrer Ideale und Prin-

zipien als zutiefst unfrei darstellt.⁵⁸ So valide Anhaltspunkte sich für eine derartige Lektüre Hegels (wie auch Kants, Goethes oder Schillers) zweifelsohne finden lassen: Das Interpretationsmuster der »Misere« verkennt, dass die Hegel'sche Philosophie nicht einseitig auf eine Dekonstruktion der modernen Revolutionen zu beschränken ist. Zwar weist sie diese als sowohl zu spät (gegenüber der geistigen Umwälzung der Reformation) als auch als zu früh (gegenüber einer Bewusstseinsstufe reeler Freiheit) kommend aus und hebt damit auf die phantasmagorische Dimension der Vorstellung von erfüllter, vollendeter Revolution ab⁵⁹; doch ist nicht zu übersehen, in welchem Maße Hegel die (politische) Revolution, trotz ihres nach seiner Ansicht fantastischen Charakters, gemeinsam mit »allen denkenden Wesen [...] mitfeiert« und selbst vom epochalen »Enthusiasmus des Geistes [...] durchschauert« (Hegel 2010: 529) ist. Dieser Enthusiasmus reicht so weit, dass seine Reflexionen wiederholt sogar über eine bloße Erklärung hinaus und in die Nähe einer Rechtfertigung jakobinischen Terrors zu gelangen scheinen. Und doch liegt darin nicht der Hauptgrund für die Bedeutung, die das Hegel'sche Denken für die Revolutionstheorie besitzt. Diese ergibt sich erst daraus, dass Hegel Begriffe und Kategorien prägt, die die wesentlichen Bahnen vorgeben, in welchen sich das Nachdenken über Revolution seither zu großen Teilen bewegt. Seine Bestimmung der »Grundcharaktere historischer Bewegung überhaupt« (Arendt 2011: 66), d.h. der Geschichte als eines notwendig der Perfektion zustrebenden Fortschrittsprozesses und, damit verknüpft, seine Überzeugung, »daß das Absolute und absolut Transzendente [...] sich im Bereich menschlicher Angelegenheiten offenbare« (Arendt 2011: 63), machen ihn zu einem zentralen Referenzpunkt nicht nur für Karl Marx, sondern für Revolutionstheoretiker unterschiedlicher Ausrichtung, Denker wie Lenin, Sartre, Marcuse oder Žižek. Einen Referenz- bzw. Reibungs- und oft

genug auch Abstoßungspunkt bilden die in seiner Geschichtsphilosophie verwurzelten Ausführungen zu Revolution jedoch auch in einem weiteren Sinne: So bedeutet die Position eine besondere Herausforderung, die Hegel zur Frage des revolutionären Subjekts einnimmt, wenn er die Geschichte selbst in ihrer eigentätigen Entfaltungsdynamik zur entscheidenden Trägerin von Umwälzung erklärt und so menschlichen revolutionären Kräften aller Art – man denke an Paines Gemeinschaft der »countrymen« oder an Robespierres revolutionäre Avantgarde der Tugendhaften – den Status der Vollzugsgehilfschaft zuschreibt. Daneben stellt auch seine Ansicht, politische Transformationen seien die bloße Folge »geheimer Revolutionen« in der Sphäre des Geistigen, verdanken sich also ideellen Antriebskräften, eine Irritation und Provokation dar, an der sich – von Marx und Engels bis hin zu Benjamin – insbesondere die Vertreter des historischen Materialismus abarbeiten.

Ähnlich wie im Falle Kants besteht auch Hegels Beitrag zur Fortentwicklung der Revolutionstheorie primär darin, Konzepte und Kategorien, die in den revolutionären Geschehnissen in Amerika und Frankreich maßgeblich sind, präziser artikuliert, ergänzt, kritisiert und in alledem weitreichender erschlossen zu haben. Im Zuge dieser von Hegel und Kant geleisteten Erschließung der Revolution⁶⁰, die auf die Phase der Entdeckung derselben im praktischen Vollzug der Umstürze – die Phase der *revolution in the making* – folgt, tritt in größerer Deutlichkeit hervor, wie der »Denkraum Revolution« beschaffen ist. Nachdem Freiheit oder Fortschritt durch die »Männer der Revolution« als elementare Topoi eingeführt sind, werden sie in den weitgehend desengagierten, z.T. retrospektiv angestellten Reflexionen Hegels und Kants in ihrem Problemcharakter voll entfaltet: Das dabei betonte Erfordernis, qua Umwälzung erzielte Befreiung in dauerhafte, sittlich-praktikable bzw. institutionell abgesicherte Frei-

heit zu überführen, oder der kritische Hinweis auf den schrittweisen, nicht sprunghaften Bewegungsmodus fortschrittlicher Entwicklung im Politischen und Moralischen vervollständigen wesentliche Achsen revolutionären Denkens. Mit Hegel gewinnen vor allem die Fragen nach dem Träger bzw. nach dem Antrieb der Revolution an Profil, machen seine Ausführungen doch sowohl die Spannweite als auch die Extreme der entsprechenden Achsen sichtbar: Während Erstere, die Trägerachse, zwischen den Polen notwendig fortschreitender Selbsttätigkeit der Geschichte und selbstbestimmt-spontaner menschlicher Tätigkeit verläuft, reicht die zweite, die Antriebsachse, von Ideen als den entscheidenden Treibern der Revolution am einen Ende bis zu rein materiellen Faktoren für Umwälzung am anderen Ende. Dem jeweils in gewisser Weise derivativen Charakter ihres revolutionären »Enthusiasmus« sowie dem Zuspätkommen der »Grau in Grau« gehaltenen Erkenntnis gegenüber der grell schillernden Revolution als einer »Gestalt des Lebens« zum Trotz (vgl. Hegel 2009: 16): Auch wenn Hegel und Kant selbst gewiss nicht unter die involvierten, die unzweideutig Partei ergreifenden Theoretiker der Revolution fallen, besteht ihr Verdienst darin, das Tableau, das »reiche Gemälde«⁶¹ der Revolution umfassend aufgerissen zu haben. Dank ihrer Einlassungen aus der Distanz wird transparent, auf welchen Bildachsen, d.h. im Hinblick auf welche Probleme und in welchen Spannungsfeldern, sämtliche Ansätze revolutionären Denkens ihre Position finden müssen.

4. Die Erweiterung der Revolution

Die Gestalt, die die politische Landschaft in den auf die Revolutionen folgenden Jahrzehnten in Amerika, vor allem aber in Europa annimmt, sorgt dafür, dass der konstative Ton, in dem Kant und Hegel sich zu diesen geäußert hatten, schon bald einer engagierten, fordernden und offen parteiischen Sprache weicht. Unter dem Eindruck der Verkürzung bzw. der Ökonomisierung des *pursuit of happiness*⁶² sowie der Erfolge der Konterrevolution und Reaktion gewinnt der revolutionäre Diskurs während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Schärfe und den Streitcharakter der Revolutionsepoche zurück. Je stärker sich das Gefühl verbreitet, gerade die Französische Revolution habe ursprünglich gegebene Versprechungen der Freiheit, der Gleichheit und der Brüderlichkeit nicht eingehalten, desto schwieriger wird es, sich *sine ira et studio* über diese – bzw. über die Möglichkeit und Notwendigkeit von tiefgreifendem Wandel allgemein – auszulassen. Die scharfen gegenrevolutionären Polemiken Joseph de Maistres oder Louis-Gabriel-Ambrose de Bonalds bezeugen diese Tendenz nicht weniger deutlich als die Reden und Schriften radikaler Sozialisten wie Louis Auguste Blanqui in Frankreich oder Wilhelm Weitling in Deutschland. An den revolutionären Agitator Babeuf anschließend, vertreten sowohl Blanqui als auch Weitling die Überzeugung, dass das in Frankreich begonnene Werk der Transformation wiederzubeleben und zu vollenden ist. »Gracchus« Babeuf hatte bereits während der Französischen Revolution den Standpunkt vertreten, diese sei insofern unvollständig,

als sie sich lediglich auf die Dimension des Politischen beziehe und folglich einzig auf Gleichheit im Sinne von Rechtsgleichheit aus sei; was dagegen nicht einmal ins Gesichtsfeld der Revolution rücke, sei die Dimension des Sozialen wie des Ökonomischen und damit eine handfeste, d.h. sich auch materiell manifestierende Variante der Gleichheit. Blanqui wie Weitling teilen diese Ansicht in zweifacher Hinsicht: Aus ihrer Warte bedarf die Revolution zum einen der Vollendung in Form einer Verwandlung rein formaler Prinzipien in materiale Errungenschaften; zum anderen argumentieren sie, dass ihr bisher allzu enger Fokus auf die Umgestaltung der politischen Institutionen unbedingt auf die gesamtgesellschaftliche Wirklichkeit hin zu erweitern ist. Nur auf diese Weise kann Revolution ihre volle Dynamik entfalten und als Zugpferd echten Fortschritts fungieren. Während Blanqui sich dem Aktivismus verschreibt und mit der *Gesellschaft der Jahreszeiten* 1837 einen revolutionären Geheimbund gründet, konzentriert sich Weitling – zuerst in Deutschland, später in der Schweiz und nach 1848 in den Vereinigten Staaten – vornehmlich auf das Verfassen politischer Schriften, in denen er eine gedankliche Vorform zur Marx'schen Diktatur des Proletariats skizziert und versucht, Sozialismus und Kommunismus aus dem frühen Christentum herzuleiten.⁶³ Gemeinsam ist Blanqui und Weitling ein ausgeprägter Widerwille, ihre Gegenwart mit Hegel zu verstehen: Die Tendenz in dessen Denken, den konstitutionell monarchischen Staat und die »bürgerliche Gesellschaft« der nachrevolutionären Epoche als das »Ende der Geschichte« aufzufassen, kann ihnen angesichts der herrschenden Macht- und Besitzverhältnisse nur als reaktionär erscheinen.

Diese Gewissheit, dass die europäischen Staaten der überwältigenden Mehrzahl ihrer Angehörigen auch nach 1776, 1789 und 1793 allenfalls nominelle Freiheit und Gleichheit anzubieten haben, dass dabei aber der Bedarf an einschneidendem Wandel un-

vermindert fortbesteht, teilen Blanqui und Weitling unter anderem mit Karl Marx und Friedrich Engels, den wohl bedeutendsten Theoretikern der Revolution des 19. Jahrhunderts. Sowohl der programmatische Ansatz einer Vollendung der Revolution als auch jener einer Erweiterung derselben vom Politischen auf das Soziale hin – bzw.: der Gedanke der Vollendung durch Erweiterung – prägt ihre philosophischen, ökonomischen, soziologischen und politischen Werke maßgeblich. Denn in scharfem Kontrast zu Hegel sehen Marx und Engels in den bestehenden Verhältnissen keineswegs die finale, freiheitlich-vernünftige geschichtliche Synthese, sondern erst den »vorletzten Schritt der Geschichte, also [die] Antithese« (Dahrendorf/Henning 2012: 60).

Die »proletarische Revolution«: Karl Marx und Friedrich Engels

Den Grundgedanken Babeufs, Blanquis und Weitlings, dass die Revolution am Ausgang des 18. Jahrhunderts in einer historischen Konkretionsform aufgetreten sei, die sich als ungenügend und letzten Endes als ineffektiv erwiesen hat, übernehmen Karl Marx (1818-1883) und Friedrich Engels (1820-1895). Auch sie sind überzeugt, dass darin Spielarten der Freiheit und der Gleichheit zum Zuge kommen, die zwar den Interessen einer bestimmten Bevölkerungsgruppe entsprechen, jedoch bei weitem nicht an diejenigen der gesamten Bevölkerung heranreichen. Wie sich an den konstitutionell-monarchischen sowie den demokratisch-republikanischen Staaten des nachrevolutionären Europas ablesen lasse, sei die Freiheit auf Gewerbefreiheit reduziert worden, während die legale Gleichheit ganz auf private Eigentumssicherheit abgestellt worden sei. Resultat der Revolution sei daher lediglich die Ablösung der alten Eliten des Feudalsystems durch eine neue,

nämlich die industrielle bürgerlich-kapitalistische Elite. Für Marx und Engels steht damit fest, dass eine Revolution, die sich ausschließlich auf Veränderung der politischen, der konstitutionellen und rechtlichen Verhältnisse konzentriert, zu einer tatsächlichen Transformation der Macht- sowie der Besitzverhältnisse einer Gesellschaft nicht in der Lage, sondern dazu verurteilt ist, »minoritär« zu bleiben, d.h. auf nicht mehr als »die Verdrängung einer bestimmten Klassenherrschaft durch eine andere« (Engels 1951: 11) hinausläuft. Daraus ziehen sie die Konsequenz, die »nur politische Revolution, [...] welche die Pfeiler des Hauses stehenläßt« (Marx 1956: 388; Herv. i. O.), so auszudehnen, dass die Lebensbedingungen der Menschen – deren real bestehende Bedürfnisse, deren real bestehendes Leid – den Bezugspunkt progressiv-revolutionärer Bewegung bilden. Durch die konkreten Probleme der Armut, der massenhaften Arbeitslosigkeit oder der Ausbeutung der Lohnarbeit, verdichtet in den Begriffen der »Verelendung« und der »Entfremdung«, sehen sich Marx und Engels daher nicht nur zu einer Einbeziehung des Sozialen veranlasst; vielmehr muss ein zeitgemäßer Revolutionsbegriff für sie im Kern sozial ausgerichtet sein. Obgleich zum einen der Akzent eindeutig auf die soziale Dimension gesetzt wird, zum anderen eine exakte Bestimmung der Relation von »sozialer« und »politischer« Revolution unterbleibt: Eine in engerem Sinne politische Dimension ist auch im Revolutionsverständnis von Marx und Engels enthalten. Dies zeigt sich beispielsweise daran, dass Modifikationen des Wahlrechts kontinuierlich einen wichtigen Aspekt ihrer Überlegungen darstellen. Die von ihnen vorgenommene offensichtliche Verschiebung der Revolution in Richtung des Sozialen – die »Transformation der sozialen Frage in einen politischen Faktor ersten Ranges« (Arendt 2011: 77) – kommt demnach keineswegs einer Absage an umwälzende Maßnahmen auch im Bereich des Politischen gleich.⁶⁴

Vollständig zu profilieren ist das derart erweiterte Marx-Engels'sche Konzept der »sozialen« als der »proletarischen« Revolution, zumal gegenüber der »nur politischen« als der »bürgerlichen« Revolution, allerdings erst unter Bezugnahme auf dessen geschichtsphilosophische Grundannahmen. In dem programmatischen Vorhaben, die Dialektik Hegels »vom Kopf auf die Füße« zu stellen, sind Marx und Engels darauf aus, den Primat des Geistes bzw. des Bewusstseins zu brechen, welche Hegel als die entscheidenden historischen Antriebskräfte gelten.⁶⁵ Im Gegensatz zu Denkern, die, wie ihre Zeitgenossen Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer oder Max Stirner, mehr oder weniger nahtlos an Hegel anknüpfen, distanzieren sie sich vom »reinen Gedanken« und dessen perpetuierter »Mystifikation« – und wenden sich stattdessen den »wirklichen Individuen, ihrer Aktion und ihren materiellen Lebensbedingungen« (Marx/Engels 1958: 20) zu. Besonders pointiert wird diese Umkehrung Hegels, d.h. der Vorrang des Materiellen, verstanden als »Leben« bzw. »Sein«, gegenüber dem Ideellen in *Die Deutsche Ideologie* (1845/46) und *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (1859) auf den Punkt gebracht.⁶⁶ Vom Standpunkt des historischen oder dialektischen Materialismus aus betrachtet, erweist sich die Realität als Effekt eines Wechselspiels zwischen gegenläufigen sozio-ökonomischen Kräften, das sich im Laufe der Geschichte in unterschiedlichen Konfigurationen darstellt. Diese Kräfte oder »Klassen« bestehen nach Marx und Engels grundsätzlich aus Besitzenden und Besitzlosen, aus Herrschenden und Beherrschten. Während sich diese Klassen z.B. im antiken Rom als Patrizier auf der einen und Plebejer auf der anderen Seite konkretisiert haben, sind es mit dem 19. Jahrhundert »Bourgeoisie« und »Proletariat«, die diesen strukturellen Konflikt repräsentieren und ausagieren: Im Nachgang zur Industriellen und Französischen Revolution haben sich diese Parteien als die neuen zentralen Protagonisten des »Klassenkamp-

fes« herauskristallisiert.⁶⁷ Konfliktgegenstand ist die Verteilung von Macht und Besitz – und zwar im Hinblick darauf, wie die Produktionsweise geregelt ist. Wie sich für Marx und Engels allgemein in der Geschichte erkennen lässt, ist die Klasse der Besitzenden ganz der Aufrechterhaltung des ihr zuträglichen Status quo verpflichtet, während die Klasse der Besitzlosen danach strebt, diesen zu überwinden. Ihnen zufolge unterliegt der gesamte bisherige Verlauf der Geschichte dieser Logik des »Klassenkampfes«, aus welcher sämtliche Veränderungsprozesse erklärbar werden. Nach dieser Logik – wie Kritiker einwenden: eine Logik des »Verdachts«⁶⁸ – ist der Geschichte selbst eine revolutionäre Dynamik eingeschrieben, treibt sie doch stets aufs Neue Zustände hervor, die für die unterprivilegierte Klasse untragbar sind und diese dazu veranlassen, gegen die vorhandenen Herrschafts- und Eigentumsstrukturen vorzugehen. So ist es lediglich eine Frage der Zeit, ehe die Spannung einer antagonistischen Konstellation zwischen Klassen in einem revolutionären Ausbruch gipfelt. Für das 19. Jahrhundert ist es demnach der Kapitalismus selbst, der die Revolution produziert, indem sich aus ihm zwangsläufig Verelendung und Pauperisierung ergeben, d.h. eine Verschärfung des Leids der arbeitenden Massen und aus dieser wiederum die revolutionäre Dynamik des »Proletariats«.⁶⁹

Der in dieser Weise dialektisch-materialistisch informierte Revolutionsbegriff Marx' und Engels' positioniert sich zum einen gegen die »deutsche Ideologie« Hegel'scher Provenienz: Eine Ideologie der »geistigen« Revolution, der zufolge »Deutschland in den letzten Jahren eine Umwälzung ohne Gleichen durchgemacht« habe, neben welcher »die französische ein Kinderspiel« (Marx/Engels 1958: 17) sei; eine Ideologie des desengagierten »Interpretierens«, die aus Sicht von Marx und Engels in ihrem notorischen Verlass auf den »reinen Gedanken«, in ihrer damit einhergehenden Tendenz zur Innerlichkeit über keinerlei (welt-)»verändern-

des« Potenzial verfügt und dadurch die bestehende bürgerlich-kapitalistische Ordnung letztlich zementiert.⁷⁰ Zum anderen macht dieser Revolutionsbegriff jedoch auch Front gegen des Konservatismus gänzlich unverdächtige Auffassungen, wie sie von Blanqui und Weitling oder vom Anarchisten Michail Bakunin, Marx' Gegenspieler in der Ersten Internationale (1864-1876), vertreten werden: Auf Grundlage ihrer geschichtsphilosophischen Einsichten in das komplexe Zusammenspiel von Kräften und Strukturen erscheint Marx und Engels deren Haltung zur Frage der Revolution als wahlweise »dogmatisch«, »utopistisch« oder »ideologisch«. Der Vorwurf lautet auf »Revolutionsmacherei« – auf eine ebenso naive wie gefährliche Jetzt- und Willensfixierung seitens derer, die sich in blindem Aktionismus verlieren. Was selbsterklärten Revolutionären vom Schläge Blanquis, Weitlings und Bakunins nach dem Dafürhalten von Marx und Engels abgeht, ist ein Sinn sowohl für die Erstreckung der Revolution als auch für deren Angewiesenheit auf bestimmte historische Voraussetzungen – sie verwahren sich gegen die »Kurzlebigkeit« ebenso wie gegen den Voluntarismus bzw. die Machbarkeitsfantasien, die das Revolutionsverständnis der Genannten und zahlreicher weiterer Zeitgenossen prägen, so nicht zuletzt auch der »demokratischen Kleinbürger«.

Dank dieser Absetzungsbewegung gegen kursierende, in verschiedener Weise »ideologisierte« oder »verblendete« Anschauungen dessen, wie Revolution zu verstehen und umzusetzen ist, treten die Grundzüge des Marx-Engels'schen »wissenschaftlichen« Revolutionsbegriffs hervor, der – wie bei Theoretikern der Revolution zumeist der Fall – nicht an einem Ort innerhalb ihrer Werke systematisch entfaltet wird.⁷¹ Als Kernelement erweist sich der Gedanke der geschichtlichen Notwendigkeit von Revolution. Mit der Unvermeidlichkeit eines Naturprozesses führt die Geschichte, im *Manifest der kommunistischen Partei* (1848) als

»die Geschichte von Klassenkämpfen« auf den Punkt gebracht, von sich aus zu einem »bald versteckten, bald offenen Kampf [...], der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endet« (Marx/Engels 1959: 462). Zwar wird diese Entwicklung aus den Intentionen und Willensakten bestimmter Akteure, seien dies Individuen oder Kollektive, nicht erklärbar; allerdings bedarf die Geschichte in ihrem dialektischen Fortschreiten jeweils eines Agenten in Form einer sozialen Gruppierung, der in einem historischen Moment die Rolle der »Unterdrückten« übernimmt und, in Auseinandersetzung mit den jeweiligen »Unterdrückern«, die Umgestaltung realisiert. Eine zweite Grundannahme der Revolutionstheorie von Marx und Engels besteht darin, dass es nur zu einer Revolution kommen kann, wenn gewisse materielle Voraussetzungen erfüllt sind. Unter derlei Voraussetzungen fallen sozio-ökonomische Krisensituationen, die in einem Punkt kulminieren, an welchem die Dinge eine entscheidende, zukunftsweisende Wendung nehmen. Solche Krisen fungieren damit als Auslöser, aufgrund welcher das untergründige Anschwellen von Spannung und Konflikt sich endlich entlädt. Mit Blick auf die Revolution im 19. Jahrhundert muss ferner auch der erreichte Entwicklungsstand der Industrialisierung und Technisierung den materiellen Vorbedingungen zugerechnet werden; dies unter anderem deshalb, weil die Umstellung der Produktion auf Maschinen zu niedrigeren Löhnen, zu Massenarbeitslosigkeit und auf diese Weise wiederum zur Formierung des Proletariats, der ausschlaggebenden revolutionären Kraft des industriellen Zeitalters, beiträgt.⁷² Daneben gehört auch die Akzentsetzung auf die zeitliche Erstreckung geschichtlicher Transformation zu den zentralen Elementen der Revolutionstheorie, die Marx und Engels in über eine Vielzahl ihrer Schriften verteilten Fragmenten vorlegen. Den gerade bei Hegel so bedeutsamen Gedanken der Vermittlung aufgreifend, legen sie mit Blick auf eine erst zu

leistende umfassende »soziale Revolution« dar, dass zwischen einer Gegenwart der Unterdrückung und der Verwirklichung ihrer Vision des postrevolutionären Zustands einer »klassenlosen Gesellschaft« eine ausgedehnte Übergangsphase liegt. In diesem Sinne können z.B. die »bürgerlichen Revolutionen« von 1848/49 als Vermittlungsschritte begriffen werden. Vor allem greift der Gedanke, wenn es um den entscheidenden Abschnitt der Transitionsperiode geht, die der Erlangung der Klassenlosigkeit vorangeht: um die »Klassendiktatur des Proletariats«, d.h. die Herrschaft der emanzipierten Arbeiter über die enteigneten Kapitalisten, welche einen »notwendigen Durchgangspunkt zur Abschaffung der Klassenunterschiede überhaupt« (Marx 1960: 89; Herv. i. O.) bildet. Schließlich kennzeichnet Marx' und Engels' Verständnis von erfüllter Revolution auch die Vorstellung von deren räumlicher Ausdehnung: Einzig eine Umwälzung im internationalen Maßstab kann darauf hoffen, sich nachhaltig als »siegreich« zu erweisen.⁷³

Gerade die Zentralstellung der historischen Notwendigkeit, d.h. des geradezu naturgesetzlichen Fortschreitens der Geschichte innerhalb der Marx-Engels'schen Revolutionstheorie hat zu einer Vielzahl kritischer Nachfragen und Einwände geführt. In Anbetracht dieser Kategorie, die Marx und Engels von Hegel übernehmen, dabei jedoch materialisieren und zudem entscheidend auf die Revolution hin zuspitzen, erscheint es insbesondere zweifelhaft, ob bzw. zu welchem Grad ihr Begriff von Revolution kompatibel mit der Vorstellung freiheitlich-spontanen Handelns ist. So habe, wie Hannah Arendt beklagt, »Marx die Freiheit an die Notwendigkeit ausgeliefert, nicht anders als Robespierre vor ihm und sein größter Schüler Lenin im Laufe der folgenschwersten Revolution, die sich auf ihn berufen kann, nach ihm« (Arendt 2011: 81). Wenngleich Arendts Befürchtung zweifellos berechtigt ist, dass sich unter Berufung auf »Notwendig-

keit« revolutionäre Gewaltmaßnahmen einschließlich des Terrors rechtfertigen lassen und dass außerdem unter Verweis auf »Zwänge« der Geschichte eine Zuschreibung von individueller wie kollektiver Verantwortung und Schuld erschwert, wenn nicht verunmöglicht wird: Sie übersieht das paradoxe Faktum, dass es ausgerechnet unter diesem starken, deterministisch angelegten Geschichtsbegriff, den Hegel und Marx prägen, geradezu zu einer Explosion des Handelns sowie zu einer Selbstermächtigung ungeheuren Ausmaßes kommt – zu einer Selbstermächtigung der Menschen zur revolutionären Tat. Erheblich ausgeprägter beispielsweise als unter den Vorzeichen des Individualismus, fällt mit der vermeintlichen Abgabe von Gestaltungsmacht an die Geschichte als eigendynamischer Größe eine Periode zusammen, in der das revolutionäre Subjekt Hochkonjunktur hat und seine Wirkungsmacht zuvor ungekannte Dimensionen anzunehmen scheint. Freilich tritt dieses Subjekt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. Jahrhunderts in ganz unterschiedlichen Skalierungen auf: Bei Marx und Engels selbst in Form der »Arbeiterklasse«, bei Bakunin in Form des anarchistischen »Banditen« oder bei Lenin in Form der proletarischen »Avantgarde«. Zur Gänze schlägt das bedenkliche Potenzial der Kategorie der Notwendigkeit demnach erst in dem Moment durch, in dem sich ein (Kollektiv-)Subjekt auf der Seite der Geschichte wähnt – und dabei eben aus deren »notwendiger« Bewegung für sich die unbegrenzte Freiheit zur radikalen Umgestaltung der Verhältnisse ableitet, sich also, gleichsam als Repräsentant des Interesses der Geschichte selbst, *carte blanche* zur Revolution erteilt. Unabhängig davon, wie die Bewertung der Vorstellung von der Unvermeidlichkeit geschichtlicher Abläufe im Allgemeinen, von Umwälzungen im Besonderen auch ausfällt: Festzuhalten ist, dass für Marx' und Engels' Verständnis von Revolution eine gewisse Spannung zwischen der Geschichte in ihrer

Notwendigkeit einerseits und andererseits dem Proletariat, welches qua Revolution »eine Welt zu gewinnen« (Marx/Engels 1959: 493) hat, kennzeichnend ist; zwischen derjenigen Kraft also, die den revolutionären Wandel tiefenschichtlich heranreifen lässt, und jener Kraft, die diese seismischen Wellen, die sich zuerst als »gesellschaftliche Bedürfnisse« manifestieren, aufnimmt, weiterträgt und durch ihre revolutionäre Aktivität intensiviert. Wenn Marx und Engels diese Spannung auch vornehmlich in Richtung eines Primats der Geschichte auflösen, so tritt die Frage nach dem revolutionären Subjekt – anders als in Kants und Hegels primär beobachtenden Reflexionen auf die Revolution – angesichts der »sozialen Frage« doch erneut in den Vordergrund. Mit den verelendeten bzw. von Verelendung bedrohten Arbeitern als den »Unterdrückten«, den Ausgeschlossenen und Marginalisierten ihrer Gegenwart platziert die Geschichte die entscheidenden Protagonisten des Wandels auf der Bühne ihrer selbst: Mit Nachdruck erklären Marx und Engels diese zu den ausschlaggebenden Zugführern und Heizern, die allein die außergewöhnlich antriebsstarke »Lokomotive« der »proletarischen Revolution« auf das Ziel der »klassenlosen Gesellschaft« zuzusteuern vermögen.⁷⁴

Allerdings reichen weder die Entladung des Frustrationspotenzials der Arbeiter, das aus dem Maß ihres Leids, ihrer Ausbeutung und »Entfremdung« resultiert, noch die Legitimität ihrer Ziele nach Ansicht von Marx und Engels aus, um ein rasches Erreichen dieses Ziels zu gewährleisten. Aller Dynamik zum Trotz, die sich aus dem doppelten motivationalen Register aus Empörung und Gerechtigkeit ergibt, welches die Proletarier – zum einen als *emagés*, zum anderen als Fahnenträger menschheitlichen Fortschritts – bespielen, unterliegt auch die von ihnen getragene Umwälzungsbewegung dem Gesetz der Vermittlung. So ist beispielsweise die »bürgerliche Revolution« von 1848 ein derartiger

Vermittlungs- oder Zwischenschritt zu einer umfassenden Verwandlung in die Klassenlosigkeit, der ebenso notwendig unternommen werden muss, wie er zu scheitern hat: Marx sieht in den fehlschlagenden europäischen Revolutionen ein »Vorspiel« zur eigentlichen proletarischen Umwälzung, Engels erkennt darin, wie er in *Revolution und Konterrevolution in Deutschland* (1851/52) ausführt, lediglich deren »ersten Akt«. Aus ihrer Sicht bezeugt es den Grad der um die Jahrhundertmitte weithin noch bestehenden »Verblendung«, dass die Aufständischen überhaupt von der Möglichkeit zügiger Veränderung ausgehen und sich zudem, sobald das Vorhaben Hindernissen und Rückschlägen ausgesetzt ist, als zu »kurzatmig« erweisen, um darin fortzufahren bzw. aufs Neue revolutionär anzusetzen. Gegen die Mehrzahl der ideologisierten »Agenten« der Bourgeoisie und des Kapitalismus gibt Marx die Misserfolge von 1848/49 folglich als unvermeidliche Etappe aus: »Das jetzige Geschlecht gleicht den Juden, die Moses durch die Wüste führt. Es hat nicht nur eine neue Welt zu erobern, es muß untergehen, um den Menschen Platz zu machen, die einer neuen Welt gewachsen sind.« (Marx 1960: 79) Für die spezifische Zeitlichkeit der Revolution ist nach Marx' »verwissenschaftlichter« Auffassung derselben der Aspekt der Langsamkeit von eminenter Bedeutung. In seiner Auseinandersetzung mit dem Problem des Übergangs ist nicht nur ein deutlicher Nachhall der Hegel'schen Langzeitperspektive auf die Geschichte (sowie ein Anklang an den kantischen Gedanken der »Allmählichkeit«) vernehmbar. Darüber hinaus scheint sie wesentlich auch durch das archetypische Revolutionsmuster der biblischen Exodus-Erzählung bestimmt – das angeführte Zitat ist nur der offensichtlichste Fingerzeig. Während eine implizite Reproduktion der darin entfalteten Urstruktur des Revolutionären, der Struktur aus Unterdrückung, Befreiung und neuer Gesellschaftsordnung, der überwältigenden Mehrzahl moderner Re-

volutionstheorien attestiert werden kann, hebt sich Marx' und Engels' Theorie dadurch ab, dass diese der Phase des Zwischen – gewissermaßen den vierzig Jahren der Wanderschaft – äußerstes Gewicht zuerkennt.⁷⁵ Gerade im Kontrast zu der weitgehend diffus bleibenden Charakterisierung des endgültigen postrevolutionären Zustands, der realisierten Vision der Klassenlosigkeit (also des Gelobten Landes), sticht die Ausführlichkeit hervor, mit welcher die Intervallperiode thematisiert wird. In die erhebliche Spanne zwischen dem unfreien Jetzt und einer herrschaftsfreien Zukunft, einer Variation auf das Hegel'sche »Ende der Geschichte«, fällt neben der »bürgerlichen Revolution« als einem Zwischenschritt zur »proletarischen Revolution« auch diese selbst sowie die von ihr hervorgebrachte »Diktatur« der Arbeiterklasse, eine Phase exklusiver Freiheit. Die Frage, wie unfrei und wie gewaltaffin diese Phase der Arbeiterherrschaft möglicherweise gefärbt ist, wird im Zusammenhang mit Bakunins Kritik an Marx im nachfolgenden Abschnitt noch aufzugreifen sein; an dieser Stelle ist einzig zu vermerken, dass Marx und Engels den Prozess- sowie den Aufgabencharakter der Revolution herausstellen, wenn sie das Moment des Transitorischen, speziell der »Diktatur« wie generell der Umwälzung, derart unterstreichen.

Angesichts der Wegstrecke, die zwischen dem Status quo und der Umsetzung der »klassenlosen Gesellschaft«, zumal im internationalen Rahmen, liegt, erscheint es ihnen von ihrem historischen Standpunkt aus geboten, die Revolution – so die Wendung in einem Rundschreiben an den *Bund der Kommunisten* aus dem Frühjahr 1850 – »permanent zu machen«. Auch mit dieser »Permanenzklärung« setzen Marx und Engels ihren Begriff von Revolution (sowie auf praktisch-politischer Ebene ihre revolutionäre Programmatik) gegen kursierende, so vor allem bürgerliche Vorstellungen von Revolution ab. Diesen mangelt es nach ihrer Ansicht auf konzeptueller Ebene an Verständnis dafür, dass tatsächli-

che Revolution punktuell nicht zu bekommen ist, während sie auf der Ebene von Machtstrategie und -kampf den langen Atem vermissen lassen, dessen es »zur Abschaffung der Klassenunterschiede überhaupt, zur Abschaffung sämtlicher Produktionsverhältnisse, worauf sie beruhen, zur Abschaffung sämtlicher gesellschaftlichen Beziehungen, die diesen Produktionsverhältnissen entsprechen, zur Umwälzung sämtlicher Ideen, die aus diesen gesellschaftlichen Beziehungen hervorgehen« (Marx/Engels 1960: 89 f.; Herv. i. O.), bedarf.

Welche Ableitungen lassen sich aus diesen Eckpfeilern der Marx-Engels'schen Revolutionstheorie nun für ihre Haltung zu den Problemen der Freiheit, der Neuheit und der Gewalt ziehen? In ihren Überlegungen zur revolutionär zu erlangenden Freiheit scheinen sich Aspekte der Emanzipation und solche der Gründung zu ergänzen. Wie der finale Absatz des *Kommunistischen Manifests* prägnant zeigt, ist sowohl das Abschütteln bourgeoiskapitalistischer »Ketten« als auch das Aufstellen einer »Welt« konstitutiv für das Freiheitsverständnis von Marx und Engels. Diese Aspekte stehen insofern in keinerlei Verhältnis der Konkurrenz oder des Widerspruchs zueinander, als sie sich unschwer unterschiedlichen Phasen der – wie gesehen in sich ausgedehnten – »proletarischen« oder »kommunistischen« Revolution zuordnen lassen: Steht in der Frühphase die Befreiung im Vordergrund, so geht es in der Endphase vor allem darum, ein nachhaltiges »Reich der Freiheit« auszugestalten. Die Bedeutung des freiheitlichen Charakters der Zukunftsvision einer Gesellschaft, die den Unterschied von Unterdrückern und Unterdrückten, von »Fabrikherren und Lohnarbeitern« nicht länger kennt, bringt Marx unter anderem darin zum Ausdruck, dass er von ihrer allzu exakten Bestimmung bewusst absieht. So finden sich zumeist allgemein gehaltene Anmerkungen zu den wichtigsten Zügen der kommunistischen Gesellschaft, die um den Gedanken der Ermöglichung

»wahrer Freiheit« im Sinne der Selbstentfaltung kreisen. Nur diese Offenheit – von Kritikern freilich als Vagheit, als Bestätigung für die utopische Anlage des gesamten Theoriegebäudes geschmäht – vermag für Marx zu gewährleisten, dass freiheitskonstitutive Elemente der Spontaneität nicht von vornherein gehemmt oder sogar unterdrückt werden: Über diese groben Linien hinaus können die Ergebnisse eines in authentischer Weise freien Handelns unmöglich vorhergesagt werden. Deutlich wird in den Ausführungen zu Freiheit bzw. »Selbstverwirklichung« jedenfalls, dass diese zum einen gemeinschaftlich eingebettet, zum anderen an Arbeit gekoppelt ist.⁷⁶ Wie Marx bereits in der frühen Schrift *Zur Judenfrage* (1843/44) darlegt, unterscheidet sich diese »reale Freiheit« vom bürgerlich-kapitalistischen Freiheitsverständnis, welches auf eine Scheinfreiheit hinausläuft, indem es Menschen als »Monaden« nimmt, deren Beziehung zueinander sich auf Wettstreit und Konkurrenz beschränkt. Unter dem Deckmantel monadisch-individueller, rechtlich abgesicherter Freiheit falle, so Marx, jedoch nicht dem Menschen Freiheit zu, sondern allein dem Kapital. Im Lichte dieser Kritik sowie in seiner gemeinschaftlichen und praktischen Ausrichtung ist es somit ein positives Moment des Sichbindens, welches den Marx'schen Begriff erfüllt, nachrevolutionärer Freiheit kennzeichnet.

Auch der Neuheitsbegriff, den Marx und Engels in ihren revolutionstheoretischen Erläuterungen entwickeln, erweist sich als zweistufig. Während allen bisherigen revolutionären Unternehmungen – der Französischen Revolution, den Revolutionen um 1848 oder später dem Pariser Kommunenaufstand von 1871⁷⁷ – aus der Vogelperspektive des historischen Materialismus lediglich relative Neuheit zugestanden werden kann, steht der revolutionäre Eintritt in die Klassenlosigkeit für Neuheit in einem starken Sinn: Denn in geschichtlich einmaliger Weise ist erst diese Transformation über jeden Zweifel erhaben, nur »minoritä-

ren« Charakters zu sein, also eine bloße Machtverschiebung im Klassengefüge darzustellen. Während das Provisorium einer »proletarischen Diktatur«, obzwar Resultat einer Bewegung der Mehrheit oder »Masse«, der althergebrachten Logik der »organisierten Gewalt einer Klasse zur Unterdrückung einer andern« (Marx/Engels 1959: 482) anfänglich noch verhaftet ist, vollzieht sich ein vollkommener Paradigmenwechsel in dem Moment, in dem einerseits die »Gesamtheit« zur zentralen Referenzgröße wird und es andererseits zu einer Aufhebung von »Herrschaft überhaupt« kommt. Gemäß der – massiv eschatologisch konnotierten – Vorstellung der »klassenlosen Gesellschaft«, in welcher die »proletarische Revolution« schließlich gipfelt, wird damit in historisch einmaliger Weise die Gesetzmäßigkeit des Konflikts und Kampfes sozialer Gruppen ausgehebelt: Die absolute Neuheit dieser Zukunftsgesellschaft, welche freilich das geschichtliche Endprodukt einer weit zurückreichenden Vermittlungskette der Realisierungen relativer Neuheit ist, manifestiert sich demnach in der Überwindung des Gegensatzes von Unterdrückern und Unterdrückten. Darin den skizzierten Modi der Freiheit vergleichbar, entpuppen sich auch die Modi der Neuheit, die Marx und Engels gegeneinander abgrenzen, als miteinander vereinbar, sobald man die spezifische Zeitlichkeit der Revolution berücksichtigt; denn diese lässt sich nach ihrer Überzeugung nicht auf ein punktuelles Ereignis verkürzen, sondern angemessen nur als ein langwieriger, vielfach mediiertes Prozess begreifen. Revolutionstheoretisch relevant ist im Zusammenhang mit der Frage des Neuen auch die Art, in der Marx und Engels den »Ort« oder Einfallspunkt bestimmen, an welchem dieses sich niederschlagen kann. Ihre Überlegungen hierzu stimmen mit ihrer Schilderung der komplexen dialektischen Relation reziproker Beeinflussung überein, die zwischen menschlichen Handlungen, Einstellungen und Gedanken auf der einen, den gegebenen Verhältnissen auf der

anderen Seite besteht. Rekuriert man erneut auf die im Abschnitt zu Immanuel Kant verwendete Unterscheidung zwischen Bedingung und Gesinnung, so lässt sich feststellen, dass revolutionär erwirkte Neuheit bei Marx und Engels auf beiden Feldern zum Tragen kommt: Einmal werden die »Klassenunterschiede« und die für diese konstitutiven »Produktionsverhältnisse« hinfällig, so dass es auf der Bedingungsebene zu einschneidendem Wandel kommt⁷⁸; daneben bzw. unmittelbar damit verknüpft stellt sich jedoch auch eine radikale Veränderung der »gesellschaftlichen Beziehungen« und der diese widerspiegelnden »Ideen« ein, eine Veränderung auf der Ebene der Gesinnung. So lautet eine Formulierung in *Die Deutsche Ideologie*, die diese Verklammerung in späteren Ausführungen zu »proletarischer Revolution« und »klassenloser Gesellschaft« vorzuzeichnen scheint: »In der revolutionären Tätigkeit fällt das Sich-Verändern mit dem Verändern der Umstände zusammen.« (Marx/Engels 1958: 195)

Der Praxis der Revolution, die sich in dieser Art sowohl auf das Selbst als auch auf die Welt auswirkt, welche dieses bedingt, ist dabei ein Antagonismus eingeschrieben, den es näher zu bestimmen gilt. Wie sich Marx und Engels zum Problem der revolutionären Gewalt verhalten – ob, in welcher Form, in welchem Grad und mit welcher Begründung sie diese zulassen –, ist im Hinblick vor allem auf eben diesen Antagonismus zu klären, d.h. auf ihr Verständnis des Begriffes »Kampf«. Unstrittig ist, dass dem »Klassenkampf« im Marx-Engels'schen Denksystem ganz allgemein die Rolle einer Kraft zukommt, die die Geschichte vorwärtstreibt – »ohne Gegensatz kein Fortschritt; das ist das Gesetz, dem die Zivilisation bis heute gefolgt ist« (Marx 1959: 91 f.). Weniger offensichtlich hingegen ist, welche Konkrektionen dieser grundsätzlichen Konfliktkonstellation als besonders aussichtsreich hinsichtlich der revolutionären Ziele einerseits und als in ausgezeichneter Weise legitimierbar andererseits erscheinen.

Diese Unklarheit ist nicht zuletzt eine Folge ereignisgeschichtlicher Verschiebungen, die Marx und Engels mehrfach dazu veranlassen, ihre Position zur Frage der revolutionären Gewalt nicht nur zu überdenken, sondern auch zu revidieren. So steht in den frühen Schriften der Gedanke einer möglichst gewaltlosen Transformation im Vordergrund, der auf die Aushöhlung der existierenden Ordnung von innen her setzt. Von zentraler Bedeutung ist hierfür die Weiterentwicklung bzw. die strategische Nutzung des Wahlrechts durch die Arbeiterklasse, welche, so die Annahme, früher oder später zu deren Herrschaft führen müsse.⁷⁹ Friedrich Engels greift diese Argumentationslinie gerade in späteren Überlegungen wieder auf, so z.B. in seiner Einleitung zur Neuauflage von Marx' *Die Klassenkämpfe in Frankreich* aus dem Jahr 1895. Er skizziert die »erfolgreiche Benutzung des allgemeinen Stimmrechts« als »eine ganz neue Kampfweise des Proletariats« (Engels 1951: 19), welche sich gegenüber den primär symbolischen revolutionären Akten der Straßen- und Barrikadenkämpfe durch ihre enorme Effizienz im Verändern der politischen und sozialen Bedingungen auszeichne. Indem das Wahlrecht – ursprünglich eine bürgerliche Herrschaftstechnik, die den Arbeitern die Möglichkeit politischer Partizipation nur suggerieren sollte – durch die Arbeiterklasse umgedeutet, angeeignet und »aus einem Mittel der Prellerei [...] in ein Werkzeug der Befreiung« (Engels 1951: 18) transformiert wird, kommt es somit zu einer Verwandlung der Politik und Gesellschaft von innen heraus.⁸⁰ In Reaktion auf die gescheiterten Revolutionsversuche der Jahrhundertmitte wie auch auf die Tatsache, dass die Arbeiter häufig nicht in erwarteter Weise von ihrem Wahlrecht Gebrauch machen, d.h. für bürgerliche Parteien stimmen, lassen Marx und Engels diese Idee einer Aushöhlung unter Verwendung »gesetzlicher Mittel« jedoch phasenweise zugunsten einer anderen Form des »Kampfes« fallen: Für ihr Alternativmodell fortschrittlicher Bewegung,

das nach Kategorien der bestehenden Ordnung dezidiert illegal und extrakonstitutionell angelegt ist, stellt Gewalt einen wesentlichen Faktor dar. Mit der Metapher von der Gewalt als »Geburts-helfer« bei der Entstehung einer neuen Gesellschaft, die im ersten Band von *Das Kapital* (1867) auftaucht, legt Marx nahe, dieser wohne die Kapazität inne, im Revolutionsprozess als Katalysator zu wirken; der eigentliche Motor des Fortschritts bleibt jedoch die Frontstellung zwischen Unterdrückten und Unterdrückern, die nicht zwangsläufig zu Gewaltausbrüchen führen muss. So kommt es zu einer Zulassung von revolutionärer Gewalt, die primär strategisch, d.h. über Zweckmäßigkeitserwägungen für das Aufbrechen verkrusteter Herrschaftsstrukturen legitimiert wird. Aus geschichtsphilosophischer Perspektive – und diese bleibt für Marx' und Engels' Revolutionstheorie durchgehend bestimmend – kann so konstatiert werden, dass sich der »Kampf« in verschiedenen, teils »versteckten«, teils »offenen« Gestalten manifestiert; dass er sich also zu unterschiedlichen historischen Zeitpunkten mehr oder weniger legale, mehr oder weniger gewalttätige Kanäle oder Ventile sucht. Diese grundlegenden Kampfformen lassen sich nicht nur im Rahmen einer Unterteilung der Umwälzung in Phasen aufeinander beziehen, wobei dem gewalttätigen Kampf in seiner sprengenden Wirkung die Rolle der revolutionären Initialzündung zufällt; vielmehr können sie sich auch zeitlich überlagern und nebeneinander am Projekt der Gesellschaftstransformation mitwirken⁸¹: Beide sind Werkzeuge in der langwierigen Unternehmung Revolution, die für Marx und Engels Züge dessen trägt, was der marxistische Philosoph Antonio Gramsci einige Jahrzehnte später als »Stellungskrieg« bezeichnen wird.

Mit Blick auf die Entwicklung revolutionstheoretischen Denkens zeigt sich an Marx und Engels, dass sich wichtige Ergänzungen und Verfeinerungen keineswegs nur aus der – von Kant

und Hegel hauptsächlich eingenommenen – distanzierteren Werte des Beobachters vornehmen lassen. Vielmehr kommt es in den offen engagierten Stellungnahmen Marx' und Engels' einmal insofern zu einem Anbau an den »Denkraum« Revolution, als dieser vom Politischen auf das Soziale erweitert wird. Zu Erweiterungen, gewissermaßen einem Ausbau, kommt es daneben jedoch auch innerhalb dieses Raumes. So werden in diesen neue tragende Achsen eingezogen, indem sowohl die örtliche als vor allem auch die zeitliche Ausdehnung von Revolution ausdrücklich als Frage benannt und in ihrem Problemgehalt analysiert wird: Diese werden zwischen den Polen »national« und »international« bzw. »punktuell« und »permanent« gespannt, wobei es jeweils zu einer unzweideutigen Verortung der eigenen Position durch Marx und Engels kommt. Gerade in ihren Ausführungen zu unterschiedlichen Konfigurationen des »Kampfes« nimmt außerdem eine Achse Gestalt an, die sich zwischen den Angelpunkten der Spontaneität (so in Form spontaner »Insurrektionen«⁸²) einerseits und der Organisation (so in Form einer konzertierten, strategischen Nutzung des Wahlrechts) andererseits erstreckt. Eine substanzielle Erweiterung ist schließlich auch darin zu erkennen, dass Marx und Engels sämtliche Achsen konsequent verzeitlichen, was eine erhöhte Beweglichkeit auf diesen nach sich zieht. Damit eröffnet ihre implizite Stadientheorie der Revolution die Möglichkeit, bestimmte Konzepte von (befreiender bzw. gründender) Freiheit und (relativer bzw. absoluter) Neuheit an bestimmte Abschnitte des revolutionären Prozesses zu koppeln oder sich in Abhängigkeit von dessen unterschiedlichen Phasen zur Frage zu positionieren, ob Gewalt zuzulassen oder auszuschließen sei.

Revolution als Abschaffung des Staates: Michail Bakunin und Pjotr Kropotkin

Zu einer Erweiterung des Revolutionsbegriffes kommt es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch im Denken des Anarchismus. Wie im Folgenden an Michail Bakunin (1814-1876) und Pjotr Kropotkin (1842-1921), zwei Hauptvertretern dieser Strömung⁸³, die zugleich politische Philosophie und politische Bewegung ist, illustriert werden soll, besteht die anarchistische Erweiterung darin, die Revolution über den staatlichen Rahmen hinaus auszudehnen bzw. sie aus diesem zu lösen. Während sich die Reflexion über Umwälzung seit deren »Entdeckung« in Amerika und Frankreich unter den Vorzeichen des Staates vollzog, d.h. auf eine grundlegende Umgestaltung der diesen organisierenden Prinzipien, Strukturen und Institutionen abzielte, halten Bakunin und Kropotkin einen derartigen Ansatz weder für umfassend noch für radikal genug: Der Staat selbst ist es vielmehr, der nach dem anarchistischen Verständnis einer »sozialen Revolution«, welche »Freiheit, Sittlichkeit und solidarische Menschlichkeit« ermöglicht, zu beseitigen ist (vgl. Bakunin 2007a: 70). Denn jeder Staat bilde allein qua Staat, d.h. unabhängig von seiner spezifischen Form eine Quelle »künstlicher Autorität«⁸⁴ und verhindere so notwendig die freie Entfaltung der Menschen. Einschließlich der demokratischen »Lüge«, die ihren autoritären Charakter über das allgemeine Wahlrecht und damit die Chance zur Partizipation zu verschleiern suche, sei jede Art der Ausübung von Zwang durch einen Staat gleichbedeutend mit einer kategorischen Absage an die Möglichkeit der Freiheit. Aufgabe jeder Revolution, die diesen Namen tatsächlich verdient und keine bloß »maskierte« Spielart von Machtpolitik einer sozialen Klasse oder Interessengruppe darstellt, ist nach Überzeugung des Anarchismus entsprechend die »Eroberung der völligen Freiheit«

(Kropotkin 1973: 31). Die Freiheit in ihrer Totalität zu erlangen bedeutet, eine genuin herrschaftsfreie Gesellschaftsordnung zu etablieren, die von den Prinzipien der Selbstorganisation und Selbstverwaltung, der Dezentralisierung, der sozialen Vielfalt und Vernetzung bestimmt wird.

Besonders deutlich werden die Versuche Bakunins und Kropotkins, Revolution über den Staat hinaus zu erweitern, sowie die Haltung, die sie zu zentralen revolutionstheoretischen Problemen einnehmen, im Kontrast zu Marx' und Engels' Überlegungen.⁸⁵ Was die Art kennzeichnet, in der sich die anarchistischen Denker grundsätzlich mit Revolution befassen, ist vor allem ihr Verzicht auf weitreichende geschichtsphilosophische Vorannahmen.⁸⁶ Indem sie auf »freie Initiative« und »Tatkraft« setzen, soll der Mensch aus dem Klammergriff des dialektischen Materialismus gelöst werden (vgl. Kropotkin 1973: 19, 25): In der Konsequenz gewinnt er eine Form von spontaner, autonomer Handlungsmacht zurück, die ihm nach dem Verständnis der anarchistischen Theoretiker von Hegel und anschließend von Marx und Engels aberkannt worden ist. Sobald der Mensch in dieser Weise als Akteur begriffen ist, wird Revolution – wie überhaupt Geschichte – bei Bakunin wie Kropotkin zu etwas, was sich machen lässt. Der für die anarchistischen Revolutionstheorien zentrale Gedanke der Machbarkeit von revolutionärem Wandel entspricht einerseits in hohem Maße modernen Autonomievorstellungen. Andererseits stellt sich jedoch nicht nur die Frage, inwiefern eine derart emphatische Betonung menschlicher Gestaltungskraft einen Zug zu voluntaristischer »Revolutionsmacherei« trägt, wie Marx befürchtet und kritisiert; gerade mit Blick auf Bakunins Lob des »Vandalischen«, der »weitreichenden, leidenschaftlichen [...] rettenden und fruchtbringenden Zerstörung« (Bakunin 2007b: 131) ist vielmehr auch zu bedenken, inwiefern diese Vorstellung nicht auch einen Umschlag der »revolutionären Tat« des »Helden« in

die revolutionäre Gewalttat des »Banditen« begünstigt. Anders als bei Marx und Engels, die Gewalt im Kontext der Revolution zwar zulassen, darin aber nicht das entscheidende Mittel für radikale Veränderung erkennen, spielt diese bei Bakunin wie beim frühen Kropotkin eine zentrale Rolle. Zwar unterstreicht Bakunin wiederholt, dass Gewalt sich vordringlich gegen Einrichtungen, d.h. gegen staatliche wie wirtschaftliche Machtzentren richten sollte; dennoch gibt er »Erbarmungslosigkeit« als ein Charakteristikum der »sozialen Revolution« aus, die, mag dies auch nicht von vornherein das Ziel sein, durchaus und legitimerweise auch diejenigen treffen kann, die diese Zentren besetzen. Grundiert vom Glauben in die schöpferische, schaffende Kraft des Kampfes und der daraus resultierenden Zerstörung, führt Bakunin, der »bewaffnete Fichteaner« (Heinrich Heine), vor allem ihren reaktiven Charakter ins Feld, wenn er den Einsatz revolutionärer Gewalt rechtfertigt: Der repressiven Gewalt des Staates ausgesetzt, habe die Masse der Revolutionäre keine andere Wahl, als sich – gewissermaßen in Notwehr – in eine »nicht weniger wilde, dafür aber gerechtere Bestie« als die Polizei- und Militäreinheiten zu verwandeln (vgl. Bakunin 2007b: 313), welche selbst mit allen Mitteln für den Erhalt von Staat und Status quo kämpfen. Gewalt wird damit bei Bakunin nicht als bloße Ausweichoption für den Fall aufgefasst, dass legale Vehikel der Transformation effektlos bleiben, sie gilt ihm stattdessen als konstitutiv für Revolution. Eine vergleichbare, wenngleich auch insgesamt deutlich vorsichtiger gehaltene Tendenz zur Aufwertung des Faktors Gewalt findet sich bei Kropotkin. Angesichts der bestehenden oppressiven Macht der *potestas*⁸⁷, d.h. der Stärke staatlicher Zwangsregimes sowie des Tiefstandes des »moralischen Niveaus« wähnt er sich in einer »Sackgasse [...], aus der wir nur herausgelangen, wenn wir Feuer und Axt an die Institutionen der Vergangenheit legen« (Kropotkin 1973: 43). Mit Bakunin teilt er den

Fokus auf Einrichtungen ebenso wie die Argumentation zur Rechtfertigung von Gewalt als reaktiv, als Gegengewalt gegen die Pfeiler staatlicher Macht und Regierungstechnik – »Massaker, Rad, Galgen, Schwert und Feuer« –, und damit letztlich als Notwehr.⁸⁸ Allerdings fallen Kropotkins Überlegungen zurückhaltender aus. Wenngleich er Gewalt – bis hin zur »promenade sanglante«, d.h. dem Herumtragen der abgeschlagenen Köpfe – zulässt und rechtfertigt, betont er doch, dass nicht notwendig auf revolutionäre Gewalt zurückzugreifen sei. Revolutionäres Handeln, so Kropotkin, vollzieht sich zum einen nur »bisweilen« gewalttätig. Zum anderen legt er auch Wert auf eine zeitliche Begrenzung des Einsatzes von Gewalt, wenn er davon spricht, dass den die Allgemeinheit »empörenden Gewaltakten ein Ende bereitet« werden und eine Überführung in einen friedlich-freiheitlichen Zustand schnellstmöglich erfolgen müsse (vgl. Kropotkin 1973: 50, 55).

Als hervorstechendstes Wesensmerkmal anarchistischer Revolutionstheorie muss jedoch ein anderer Baustein gelten: das kompromisslose Beharren darauf, dass jede Form von staatlicher (wie im Übrigen auch religiöser⁸⁹) Autorität unvereinbar ist mit auch nur Minimalformen individueller Autonomie. Der in der Ersten Internationale ausgetragene Konflikt zwischen Marx und Bakunin, der mit dem Ausschluss des Letzteren endet, dreht sich im Kern um die Frage des angemessenen Verhältnisses der kommunistischen Revolution zum Staat. Zwischen den Positionen tut sich aus Sicht Bakunins vor allem deshalb ein »Abgrund« auf, weil Marx nicht bereit ist, das »Zuchthaus« Staat ein und für alle Mal abzuschaffen. Sein Festhalten an dieser Einheit, für den Anarchismus eine »Abstraktion«, eine historisch kontingente und in grotesker Weise verabsolutierte Konfiguration des Politischen, weist Marx als Reformier aus – und damit letztlich als einen Vertreter der Bourgeoisie, welcher sich lediglich den Anstrich des Radikalismus verpasse. So zielten Marx' kritische Stellung-

nahmen zum Staat und dessen »abscheulichem« und »parasitärem« Charakter lediglich auf den bürgerlichen Staat des 19. Jahrhunderts, gelangten aber nie zu der Einsicht in die grundsätzliche Verwerflichkeit dieser Institution, die – gänzlich unabhängig von der jeweiligen Ausgestaltungsform – menschliche Freiheit strukturell verunmögliche. Insbesondere konzentriert sich der Vorwurf Bakunins auf den von Marx entfalteten Übergang in die Klassenlosigkeit, d.h. auf den zutiefst unfreien Gedanken der »Diktatur des Proletariats«. Dieser komme einer falschen Versöhnung zwischen progressiven Kräften und dem schlechthin reaktionären Staat gleich: Eine tatsächliche soziale Revolution ist dagegen aus anarchistischer Sicht nur dann zu verwirklichen, wenn sie »vollständig außerhalb des Staates und ohne seine Vermittlung« (Kropotkin 1973: 30) erfolgt. An der Idee, dass zwischen der gegebenen Situation allgemeiner Knechtschaft und derjenigen erfüllter Freiheit eine Phase der Vermittlung zu liegen habe, nimmt der Anarchismus jedoch noch aus einem weiteren Grund Anstoß: Denn verbunden mit der Absage an das geschichtsphilosophische Großnarrativ, welches Marx' Revolutionstheorie stützt, rücken Bakunin und Kropotkin den Aspekt der Plötzlichkeit oder »Sofortigkeit« in den Mittelpunkt ihrer Begriffe von Umwälzung. Gemäß ihrem Gegenentwurf zum Vermittlungsmodell bei Marx – und ebenso zum Motiv der »Allmählichkeit« bei Kant – muss jedes Zögern, den radikalen Wandel umgehend zu erwirken, als Zugeständnis an die bestehenden Verhältnisse und als Beitrag zu deren Zementierung gelten. Dem Zug zum Evolutionären, den das Marx'sche Denksystem allgemein und besonders dessen Revolutionsverständnis trägt, setzen Bakunin und Kropotkin somit das Instantane entgegen. Dabei sind sie von der Überzeugung geleitet, dass sich eine Dynamik, die zur Zerstörung des Alten und zur Aufrichtung des Neuen – einer freien, harmonischen, glücksfähigen Gesellschafts-

form – ausreicht, nur aus der Freisetzung sämtlicher menschlicher Triebkräfte zu ergeben vermag. Darunter fallen neben den Idealen der Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit ausdrücklich auch die »Empörung«, die »Rache« und der »Hass« – motivationale Faktoren im Kontext des »lebendigen« Phänomens Revolution also, die im »wissenschaftlichen« Revolutionsdenken Marx' und Engels', das notorisch Bedenken hinsichtlich einer »unzeitigen Tollkühnheit« (Engels 1951: 18) revolutionären Handelns hegt, keinen Platz finden. Bei alledem ist eine Nähe des anarchistischen Begriffs von Revolution zu verwandten Konzepten wie Revolte, Rebellion und Aufstand festzustellen: Dies wird zum einen in der vollständigen Ablehnung gradueller Veränderung sichtbar, die in der Kritik am Reformismus bei Marx und Engels am deutlichsten zutage tritt; zum anderen auch in der Akzentsetzung auf spontane Taten im Unterschied zu einer langfristigen strategischen Organisation revolutionärer Praxis. Entsprechend differenziert Kropotkin zwischen Revolution und Revolte rein quantitativ, wenn er die Steigerungsbewegung von der »individuellen Empörung gegen Kapital und Staat« zur »kollektiven Revolte« in Gestalt von »Streik und Arbeiteraufstand« beschreibt, welche schließlich in »die Massenrevolte, die Revolution« mündet (vgl. Kropotkin 1973: 51).

Als interessant erweist sich schließlich auch der Umgang der anarchistischen Revolutionstheoretiker mit der Frage der Neuheit. Schon auf rhetorischer Ebene zeigt sich der Anspruch, der ihren Überlegungen zugrunde liegt: Die Rede vom Sprengen und Zerstören lässt kaum Zweifel daran, dass es sich bei der Realisierung der von ihnen angestrebten Gesellschaft jenseits aller »künstlichen Autorität« nach dem Selbstverständnis des Anarchismus um einen geschichtlich einmaligen Neubeginn handelt. Der artifiziellen Beschaffenheit von Ordnungs- und Herrschaftssystemen wie Staat, Kirche oder Schule begegnet dieser mit dem

Verweis auf eine natürlich gegebene Ordnung. Diese Ordnung, deren Hauptmerkmal eine allgemeine Harmonie in den Beziehungen zwischen den Menschen darstellt, ist, so der Leitgedanke bei Kropotkin, im Laufe der Geschichte verstellt und gerade in der Moderne komplett durch autoritäre Einrichtungen überlagert worden. Das Neue revolutionär umzusetzen kann demnach nur bedeuten, den verlorenen harmonischen Ursprung freizusetzen, d.h. die natürlichen, von Altruismus und Sympathie, Solidarität und Kooperation geprägten sozialen Verhältnisse wiederherzustellen. Völlig losgelöst von dem »Polypen« Staat gelte es entsprechend, »ein Netz« aus »tausend und abertausend freien Gesellschaften zu konstituieren« (Kropotkin 1973: 34), die von allem Zwang bereinigte Koexistenz und Interaktion ermöglichen.⁹⁰ Dieses Netzwerk, das sich von der Politik über die Wirtschaft bis zur Kunst über sämtliche Domänen menschlichen Lebens spannt und eben darin für radikale Neuheit steht, ist jedoch in einem weiteren Sinne an Früheres zurückgebunden. Denn für die Möglichkeit herrschaftsfreier Gesellschaftsformen, die auf dem Prinzip nicht der Konkurrenz, sondern der »gegenseitigen Hilfe«⁹¹ beruhen, führt Kropotkin auch historische Beispiele an: Bei der Ausgestaltung spontan emergierender, gleichberechtigter, souveräner und dezentral organisierter, dabei jedoch vielfältig miteinander verflochtener Gruppen lasse sich an den freien Städten und dem Gildenwesen des Mittelalters Maß nehmen. In diesem Rückgriff auf sowohl eine natürliche Ordnung der Dinge als auch auf geschichtliche Vorbilder entpuppt sich das Neue im Sinne Kropotkins, die gemeinschaftliche Existenz jenseits des Staates, als zweifach an das Alte gekoppelt: an das in weiten Teilen der Menschheitsgeschichte bedrohte bzw. verhinderte Älteste, d.h. an das Ursprüngliche einer harmonischen Naturordnung, sowie an das geschichtlich Ältere, d.h. an historische Fälle genuin freier Assoziation.

Passage à l'acte: Revolutionstheorie bei Wladimir I. Lenin und Rosa Luxemburg

Auch zu Beginn des 20. Jahrhunderts steht das Nachdenken über Möglichkeiten und Bedingungen radikalen Wandels noch unter dem Eindruck der Marx'schen Philosophie. Wie die Beispiele Wladimir Iljitsch Lenins (1870-1924) und Rosa Luxemburgs (1871-1919) zeigen, kommt es dabei gerade in revolutionstheoretischer Hinsicht jedoch nicht zu bloßen Imitationen der Vorlage, sondern zu Aneignungen, die diese in verschiedenen Punkten umdeuten. Die Umdeutungen ergeben sich nicht zuletzt aus der dezidiert praktischen Einstellung Lenins und Luxemburgs, die Revolution nicht nur begreifen, analysieren und prognostizieren, sondern vor allem machen wollen: Die Frage *Was tun?*, so der Titel einer der einflussreichsten Schriften Lenins, die 1902 erscheint, ist somit in einer historischen Phase, in der die mehr oder weniger modifizierten Lehren Marx' »zum erstenmal [...] als Programm der praktischen Politik proklamiert« (Luxemburg 1970: 116) werden, als richtunggebend zu verstehen. Diese Wendung der Revolutionstheorie, deren nachdrückliche Erweiterung auf die revolutionäre Praxis hin, geht Hand in Hand mit einem Praktischwerden der Revolution selbst, wie es seit dem späten 18. Jahrhundert nicht mehr zu beobachten gewesen ist. Dass die Ereignisse in Russland 1917 tatsächlich selbst revolutionären Charakters sind, es sich dabei also anders als 1848, 1871 oder 1905 nicht lediglich um »Vorspiele« oder »erste Akte« handelt, verleiht den Ausführungen Lenins wie Luxemburgs – Letztere hofft auf ein Nachholen derselben in Deutschland 1918/19 – eine besondere Dringlichkeit: In der Dynamik von Februar- und Oktoberrevolution, von Weißem und Rotem Terror bzw. von Novemberrevolution, Rätebewegung und Spartakusaufstand stellen sich die Fragen der Machbarkeit des Wandels und des revolutionä-

ren Subjekts, der Freiheit und der Gewalt in neuer, in existenzieller Schärfe.

Bei aller Orientierung an Marx' Theorie besteht die wohl wichtigste Modifikation, die Lenin in seiner Aneignung an dieser vornimmt, darin, dass er dem Einfluss des Menschen auf Gang und Erfolg der Revolution erheblich höheren Stellenwert zuspricht.⁹² Ob in seinen Überlegungen zum revolutionären Kampf oder zum für den »Übergang« in die Revolution zentralen »Massenstreik« (vgl. Lenin 1970a: 886) – für ihn besteht kein Zweifel daran, dass eine radikale Veränderung der Welt sich nicht allein auf ein von der Geschichte selbst verursachtes Eintreten der Revolution verlassen kann, sondern unbedingt auf das Moment menschlichen Wollens und Handelns angewiesen ist. Auf Grundlage seiner Überzeugung, dass Revolution grundsätzlich machbar, d.h. aktiv planbar, konstruierbar und umsetzbar ist, bemüht Lenin sich um eine nähere Bestimmung des menschlichen Faktors, der diese antreibt. Wiederum in Absetzung zu Marx bestreitet er, dass das »Proletariat« sich gleichsam automatisch als revolutionäres Subjekt zu formieren vermag. So kann sich ein hinreichend klares Bewusstsein der Arbeiterklasse für die eigene Situation der »Massenarmut« und des »Massenelends«, welches sich in revolutionären Taten niederschlägt, nach Lenin nur dank der Unterstützung der »Intelligenz«, einer wissenschaftlich avancierten intellektuellen Elite, ausbilden. An dieser nimmt ein *trickle down* der Erkenntnis über den gegenwärtigen Zustand und die Möglichkeiten zukünftiger Veränderung seinen Ausgang. Wie Lenin in *Was tun?* erläutert, erreicht diese Erkenntnis dank Vermittlungsinstanzen wie »geistig hervorragenden Proletariern« und »Berufsrevolutionären« zuletzt auch die unteren, vor allem die bäuerlichen Schichten. So fällt Lenins Antwort auf die Frage nach dem für die Revolution entscheidenden Akteur gestaffelt aus: Von außen betrachtet handelt es sich um eine Massenbewegung

des »revolutionären Volkes«, die jedoch in ihrem Inneren funktional wie hierarchisch stark differenziert ist. Ihre Struktur ist pyramidal, verengt sich der Sockel der Arbeiter und Bauern doch nach oben hin in der revolutionären Avantgarde-Partei und schließlich in einer kleinen Partei-Avantgarde. Nach Lenin durchzieht die Logik der »Vortruppe« von Parteiorganisationen über Militäreinheiten bis in jedes Dorf sämtliche Zweige, in welche sich das revolutionäre Subjekt aufspaltet. So sind beispielsweise unter den »Ausgebeuteten« die Proletarier als Führungselite anzusehen (vgl. Lenin 1970a: 889), unter den Arbeitern wiederum die Metallarbeiter.⁹³ Überlegenheit und Führungsanspruch dieser Einheiten sowie insbesondere auch der handverlesenen politischen Intelligenz leiten sich gemäß dem Gesamtbild, das Lenin vom »jähren Umschwung« (Lenin 1970b: 227) qua Revolution zeichnet, jeweils aus einem besonders fortgeschrittenen Stand »sozialistischen Bewusstseins« ab. Nach diesem massiv zentralistischen Modell, in dem alle Fäden revolutionärer Aktion letztlich bei einer Revolutionselite zusammenlaufen, wird die »Masse« der Bauern und Arbeiter somit primär zur Verschiebemasse: Politische Ziele wie Maßnahmen sind ausnahmslos durch eine – unter anderem von Luxemburg und Trotzki heftig kritisierte, da als entschieden unfrei wahrgenommene – Zentralbehörde der Revolution bestimmt, welche für Lenin gerade in einem industriell rückständigen Land wie Russland wesentlich auch pädagogische, ja aufklärerische Funktion besitzt. Zwar bedarf es auch von unten nach oben verlaufender Kanäle, dank welcher die revolutionäre Speerspitze über die Erfahrungen an der Basis informiert wird; Lenin lässt jedoch keinerlei Zweifel daran, dass die Befehlsstruktur innerhalb der Umwälzungsbewegung in umgekehrter Richtung verläuft.⁹⁴

Offensichtlich wird in diesen Ausführungen Lenins, dass er in die Möglichkeit vertraut, Revolution lasse sich nicht nur grund-

sätzlich machen, sondern auch gezielt vorbereiten und im Detail planen. Neben »Ausdauer« und »Entschlossenheit« gilt Lenin insbesondere die »Organisation« als Schlüssel zum Erfolg (vgl. Lenin 1970a: 893): Seiner Anerkennung des »Opfermuts« der Anarchisten sowie der mit ihnen geteilten Überzeugung in die Machbarkeit von Wandel zum Trotz zeigt sich für ihn an den Anarchisten (ebenso wie an unreflektiert agierenden, allein auf wirtschaftliche Zustandsverbesserung bedachten Arbeitern), dass Spontaneität als revolutionäre Antriebskraft bei weitem nicht ausreicht.⁹⁵ Zu »organisieren« ist aus Lenins Sicht neben der breitenwirksamen Bewusstseinsvermittlung und dem Streik auch die schärfste Form revolutionären Konflikts, der Kampf. Ihm zufolge ist aus dem Pariser Kommunenaufstand von 1871 ebenso wie aus der gescheiterten Revolution in Russland 1905 die Lehre zu ziehen, dass die sozialistische Revolution einzig »durch den siegreichen Kampf eines Teils des Volksheeres gegen den anderen Teil« (Lenin 1970a: 893) erlangt werden kann. Für eine Realisierung des umfangreichen Katalogs revolutionärer Visionen, 1917 in verdichteter Form in den sogenannten Aprilthesen vorgelegt, ist damit nach Dafürhalten Lenins ein Element von offener Gewalt unbedingt erforderlich. Unter diese Visionen, die nach seiner Vorstellung von einer revolutionären Internationale weltweit⁹⁶ zu verbreiten sind, fallen »volle Freiheit«, »Sieg über den Krieg« und »dauerhafter Frieden« ebenso wie »Erkämpfung von Grund und Boden« und »Sieg über die Hungersnot« (Lenin 1970b: 240).

Ein solches Element hält Rosa Luxemburg ebenfalls nicht nur für notwendig, sondern darüber hinaus auch für legitimierbar. Da die historischen Revolutionen von Frankreich 1789 bis Russland 1917 belegt hätten, dass »der »goldene Mittelweg« sich eben in keiner Revolution aufrechterhalten« lasse, sei es für den Erfolg revolutionärer Bewegungen ausschlaggebend, »rasch und entschlossen vorwärtszustürmen« und dabei »mit eiserner Hand alle

Hindernisse niederzuwerfen« (Luxemburg 1970: 114 f.). In ihren Überlegungen zur Revolution, in vielem eine Antithese zu denjenigen Kants, scheint die Zulassung von Gewalt eng mit einem radikalen Neuheitsbegriff verwoben: Diesem gemäß hat Revolution als ein Schaffensakt ersten Ranges zu gelten, der aus dem Kontinuum der Geschichte herausfällt und dabei im Modus des »Stürmens«, also schlagartig erfolgt. Jeder Verzicht auf die »eiserner Hand« und auf das Moment der Schlagartigkeit verfehle dagegen das Wesen der Revolution – und verbleibe letztlich bei den »hausbackenen Weisheiten aus den parlamentarischen Froschmäusekriegen« (Luxemburg 1970: 113), auf deren Grundlage authentischer Wandel unmöglich zu verwirklichen sei.⁹⁷ Dies, so Luxemburg, verdeutliche unter anderem das Beispiel der »opportunistischen« Menschewiki in Russland. Der existenzielle Zug ihres Revolutionsbegriffs (wie auch ihres diesen informierenden Politikbegriffs), der sich in diesen Einlassungen angedeutet findet, kommt voll zum Ausdruck, wenn sie die Revolution nicht lediglich als politischen, sondern überdies auch als emotional-atmosphärischen Ausnahmezustand beschreibt. Ihre Betonung der Auswirkungen, welche die revolutionäre »Gluthitze« auf »das lebendige Fluidum der Volksstimmung« (Luxemburg 1970: 129) hat, kontrastiert mit Lenins auf Wissen und Organisation angelegtem Modell der Revolution: Wie sich gerade in der Phase der Wiederverfestigung der Transformationsbewegung in Russland zeigt, in welcher sich das nachrevolutionäre Institutionensystem herauskristallisiert, erweist sich dieses nach Luxemburg als unfähig, die Anbindung an »das aktive, ungehemmte, energische politische Leben der breitesten Volksmassen« (Luxemburg 1970: 130) zu bewahren.⁹⁸ In ihrer Würdigung der historischen Bedeutung Lenins, die gleichzeitig eine Kritik an zahlreichen seiner revolutionspraktischen Maßnahmen ist, macht Luxemburg das Versiegen bzw. die systematische Trockenlegung dieser lebendi-

gen, vielstimmigen »Quelle« durch Lenin gemeinsam mit dessen Fixierung auf die Partei als dem einzig maßgeblichen politischen Akteur für die erheblichen Defizite des Sowjetregimes in Sachen Freiheit mitverantwortlich. Entsprechend schreibt sie unter dem Eindruck von Lenins kategorischem Ausschluss der Spontaneität zugunsten straffer, paternalistische Züge tragender Organisation sowie, damit verknüpft, der Pluralität zugunsten der Homogenität: »Freiheit nur für die Anhänger der Regierung, nur für Mitglieder einer Partei – mögen sie noch so zahlreich sein – ist keine Freiheit. Freiheit ist immer nur Freiheit des anders Denkenden.« (Luxemburg 1970: 134)

Der für Luxemburg so zentrale Aspekt der »Lebendigkeit« der Revolution beeinflusst ihre Überlegungen noch in einer weiteren Hinsicht. So folgert sie aus der unübersichtlichen Verfasstheit des Phänomens der Umwälzung, dass, anders als von Lenin erhofft bzw. deklariert, eine Verwirklichung des Sozialismus im politischen und rechtlichen, ökonomischen und sozialen Bereich unmöglich vorzuberechnen ist. Ihrem Verständnis nach handelt es sich bei der Revolution in hohem Maße um ein Wagnis, das gerade nicht zu »schulmeistern« ist – gewissermaßen um einen Sprung in die »Nebel der Zukunft«. Mit diesem notwendig riskanten Betreten von »Neuland« geht für Luxemburg zum einen ein Begriff praktischen Annäherungswissens, nicht jedoch wissenschaftlich präzisen Wissens einher – allenfalls »so ungefähr« kenne man als Revolutionär die Richtung der Umwälzung sowie die Gestalt ihrer Ergebnisse; zum anderen korrespondiert damit eine Haltung der Bereitschaft zu »experimentieren«, zu »improvisieren« und sich im revolutionären Tun stetig selbst zu »korrigieren«. Besondere Relevanz, so Luxemburg, komme der von ihr konstatierten Unmöglichkeit, sich im Fortgang der Revolution auf stabile Prinzipien und Axiome sowie auf unverrückbare Ideale zu verlassen, zu, wenn es um »den Aufbau, das Posi-

tive«, d.h. um die Errichtung der neuen Ordnung gehe (vgl. Luxemburg 1970: 134, 135). Wohlverstanden besitzt die Vision einer sozialistischen Gesellschaft nach Luxemburg somit heuristischen Charakter – anders als von Lenin ausgegeben, kann sie sinnvollerweise nicht beanspruchen, in vollem Umfang umgesetzt zu werden.

Aus revolutionstheoretischer Perspektive erweisen sich die programmatischen Überlegungen Lenins und Luxemburgs, für die ein ausgeprägter Zug zur umwälzenden Praxis charakteristisch ist, vor allem hinsichtlich der Fragen des revolutionären Subjekts bzw. der Machbarkeit von Revolution als relevant. Beide folgen Marx darin, das Proletariat als den wesentlichen Akteur im Prozess radikalen Wandels zu begreifen, wobei Lenin, im Unterschied zu diesem, zum einen auf die (geschichts-)unabhängige Willens- und Handlungsmacht sowie zum anderen auf die hierarchisch-funktionale Binnendifferenzierung des Proletariats, eine Differenzierung zwischen Elite und Masse, abhebt. Dabei verleihen Lenins und Luxemburgs Ausführungen zum Proletariat gerade der revolutionstheoretischen Problemachse der Machbarkeit zusätzliche Deutlichkeit: An deren einem Ende positioniert sich Lenin, der die Überzeugung vertritt, dass Revolution nur realisiert werden kann, wenn sie von einem Höchstmaß an Organisation bestimmt ist; deren entgegengesetztes Ende, die Spontaneität, benennen beide ausdrücklich, verhalten sich jedoch in unterschiedlicher Weise dazu. Während Lenin den Faktor des Spontanen auszuschließen bemüht ist, erkennt Luxemburg darin eine Kraft, die zwar allein, d.h. ohne jede organisierende Kanalisierung, zum »Machen« von Revolution nicht ausreicht, die aber doch als Initialzündung für diese von erheblicher Bedeutung ist, indem sie den Bedürfnissen der »Masse« in unmittelbarer und authentischer Weise Ausdruck verleiht.

Exkurs II: »Konservative Revolution«

Der umkämpfte Charakter des Konzepts »Revolution« offenbart sich im Nachgang des Ersten Weltkriegs in besonderer Deutlichkeit. Angelehnt an eine Begriffsschöpfung Fjodor Dostojewskis, der sich als »Revolutionär aus Konservatismus« bezeichnet hat, bemühen sich einige Schriftsteller und Staats- und Geschichtstheoretiker im deutschsprachigen Raum, den Inhalt von »Revolution« neu, d.h. herausgelöst aus seiner wesentlich durch Rousseau, Marx und Lenin geprägten Geschichte, zu bestimmen. Im Unterschied zu Theoretikern der Konterrevolution, die das genaue »Gegenteil der Revolution« (Joseph de Maistre) anstreben, ist den Vertretern der »Konservativen Revolution« – dazu zählen u.a. Oswald Spengler, die Brüder Jünger, Werner Sombart, Arthur Moeller van den Bruck, Hans Freyer, Carl Schmitt und Hugo von Hofmannsthal – also nicht an einer kategorischen Zurückweisung des Prinzips Revolution, sondern vielmehr an einer Aneignung desselben gelegen.⁹⁹ In diesem Unterfangen schließen sie einerseits an die etablierte Bedeutung des Begriffs an, wollen sie die als defizitär, beliebig und »künstlich« empfundenen demokratischen Zustände in der Weimarer Republik doch revolutionär überwinden; andererseits ändern sie dessen Bedeutung insofern, als sie das Moment des »Re-«, des Zurück, in den Mittelpunkt stellen, wodurch ihnen »Revolution« mindestens ebenso sehr als Vergangenheits- wie als Zukunftsbegriff gelten muss. Fluchtpunkt dieses Zurück ist dabei nicht eine frühere politisch-gesellschaftliche Ordnung wie z.B. diejenige des deutschen

Kaiserreichs, sondern eine (imaginäre, idealisierte, postulierte) Dimension des »Ursprünglichen«, die allein es verdient, konserviert zu werden, nachdem sie revolutionär freigelegt worden ist. Anstatt für einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit einzutreten, zielt eine in diesem Sinne »konservative« Revolution also gerade darauf ab, eine gleichsam verlorene Ur-Vergangenheit ins Recht zu setzen. Indem Revolution derart als Wiederherstellung »natürlicher«, »organischer« Verhältnisse aufgefasst wird, hebt sich nach Ansicht der konservativ-revolutionären Protagonisten der innere Widerspruch der für sie programmatischen Begriffskopplung auf. Dem Inhalt nach läuft dieses dezidiert antimodern angelegte Umdeutungsmanöver »von rechts« auf eine Zentralstellung der vermeintlich in ausgezeichneter Weise »authentischen«, der »ewigen« Kategorien der »Gemeinschaft« und des »Volkes« hinaus.

Bei aller Heterogenität der in zahlreiche – so z.B. »bündische« und »völkische« – Fraktionen unterteilten »Konservativen Revolution« erweist sich diese vor allem im Rekurs auf die vorgeblich urwüchsige »Ganzheit« des »Volkes« als anschlussfähig an die »totale Revolution«, welche die Nationalsozialisten bei ihrer Machtergreifung 1933 ausrufen. Die »konservativen« wie auch die nationalsozialistischen Aneignungsbestrebungen unterstreichen, dass »Revolution« als Konzept zum einen durch eine erhebliche Unschärfe gekennzeichnet ist und zum anderen im Gebrauch stets den Charakter eines politisch-weltanschaulichen Kampfbegriffs annimmt. Deutlich wird hieran auch, dass der Begriff aufgrund seiner Unbestimmtheit und Leere gewissermaßen einer Füllung mit Gehalt bedarf, um operativ werden zu können – und dadurch in hohem Maße anfällig dafür ist, ideologisch aufgeladen zu werden.¹⁰⁰

5. Krise und Erneuerung der Revolution

Die Erfahrungen von Verlauf und Ausgang der Ereignisse in Russland – die Jahre des Roten Terrors und schlussendlich die Etablierung der stalinistischen Herrschaft – führen dazu, dass der fortschrittliche Charakter der Revolution zum ersten Mal auch für all diejenigen fragwürdig wird, die sich als Erben der großen aufklärerischen Revolutionen sehen, die mit der Marx'schen Lehre, deren leninistischer Auslegung oder der revolutionären Agenda der Anarchisten sympathisieren. Von weiten Teilen der progressiven Linken in Europa und anderswo werden die Ent-Internationalisierung der Revolution sowie das hochgradig repressive, in seinen Maßnahmen von Zwangskollektivierungen bis »Säuberungen« reichende System, das Stalin in der Sowjetunion errichtet, als schwere Enttäuschung, als Verrat an der Sache eines 1776 bzw. 1789 begonnenen, jedoch nach wie vor un-abgeschlossenen Fortschritts-, Freiheits- und Friedensprojekts empfunden. Zudem steht die beunruhigende Frage im Raum, ob es sich beim revolutionären Terror Stalins vielleicht weniger um eine Pervertierung Marx'scher Theorie als vielmehr um eine Offenlegung ihres »objektiven Gehalts« handle.¹⁰¹ Hinzu kommt der aus der Analyse leninistischer Begriffsverwendung – in dieser verlaufen die Grenzen zwischen »Weltrevolution« und »Weltbürgerkrieg« – ebenso wie aus historischer Anschauung gewonnene grundsätzliche Verdacht, dass eine »innere Beziehung von Krieg und Revolution« (Arendt 2011: 17) als zwei Phänomenen bestehen könnte, für die eine ungeheure Freisetzung von Ge-

walt konstitutiv ist.¹⁰² Eine Reihe weiterer Erfahrungen trägt dazu bei, dass Revolution, sowohl als politische Praxis als auch als Gegenstand politischer Reflexion, während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in eine tiefe Krise gerät. Nicht zuletzt verliert sie als Kategorie progressiver Politik auch dadurch dramatisch an Kredit, dass es zu Aneignungsversuchen »von rechts« kommt: Diese Versuche, Revolution als politisch-weltanschaulichen Kampfbegriff umzudeuten und – beispielsweise »konservativ«¹⁰³ – neu zu besetzen, gipfeln darin, dass die Nationalsozialisten ihrer Machtergreifung 1933 und der Umwandlung Deutschlands in einen »Führerstaat« den Titel der »völkischen Revolution« verleihen. Schließlich ist es die Erfahrung der Weltkriege, die den Gedanken des Fortschritts und mit diesem den »Zukunftsbegriff« Revolution in grundsätzlicher Weise erschüttert. Insbesondere der Zweite Weltkrieg scheint es zu verbieten, den Glauben an eine vernunftgeleitete, freiheitlich-gleichheitliche Zukunft der Menschheit aufrechtzuerhalten: Zur Mitte des Jahrhunderts drängt sich daher eine Frage im Geiste Adornos förmlich auf – die Frage nämlich, ob Revolution nach Auschwitz überhaupt noch möglich ist.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verliert Revolution, jedenfalls in der westlichen Hemisphäre auch dadurch an Strahlkraft, dass der demokratische Rechts- oder Wohlfahrtsstaat Antworten auf die »soziale Frage« findet, welche die überwältigende Bevölkerungsmehrheit als überzeugend empfindet. Gepaart mit der Furcht vor einer atomaren Konfrontation mit dem sowjetisch dominierten Ostblock kommt es unter dem Eindruck der unbestreitbaren politischen, sozialen und ökonomischen Errungenschaften in den kapitalistischen Industrieländern zu einer weitgehenden Aufgabe der Programmatik radikaler Verwandlung. Eben diese Aufgabe ist es freilich, die für Denker wie Her-

bert Marcuse oder Hannah Arendt nicht nur zu einer »Paralyse der Kritik« führt, sondern schlimmstenfalls sogar ein »Ende der Politik« nach sich zieht. Aus ihrer Sicht besteht unter den zahllosen Verbesserungen bzw. Erleichterungen in Lebens- und Arbeitswelt nämlich die problematische Tendenz, sich dauerhaft in einer »komfortablen, reibungslosen, vernünftigen, demokratischen Unfreiheit« (Marcuse 1989: 21) einzurichten – und darüber alternative, genuin menschliche Möglichkeiten freiheitlicher Aktion und Interaktion jenseits von Nutzenerwägungen einzubüßen. Die maßgebliche Funktion allen Nachdenkens über Wandel, nämlich die Gefahren des Bestehenden namhaft zu machen und Gegenmodelle aufzuzeigen, wird damit, so die Überzeugung Kritischer Theoretiker, auch und gerade unter den Bedingungen einer spätmodernen Gesellschafts-, Herrschafts- und Wirtschaftsordnung keineswegs überflüssig.

In den folgenden Abschnitten soll an den Beispielen Walter Benjamins und Herbert Marcuses nachgezeichnet werden, in welcher Form der revolutionstheoretische Diskurs auch in einer historischen Phase nicht abbricht, in der Phänomen wie Begriff der Revolution weithin suspekt, ja unglaublich geworden sind. Anschließend soll an den Überlegungen Frantz Fanons und Michel Foucaults exemplarisch illustriert werden, wie die Revolutionstheorie durch politisch-soziale Transformationsbewegungen außerhalb der westlichen Welt wichtige neue Impulse erhält; wie also die endgültige, der allgemeinen »Provinzialisierung Europas« (Dipesh Chakrabarty) in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entsprechende Enteuropäisierung der Revolution entscheidenden Anteil an ihrer Erneuerung, ihrer Wiederentdeckung als Fortschrittskategorie hat. Das Hauptaugenmerk liegt dabei auf dem Problem der Gewalt, welche die Revolution an den Krieg zu koppeln und sie dadurch als »politisches Phänomen zu disqualifizieren scheint« (Arendt 2011: 19) – und so erheblichen An-

teil an ihrer Krise hat. Dringlicher als frühere Theoretiker sehen Benjamin und Marcuse, Fanon und Foucault sich in ihren Versuchen, die Revolution als politische Schlüsselgröße aufzuweisen bzw. zu rehabilitieren, folglich aufgefordert, sich zum »Grenzphänomen« der Gewalt zu positionieren.

Revolution und kritische Theorie: Walter Benjamin und Herbert Marcuse

Ein Rekurs auf geschichtsphilosophische Erwägungen, wie er gerade für Hegels und Marx' Reflexionen auf Revolution charakteristisch ist, prägt auch die Art und Weise, in der Walter Benjamin (1890-1942) sich mit dem Problem der Revolution auseinandersetzt. Allerdings verzichtet er dabei völlig auf *master narratives*, auf großformatige Erzählungen also, die im Gang der Geschichte universale Muster, sei es von Fortschritt oder von Verfall, zu erkennen meinen. Jenseits teleologisch-progressiver wie deszendend-verhängnislogischer Linien stellt sich Geschichte, wie Benjamin in seinen Bemerkungen zu Paul Klees Bild *Angelus Novus* von 1920 ausführt, aus dem Blickwinkel seines eigenwilligen, »messianisch« gefärbten historischen Materialismus als unordneter »Trümmerhaufen« dar, in welchem sich nur gelegentlich sinnhaltige Singularitäten des »Bestimmten« und »Unscheinbaren« ausmachen lassen. Die Tatsache, dass gerade die Ideologie des Fortschritts so breite Anerkennung findet, erklärt Benjamin daraus, dass eine stets von den Siegern verfasste Geschichtsschreibung jede »Beute« zum »Kulturgut« verkläre und so sämtliche Aspekte der »Barbarei« ausblende (vgl. Benjamin 2010: 96 ff.). In seinem Bemühen, Geschichte anders, d.h. in ihrer Unübersichtlichkeit und Unbekömmlichkeit zu verstehen, diese also »gegen den Strich zu bürsten«, geht es ihm wesentlich darum, »Fron«

und »Unterdrückung« neu zu begreifen, indem er darin – anders als von den historischen Wissenschaften behauptet – nicht länger die Ausnahme, sondern vielmehr die Regel erkennt. Dass ein derart veränderter Zugang zur Geschichte auch unmittelbar praktische Implikationen hat, legt Benjamin unzweideutig offen, wenn er eine Außerkraftsetzung der Unterdrückungslogik als zentrale politische Aufgabe versteht: Zumal in Konfrontation mit dem Faschismus sieht er »die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands« (Benjamin 2010: 97) in Form eines revolutionären Verstoßes gegen die historische Regel von Knechtschaft und Ausbeutung in seinen Bemerkungen *Über den Begriff der Geschichte* (1940/42) als geboten an. Um diesen Verstoß, diesen Bruch mit dem Vorherrschenden angemessen denken zu können, genügt es nach Benjamins Überzeugung nicht, die Geschichte in verändertem, nicht-historistischem Licht zu sehen. Stattdessen bedarf es der Einbeziehung einer noch basaleren Größe, um Revolution recht verstehen zu können: Erst auf der Grundlage eines »messianischen« Verständnisses von Zeit lässt diese sich voll erfassen – nämlich als »Chock«, als »Sprung unter dem freien Himmel der Geschichte«, als »Aufsprengen des Kontinuums« derselben (vgl. Benjamin 2010: 102 ff.). Allen gängigen Konzeptionen von »homogener und leerer Zeit« hingegen bleibt jeder derartige, tatsächlich umwälzende Anbruch einer neuen Zeit notwendig verschlossen. Zur Illustration seiner revolutionären Kairologie verweist Benjamin auf einen symbolischen Zerstörungsakt der Chronologie in der französischen Juli-Revolution von 1830: Augenzeugen zufolge sei »an mehreren Stellen von Paris unabhängig von einander und gleichzeitig nach den Turmuhren geschossen« (Benjamin 2010: 103) worden, um »den Tag anzuhalten«, d.h. den Abbruch aller Beziehungen zum bis dahin Bestehenden zu untermauern. Zwar spezifiziert Benjamin jenseits von Andeutungen zu den »Unterdrückten« und deren Emanzipation nicht

weiter, wer genau diesen »Sprung« zu vollziehen vermöchte und wie genau die postrevolutionären Verhältnisse aussehen könnten; doch zeigt er auf, in welcher Weise Fund- bzw. Bruchstücke aus früheren Epochen zu »einer messianischen Stillstellung des Geschehens« und damit zur Realisierung »einer revolutionären Chance« (Benjamin 2010: 104) beitragen: Es gelte, so Benjamin, aus dem Jetzt her in eine – unmöglich auf simple Kausalrelationen reduzierbare oder in solche übersetzbare – »Konstellation« zu einem Moment oder einer Periode der Vergangenheit zu treten, welche dann, einmal aus dem geschichtlichen Kontinuum »herausgesprengt«, in ihren verändernden Gehalten und Potenzialen für die Gegenwart fruchtbar werden könne.¹⁰⁴ Derartigen »Konstellationen« zwischen Gewesenem und Gegenwärtigem, welche eine Zeiterfahrung des »Eingedenkens« voraussetzen, die nicht additiv und nicht chronologisch ist, verdankt es sich nach Benjamin, dass »jede Sekunde« nicht als gleichförmig und leer, sondern als erfüllt begriffen werden kann – als »die kleine Pforte, durch die der Messias treten« (Benjamin 2010: 106) und die Welt von Grund auf verwandeln kann.

Nur allzu offensichtlich ist es, in welchem Maße Benjamins Gedanken zu Zeit, zu Geschichte und zu Revolution politisch-theologische Züge tragen. Dabei ist es weniger die – wie gesehen für das Marx'sche Denken bedeutsame – »mosaische« Linie, welcher Benjamin folgt, sondern die »messianische«: Der »wirkliche Ausnahmezustand«, das »Werk der Befreiung«, ist demnach nichts, was sich in einem einfachen Sinne »machen« ließe. Vielmehr kommt die revolutionäre Überwindung einem Ereignis, in religiöser Sprache: einem Wunder gleich, welches vollkommen überraschend und unvorhersehbar »aus der Vertikalen« einbricht und somit nicht nur den regelmäßigen Fortgang der Geschichte, sondern auch den Horizont der Erwartungen aufbricht.¹⁰⁵ Die revolutionäre Befreiung, von der bei Ben-

jamin die Rede ist und die sich »im Namen von Generationen Geschlagener« (Benjamin 2010: 101) vollzieht, rückt damit in unmittelbare Nähe zu religiösen Vorstellungen von Erlösung und Rettung. Benjamins politisch-theologische Überlegungen stehen darin keineswegs vollkommen quer zum revolutionstheoretischen Diskurs der Moderne. Vielmehr scheinen sie lediglich eine eschatologische Grundierung explizit zu machen, die, mehr oder weniger sichtbar, hinter Theorien und Konzepten von Revolution allgemein durchschimmert – insbesondere hinter solchen, für welche die Möglichkeit des ganz Neuen und Anderen wesentlich ist.

Die Überlagerung von politischen und theologischen Gehalten ist auch in Benjamins Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* (1921) nicht zu übersehen. Von entscheidender Bedeutung für den Ausbruch aus einer katastrophischen Geschichte ist dieser Schrift zufolge eine besondere Form der Gewalt, nämlich die »reine unmittelbare« oder »göttliche Gewalt« (vgl. Benjamin 1977: 197 ff.). Diese Ausprägung der Gewalt grenzt Benjamin gegen die »mythische Gewalt« ab, die sich in Rechtsetzung und Rechtserhalt äußert und die staatliche Autorität kennzeichnet.¹⁰⁶ Nach seinem Verständnis pflanzt sich die »mythische Gewalt« in geradezu schicksalhafter Weise auch und gerade im Recht fort, das seine ursprüngliche Funktion – die Ermöglichung eines Ausstiegs aus der Spirale von Gewalt und Gegengewalt – nie voll erfüllt. Mehr noch: Als »potenzierte Gewalt« oder »Gewalt der Gewalt« entwickelt das Recht eine schier endlose Eigendynamik (vgl. Menke 2012: 56). Genau diese Dynamik sei es, die, so Benjamin, nur qua »göttlicher Gewalt« außer Kraft gesetzt werden könne. Um dieser Gegenmacht wider die Rechtsgewalt, deren »Gegensatz in allen Stücken« (Benjamin 1977: 199), Profil zu verleihen, verweist er auf die »revolutionäre Gewalt [...], mit welchem Namen die höchste Manifestation reiner [oder göttlicher] Gewalt

durch den Menschen« (Benjamin 1977: 202) bezeichnet wird. Dass Benjamin Revolution und Gewalt engführt, dass er diese Reinform von Gewalt zudem für rechtfertigbar hält, ist unstrittig. Fraglich ist dagegen, was genau unter revolutionärer als »göttlicher« Gewalt zu begreifen ist, bietet der Text doch mindestens zwei abweichende Lesarten an¹⁰⁷: Einmal lässt sich die Ambivalenz des Begriffs in Richtung einer Zulassung und Legitimierung von Gewalt auflösen, die, dem Jüngsten Gericht gleich, die gerechte Strafe für alle »Fron« und »Barbarei« in Vergangenheit wie Gegenwart übt und die sich damit in Gestalt von »brutal intrusions of justice beyond law« (Žižek 2008b: 178) niederschlägt. Darunter fielen Ausbrüche von »Haß« und »Opferwillen« der Unterdrückten (vgl. Benjamin 2010: 101), welche sich in Form von Gewaltmaßnahmen gegen sämtliche Träger der »mythischen Gewalt« richteten. Eine solche Lektüre kann sich auf Benjamins Charakterisierung der »reinen göttlichen Gewalt« als »rechtsvernichtend« berufen. Daneben können Benjamins Überlegungen zu dieser jedoch auch dahingehend verstanden werden, dass darin auf eine »Absetzung« bzw. »Freisetzung« des Rechts im Sinne der »Möglichkeit seiner anderen Vollzugsweise« (Menke 2012: 65) jenseits der Gewalt abgehoben wird. Eine »Vernichtung« des Rechts liefe damit nicht auf eine Zerstörung desselben sowie der staatlichen Gewalt hinaus, in welcher es verankert ist. Dieser Lesart zufolge, die Benjamins Gedanken einer »Entsetzung des Rechts« in den Mittelpunkt rückt, bestünde der revolutionäre Anbruch eines neuen geschichtlichen Zeitalters – »die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands« (Benjamin 2010: 97) – stattdessen darin, dass das Recht selbstreflexiv wird; dass das Recht also, indem es seine paradoxe Verfasstheit als sowohl Bruch wie auch Fortführung von Gewalt anerkennt, »von sich weiß« (Menke 2012: 102). Folgt man dieser Interpretationslinie, die revolutionäre Gewalt auf eine derartige

»Entsetzung« des Rechts – im Unterschied zu seiner »Suspensionierung«¹⁰⁸ – bezieht, ist möglicherweise der Prozess gegen Ludwig XVI. sowie die Argumentation der Girondisten um Condorcet unter diesen Vorzeichen zu begreifen. Denn dieses Verständnis prägt ein Bewusstsein für die Beziehung des Rechts zur Gewalt ebenso wie für die Notwendigkeit, Recht fortan »anders« zu vollziehen. Derlei konkrete Bezüge zu historischen Vorkommnissen sehen sich freilich der Schwierigkeit ausgesetzt, dass »nur die mythische [Gewalt], nicht die göttliche, sich als solche mit Gewissheit erkennen« (Benjamin 1977: 203) lässt. Wie genau Gewalt in ihrem Verhältnis zum Recht auch aufgefasst wird – an der grundsätzlichen Bedeutung, die sie für Benjamin im Zusammenhang revolutionärer Veränderung, d.h. als transformative Größe besitzt, kann, einer gewissen inhaltlichen Unschärfe zum Trotz, kein Zweifel bestehen.

Dem Motiv der »Entsetzung« kommt daneben auch im Rahmen von Benjamins Überlegungen zum Streik als »reinem Mittel« tiefgreifender Transformation maßgebliche Bedeutung zu, mit denen er – wie von den hier erörterten Denkern auch Lenin und Luxemburg, Marcuse und Žižek, darüber hinaus jedoch auch Georges Sorel oder Errico Malatesta – einen wichtigen Beitrag zur Theorie des revolutionären Streiks leistet. Während der Streik, wie Benjamin in *Zur Kritik der Gewalt* ausführt, in seiner aktiven »politischen« Form die vorherrschende Logik von Zweck-Mittel-Erwägungen reproduziert und lediglich auf veränderte Machtverteilung zielt, kommt es im von Passivierung gekennzeichneten »proletarischen« Generalstreik zu einer echten Unterbrechung: Anstatt (macht-)politische Ziele zu formulieren und Strategien zu deren Erreichung zu entwickeln und umzusetzen, geht erst mit diesem »Nicht-Handeln« ein radikaler »Abbruch« gegenüber den bestehenden politisch-ökonomischen Verhältnissen einher (vgl. Benjamin 1977: 184). So »entsetzt« diese

Art des Streiks für Benjamin den stets der »mythischen« Gewalt verpflichteten dialektischen Wechsel von (Rechts-)Setzung und Verfall – sie setzt diesen außer Kraft, anstatt sich nur gegenwärtigen Konfigurationen desselben zu widersetzen, d.h. sich auf bloße Gegensetzungen zu beschränken (vgl. Benjamin 1977: 196; vgl. dazu auch Sieber 2013: 217-235).

Mit Herbert Marcuse (1898-1979) ist ein weiterer Vertreter der Kritischen Theorie davon überzeugt, dass der Faktor Gewalt für revolutionären Wandel von eminenter Bedeutung ist. Wie er im Aufsatz *Ethik und Revolution* (1964) darlegt, ist Revolution als eine Veränderung der »gesellschaftlichen wie der politischen Struktur« zu begreifen, die auf eine »Herstellung oder Beförderung menschlicher Freiheit und menschlichen Glücks« abzielt (vgl. Marcuse 1984: 101). Dass Gewalt als revolutionäres Mittel grundsätzlich zulässig ist, steht für Marcuse außer Frage. Wie die revolutionäre Verwirklichung von Werten wie Toleranz oder Menschenrechten in England, Amerika und Frankreich gezeigt habe, könne Gewaltanwendung maßgeblich dazu beitragen, die Situation der Menschen nicht nur in politischer und ökonomischer, sondern auch in sittlicher Hinsicht zu verbessern. Jedoch möchte er eine revolutionäre Ethik entwickeln, die möglichst präzise klärt, wie und wie weit Gewalt gerechtfertigt werden kann. In geradezu utilitaristischer Logik schlägt er zu diesem Zweck einen »brutalen Kalkül« vor, mit dessen Hilfe »eine Berechnung der Chancen einer künftigen Gesellschaft [...] im Hinblick auf menschlichen Fortschritt« erfolgen kann (vgl. Marcuse 1984: 106 f.). Neben der Zahl der zu erwartenden Opfer ist in diese Kosten-Nutzen-Rechnung auch einzubeziehen, zu welchem Grad menschliche Potenziale im gegenwärtigen Zustand tatsächlich ausgeschöpft werden und zu welchem Grad diese in den avisierten nachrevolutionären Verhältnissen zum Tragen kommen können. Eine in dieser Weise kalkulierende Bestim-

mung legitimierbarer Gewaltquanten sei, so Marcuse, zwar in erster Linie ein »historisches« und »politisches« Unterfangen, schlieÙe jedoch »moralische« und »sittliche« Erwägungen nicht völlig aus. Diese Maßstäbe fänden insofern Berücksichtigung, als zum einen eine strikte Zweckbindung der Gewalt bestehe und zum anderen gelte, dass diese im Fortgang der Revolution schnellstmöglich einzustellen ist.¹⁰⁹ Indem Aspekte der Sittlichkeit zumindest so weit in den »Kalkül« einbezogen würden, lasse sich zweckentfremdete Gewalt – darunter verbucht Marcuse »willkürliche Gewalt, Grausamkeit und unterschiedslosen Terror« (Marcuse 1984: 107) – unzweideutig als nicht rechtfertigbar ausweisen.¹¹⁰

Angewandt auf die Gegenwart des hochtechnisierten kapitalistischen Zeitalters bedeutet das, dass Gewalt genau dann als legitim erachtet werden kann, wenn sie bezweckt, eine »kontrollierte«, »verwaltete« und »gleichgeschaltete« Gesellschaft zu befreien, d.h. eine »freie Entwicklung der menschlichen Bedürfnisse und Anlagen« (Marcuse 1989a: 11) zu ermöglichen, die nach Marcuse in westlichen Industriegesellschaften systematisch blockiert werden. Prägend für sein Verständnis von Freiheit ist somit ein Aspekt von Emanzipation – Emanzipation von einer dramatischen Verkürzung genuin menschlicher Fähigkeiten, die verkümmern, sobald der Mensch »eindimensional« in den arbeits-, leistungs- und effizienzfixierten »Apparat« verfügt wird. Daneben begreift Marcuse Freiheit in positivem Sinne als ein »Hinausschießen« über den begrenzten Rahmen bestehender Existenz- und Denkweisen, den »die Präformierung der Individuen, ihre Entwicklung zu Verwaltungsobjekten« (Marcuse 1989b: 374) steckt, wobei er, in ausdrücklicher Anlehnung an Sartre, den Bedarf an »Entwürfen« betont, die alternative, d.h. nicht lediglich instrumentell-rationale menschliche Möglichkeiten freisetzen, wie sie z.B. in der Kunst angezeigt werden.¹¹¹

Während, so Marcuses Gegenwartsanalyse in *Der eindimensionale Mensch* (1964/1967), der materielle Reichtum und die Befriedigung von (vermeintlichen) Bedürfnissen ungekannte AusmaÙe annehme, vollziehe sich eine »Verstümmelung« individueller Ausdrucks- und Vorstellungskraft, Gedanken- und Lebensführung, welche totalitäre Züge trage. So lebe die totalitäre Logik von Auschwitz in der modernen Lebenswelt ubiquitär fort, so z.B. in »den hübschen elektronischen Fabriken, sauber, hygienisch und mit Blumenbeeten« (Marcuse 1989a: 258). Dass gerade unter dem Deckmantel von Rationalität und Fortschritt eine ungeheure Homogenisierung, Entindividualisierung, ja Entmenschlichung ablaufe, bleibe der überwältigenden Mehrheit der sedierten, einzig auf Komfort bedachten und darüber die eigene Ausbeutung übersehenden Bürger (massen-)demokratischer, marktwirtschaftlicher Industriegesellschaften verborgen. In der Folge griffen Immanentismus und Konservatismus derart um sich, dass kaum auf ein revolutionäres Subjekt gerechnet werden könne, welches – vergleichbar dem Proletariat bei Marx – zu radikal umwälzenden Taten bereit und imstande sei.¹¹² Zwar erkennen einige kritische Denker die unfreie Verfasstheit der Welt, verfügen über »das Bewusstsein ihrer repressiven Produktivität« und entwickeln entsprechend »das absolute Bedürfnis, aus diesem Ganzen auszubrechen« (Marcuse 1989a: 264); doch muss dies nach Marcuse folgenlos bleiben, solange sich kein »neues Subjekt« findet, das diesen theoretischen Impuls aufnimmt und in eine Praxis der Revolution ummünzt. Der strukturellen »Unterbindung sozialen Wandels [als] der vielleicht hervorstechendsten Leistung der fortgeschrittenen Industriegesellschaft« (Marcuse 1989a: 14) ist von innen heraus schwerlich beizukommen, jedenfalls nicht in konstruktiver Weise. Denkbar ist einzig eine negative Haltung des Entzugs: In der »Großen Weigerung« wird jedes »Mit-tun«, jede »Komplizenschaft« mit einem Regime eingestellt, das

ganze Bereiche sowohl vernünftiger wie auch triebhafter Anlagen des Menschen nicht nur unter seine Kontrolle zu bringen, sondern auch zu zerstören sucht. Ein deutliches Echo finden Marcuses Gedanken in der Studentenbewegung der späten 1960er Jahre, welche die »Große Weigerung« – z.B. durch Ausstieg aus der Arbeitswelt oder durch Hinwendung zu spielerischen, künstlerischen, d.h. jenseits instrumenteller Rationalität liegenden Existenzformen – konkret umzusetzen versucht. Daneben verweist Marcuse jedoch vor allem auch auf die »elementare Kraft« derjenigen, die immer schon aus der hochindustriellen Komfortzone ausgeschlossen sind: Auf »das Substrat der Geächteten und Außenseiter: die Ausgebeuteten und Verfolgten anderer Rassen und anderer Farben, die Arbeitslosen und Arbeitsunfähigen« (Marcuse 1989a: 267). In den Marginalisierten und »Hoffnungslosen«¹¹³, die unter dem gegebenen »System« am schwersten zu leiden haben, erkennt er eine Opposition, die aktiv ein »gemeinschaftliches Transzendieren« (Marcuse 1989b: 372), ein revolutionäres Projekt verwirklichen kann. Bereit, »Hunden, Steinen und Bomben, dem Gefängnis, Konzentrationslagern, selbst dem Tode gegenüberzustehen« (Marcuse 1989a: 267), ist es der Widerstand der »Außenseiter«, der unter den herrschenden Verhältnissen allein noch revolutionäre Wirkung zu erzielen vermag.¹¹⁴

Revolution und postkoloniale Theorie: Frantz Fanon und Michel Foucault

Frantz Fanon (1925-1961) besetzt diese von Marcuse markierte Stelle einer Opposition der Marginalisierten und Subalternen konkret, wenn er antikoloniale Widerstands- und Befreiungsbewegungen als das »neue Subjekt« der Revolution präsentiert. An der Triftigkeit von Fanons Kerngedanken, die Leerstelle »revolutionäres Subjekt« unter den historischen Bedingungen der 1950er und 1960er Jahre mit diesen Bewegungen zu besetzen, kann auch aus Sicht Jean-Paul Sartres kein Zweifel bestehen: Die Revolution, so Sartre in seinem wirkungsmächtigen, unter dem Eindruck der französischen Kolonialpolitik in Algerien verfassten Vorwort zu Fanons Hauptwerk, *Die Verdammten dieser Erde* (1961), gewinnt ihre ursprünglich progressive Funktion – die ihr von Marx zugeschriebene Funktion einer »Geburtshelferin der Geschichte« – im Zuge der Dekolonisierung in Afrika, Asien, Mittel- und Südamerika zurück.¹¹⁵ Wie Fanon ausführt, der selbst aus der französischen Kolonie Martinique stammt und zu den entscheidenden Vordenkern postkolonialer Theorie zählt¹¹⁶, beschränkt sich eine Überwindung kolonialer Beherrschung und Ausbeutung als »ein Programm absoluter Umwälzung« (Fanon 1966: 27) nicht auf die Errichtung einer unabhängigen politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Ordnung; vielmehr beinhaltet diese nach seinem Verständnis wesentlich auch eine »Schöpfung«, in der die Unterdrückten in ihrem Befreiungskampf erst eigentlich zu Menschen werden, nachdem sie durch die Kolonialherren über Jahrzehnte planmäßig »vertiert« bzw. »verdinglicht« worden sind. Fanon hebt dabei die Bedeutung hervor, die der Gewalt im Prozess der revolutionären Dekolonisation bzw. der revolutionären Subjektwerdung der Kolonisierten zukommt: Angesichts der »Bajonette und Kanonen«, der

»Kasernen und Polizeiposten«, der »Gewehrkolbenschläge und Napalmbomben«, die als tragende Säulen eines Systems der Verklavung fungieren, stellt sich die »absolute Gewalt« des antikononialen Kampfes schlicht als »eine legitime Umkehr der Dinge« (Fanon 1966: 33) dar. Als Gegengewalt, die jede Versöhnung verweigert, wirke diese auf politischer Ebene wie ein Kitt, der die Einheit der »Eingeborenen« untereinander zu gewährleisten vermag. Zusätzlich habe diese jedoch auch auf individual- wie auf kollektivpsychischer Ebene wesentliche subjektivierende Effekte: Nach Fanons »pharmakologischer«¹¹⁷ Deutung übt die Gewalt »entgiftenden« und »rehabilitierenden« Einfluss auf ihre Träger aus, die sich mit ihrer Hilfe vom Trauma der gewaltsamen Unterdrückung lösen und dadurch an Selbstachtung gewinnen (vgl. Fanon 1966: 72). Dem einzelnen Kolonisierten ebenso wie der Gemeinschaft der Unterdrückten ermögliche sie eine vollkommene Veränderung des »Status« – aus einem der kolonialen Ideologie zufolge »absoluten Übel«, einem minderwertigen Objekt, welches allein aus der Relation zu seinem »Herren« definiert wird, wird ein »souveränes« Subjekt.¹¹⁸ Fanons Beschreibung des antikononialen Kampfes in seiner politisch-psychologischen Theorie der Revolution scheint in die Nähe von Walter Benjamins Gedanken der »göttlichen Gewalt« (jedenfalls in dessen extralegalen Lesart) zu gelangen, welcher sich revolutionäre Gerechtigkeit verdankt: die von »vulkanischer Wut« getragene Gegengewalt der vormals Unterdrückten schlägt in eben dem Maße auf die Unterdrücker zurück, in dem diese die Kolonisierten gewaltsam ausgenutzt und entwürdigt haben – und führt so zu einer blutigen Katharsis.¹¹⁹

Neben einer Analyse zentraler Mechanismen kolonialer Herrschaft sowie den skizzierten Überlegungen zu revolutionärer Gewalt setzt sich Fanon ebenso ausführlich wie kritisch auch mit dem Problem auseinander, wie der Übergang von einem Sta-

dium der »*tabula rasa* [...]«, die zu Beginn jede Dekolonisation kennzeichnet« (Fanon 1966: 27; Herv. i. O.) in eine neue, unabhängige Ordnung erfolgreich vollzogen werden kann. Zwar warnt er vor einem »Fetischismus der Organisation« (Fanon 1966: 84), der vor allem für die politischen Maßnahmen der sogenannten »Eliten« – zumeist Kollaborateure und Profiteure des Kolonialregimes – charakteristisch sei; gleichzeitig verweist er jedoch darauf, dass es nicht ausreiche, auf spontane Bindungs- und Gestaltungsdynamiken zu vertrauen, die allzu oft Gefahr liefen, sich in übersteigertem Nationalismus und ähnlichen »Mystifizierungen« zu äußern. Die Etablierung einer neuen politisch-sozialen Ordnung könne hingegen nur auf Basis einer nachhaltigen »Politisierung des Volkes« erfolgen, in deren Rahmen die Dimension des »Kampfes« um diejenige der »Erkenntnis« ergänzt werde (vgl. Fanon 1966: 114). Dazu bedürfe es keiner Demagogen, sondern »verantwortlicher Volksführer«, die die »ländlichen Massen« und das städtische »Lumpenproletariat« lenken.¹²⁰ Derartige Anleitung sei gerade insofern eminent wichtig, als auf den Zusammenbruch des kolonialen Herrschaftssystems das spontane Zustandekommen tragfähiger Strukturen ebenso wenig folgen könne wie die schablonenhafte Umsetzung eines emanzipatorischen Ideals oder einer revolutionären Vision. Erst mithilfe verantwortlicher »Führung« werde es einer Transformationsbewegung möglich, unbekanntes Gelände zu betreten und im Zuge revolutionärer Praxis eine tatsächlich »neue Realität aufzubauen und kennenzulernen« (ebd.); eine Realität, die weder in die Falle einer Reproduktion verdrängter Herrschaftsmechanismen und -techniken durch die »Eliten« und »Kader« noch in diejenige einer blinden Rückwendung auf idealisierte Ursprünge eines vorkolonialen Afrika geht, auf vermeintlich authentische »Mythen« und »Riten«.¹²¹ Revolutionäre Allmachtsfantasien bleiben Fanon dabei fremd: Er bewahrt einen pragmatischen Sinn dafür, dass ein

Neubeginn in Freiheit nicht allein vom Tun und Lassen der nun souveränen Staaten und ihrer Bürger abhängig ist, sondern nur gelingen kann, wenn die vormaligen Kolonialherren ihre Schuld anerkennen und zu begleichen versuchen.¹²²

Im Gegensatz dazu blendet Michel Foucault (1926-1984) vergleichbar praktische Aspekte in seinen Überlegungen zur Revolution im Iran 1978/79, die sich ebenfalls im postkolonialen Diskurs verorten lassen¹²³, weitgehend aus. Nach seinem Verständnis liegt es allein in den Händen des gegen das Regime des Schah rebellierenden Volkes, politisch-soziale Veränderungen ins Werk zu setzen, die sämtliche Domänen individuellen wie gemeinschaftlichen Lebens nach vollkommen neuen und anderen Gesetzmäßigkeiten ordnen. Für Foucault manifestiert sich in der breiten revolutionären Bewegung eine Reinform »absoluten kollektiven Willens« eines Volkes (vgl. Foucault 2005: 253). Seinen vor Ort angestellten Beobachtungen nach lässt dieser Wille sich nicht auf den Status eines bloßen Mythos politischen Denkens nach Art Rousseaus reduzieren, sondern wirkt in der Islamischen Revolution als realer transformativer Faktor.¹²⁴ In seinen Artikeln zu den Geschehnissen in Teheran, die er für den *Nouvel Observateur*, *Le Monde* und den *Corriere della Sera* verfasst, unterstreicht er insbesondere die eminente Wichtigkeit, welche die Religion im Zusammenhang mit dem Sturz des Schahs und der Machtübernahme durch den Ayatollah Khomeini besitzt: So interpretiert er deren Konfrontation als Zusammenstoß zwischen zwei radikal verschiedenen Urtypen oder Prinzipien politischer wie gesellschaftlicher Ordnung – zwischen dem »König«, repräsentiert durch bewaffnete Polizei- und Militäreinheiten, auf der einen sowie dem »Heiligen«, vertreten durch die Gesamtheit des Volkes, auf der anderen Seite (vgl. Foucault 2005: 204 ff. und 253 f.). Eben diese prinzipielle Frontstellung und das für diese konstitutive Eindringen des Religiösen in den profanen Bereich

des (Macht-)Politischen sind nach Foucault hauptursächlich für die »immense Bewegung von unten«, deren »explosive« Kraft das weltlich angelegte Herrschaftssystem Reza Pahlavis zum Einsturz bringt. Zum revolutionären Subjekt, das seine Welt von Grund auf verwandelt, werde das Volk nicht dadurch, dass die Interessen einzelner Klassen, Gruppen und Personen, die denjenigen des Schahs zuwiderlaufen, aufeinander addiert werden; vielmehr sei es einer »politischen Spiritualität« zu verdanken, dass das iranische Volk zu einer unvergleichbar handlungsmächtigen Einheit verfügt wird (vgl. Foucault 2005: 209). Indem die Politik in dieser Art spiritualisiert und theologisiert wird, gewinnt sie der Deutung Foucaults zufolge ein Moment der Transzendenz und des Überschusses, das dem alten Regime vollkommen fehlt; ein Moment, das dieses als schal erscheinen lässt und als geradezu unterpolitisch diskreditiert. In dieser kollektiv-kommunitären revolutionären Subjektivität werden zudem ökonomische und sonstige alltägliche Schwierigkeiten und Krisen überlagert von den »liturgischen« Erfahrungen des Einzelnen und der Gemeinschaft. Als Auslöser wie vor allem auch als Antriebskräfte der Revolution spielen derlei materielle Aspekte aus Sicht Foucaults eine allenfalls marginale Rolle: Was anstelle von Besitzverteilung und ähnlichen Elementen der »sozialen Frage« zähle, sei gerade das »utopische« oder »ideale« Anknüpfen der Revolutionäre an den Islam, der darin sowohl zum in der Vergangenheit liegenden, nicht-korruptierten Ursprungspunkt als auch zum in der Zukunft liegenden, »leuchtenden« Zielpunkt werde. In diesem Bezug enthüllt sich für Foucault die eigenwillige Zeitlichkeit der Revolution, die Vergangenes und Zukünftiges in eins fallen lässt: Aufgrund ihrer konstitutiven Prägung durch den Islam hebe die Iranische Revolution die Logik sukzessiver Progression aus den Angeln und entziehe sich in diesem Bruch mit der Chronologie allen teleologischen oder anderweitig kontinuierlich fixier-

ten geschichtsphilosophischen »Termini der Totalisierung« (Foucault 2007: 23). Foucault zufolge ist es damit das »Versprechen« des schiitischen Islam, welches die für die Verwirklichung radikalen Wandels erforderliche Dynamik in der revolutionären Bewegung zur Entfaltung kommen lässt und welche dieser absoluten Ausnahme- oder »Ereignis«-Charakter verleiht: Das effektvolle konzertierte Handeln der politisch-spirituell Bewegten, in dem sich »religiöses Ritual« und »Ausdruck öffentlicher Rechte« ununterscheidbar überlagern, verdankt sich der Tatsache, dass »die islamische Religion als revolutionäre Kraft gelebt« wird (vgl. Foucault 2005: 254f.). Weit davon entfernt, »das Opium des Volkes« (Karl Marx) zu sein, muss Religion nach Foucaults Interpretation der Geschehnisse als unverzichtbare »geistige« Energiequelle, ja letztlich als Möglichkeitsbedingung authentischer revolutionärer Transformation gelten.¹²⁵ In seinen Reflexionen zu den Vorgängen im Iran – auch diese scheinen zum Teil an Walter Benjamins revolutionären Messianismus anzuschließen und diesen am konkreten Fall auszubuchstabieren – legt er somit offen, in welchem Grad Praxis wie Theorie der Revolution durch ein Vokabular, eine narrative und eine gedankliche Struktur, bestimmt sind, die politisch-theologischen Charakter besitzt.

Obwohl Foucault diesen Zug der Revolution im Iran in den Mittelpunkt rückt, übersieht er nicht, dass diese ihre Kraft wesentlich aus einem weiteren Reservoir schöpft. So verweist er auf ein »doppeltes Register« des Wandels, aus dem dessen »Intensität« erst vollauf erklärbar wird: Jenseits des »Heiligen« verleihe auch ein Register des nicht nur Profanen, sondern des Niederen der Umwälzungsbewegung ihre Homogenität, Entschlossenheit und Furchtlosigkeit, fungierten doch nicht zuletzt auch antisemitische und fremdenfeindliche Überzeugungen, chauvinistische und nationalistische Einstellungen als Kitt bzw. Treib-

stoff (vgl. Foucault 2005: 259f.). Wie Foucault beobachtet, wird der revolutionäre Motor religiöser Spiritualität somit in eigentümlicher Weise ergänzt von einem roh-affektuellen, in der Tendenz gewalttätigen Antrieb der Intoleranz und des Hasses, der eine geradezu Schmittianische Kampfstellung zwischen »Wir« und »Die«, zwischen »Freund« und »Feind« nach sich zieht. So wertvoll dieser Hinweis auf die Ambivalenz der Triebkräfte aus revolutionstheoretischer Sicht auch ist, Foucault problematisiert dieses zweite Bewegungsmoment nicht weiter, sondern belässt es bei einer bloßen Identifizierung desselben. Die genaue Relation beider »Register« bleibt damit ungeklärt; die Frage also, inwiefern die dynamisierende Motivebene des Ressentiments diejenige der Ideale entweder in paradoxer Weise berührt, unterminiert, vielleicht sogar verrät – oder aber mit dieser in eigentümlicher Harmonie verwoben ist. Offenkundig ist hingegen, dass Foucaults von der eigenen Faszination gelenkter Fokus auf »politische Spiritualität« zu einem allzu leichtfertigen Hinweggehen über das Niedere, das Fragwürdige und Abstoßende von Revolutionen führt.¹²⁶ Auch läuft die einseitige Konzentration auf diese sowie auf die von ihr ermöglichten Momente des Ausnahmezustands bzw. der »Grenzerfahrung« Gefahr, die »nur« pragmatischen, koalitions- und machtstrategischen Aspekte – Foucault spricht abkürzend von »politischer Kalkulation« (vgl. Foucault 2005: 256) – radikalen Wandels abzuqualifizieren. Damit scheint schließlich eine Überbetonung der revolutionär erwirkten Öffnung oder Verflüssigung zu korrespondieren, die auf Kosten der Schließung oder Verfestigung geht, d.h. des Übergangs in einen postrevolutionären politischen und gesellschaftlichen Normalzustand.¹²⁷ Indem er das eigentlich Revolutionäre in dieser Art von der »Totalität der Prozesse ökonomischer und politischer Transformation« abgrenzt und auf die »Spezifität des revolutionären Ereignisses« – als eines punktuellen, »spiritu-

ell« aufgeladenen Ausbrechens aus dem Ablauf der Geschichte – verkürzt (vgl. Foucault 2005: 252), nimmt er sowohl auf der revolutionstheoretischen Achse der zeitlichen Erstreckung als auch auf derjenigen der Antriebskräfte die präzise Gegenposition zu Marx ein.

Die Einwürfe Foucaults, Sartres oder Marcuses, die sich auf die Möglichkeit von Revolutionen der dem westlichen Kulturkreis Nicht-Zugehörigen und der weltpolitisch Marginalisierten richten, sehen sich mit der skeptischen Frage konfrontiert, ob sie politische Bewegungen in Afrika, Asien und anderswo nicht vor allem als Projektionsfläche für Sehnsüchte nach Fülle und Wunschvorstellungen von Authentizität verwenden, die in der »entzauberten« westlichen Hochmoderne nicht länger befriedigt werden. Dieser Kritik zufolge sind Länder wie der Iran oder Algerien für die okzidentalen Theoretiker vornehmlich als Stilisierungen eines »mythical Other Place« (Žižek 2008a: 108) von Interesse; was sich dort im Politischen und Gesellschaftlichen faktisch abspiele, bleibe für sie dagegen zweitrangig. So bedenkenwert derlei Einwände gegen die genannten und weitere revolutionstheoretische Interventionen aus postkolonialer Perspektive zweifellos sind, die sich mithin von idealisierten Vorstellungen des »Traditionellen« und »Echten« verführen lassen: Dass der »Enthusiasmus«, den Foucault – wie bereits Kant und Hegel – als Wesensmerkmal revolutionärer Vorgänge beschreibt (vgl. Foucault 2005: 260), auch auswärtige Beobachter erfasst, ist der Tatsache geschuldet, dass Transzendenz im Politisch-Sozialen, dass Fortschritt auch »nach Auschwitz« noch möglich scheint. Während im Westen, d.h. unter »biopolitischen« bzw. »gouvernementalen« Vorzeichen, allenfalls eine Haltung der »Kritik« – aufgefasst als »die Kunst nicht dermaßen regiert zu werden« (Foucault 1992: 12) und damit letztlich als bloße Schadensbegrenzung – einzunehmen ist, legen gerade die antiimperialistischen Kämp-

fe Zeugnis davon ab, dass eine progressiv-revolutionäre politische Praxis nicht nur nach wie vor möglich ist, sondern überdies auch Erfolg haben kann. Indem der algerische Befreiungskampf oder das Aufbegehren des iranischen Volkes gegen den Schah konkret aufweisen, dass fundamentaler politisch-gesellschaftlicher Wandel auch im 20. Jahrhundert nicht obsolet geworden ist, verleihen sie dem Nachdenken über Revolution innerhalb und außerhalb der westlichen Welt entscheidende erneuernde Anstöße.

Dabei sehen weder Benjamin und Marcuse noch Fanon und Foucault den progressiven Charakter der Revolution durch ihre innere Nähe zur Gewalt, welche, wie oben skizziert, ihren Ruf schwer beeinträchtigt und so zu ihrer Krise beigetragen hat, grundsätzlich gefährdet. Wenngleich auch mit ganz unterschiedlichen Argumentationsmustern, plädieren sie alle für einen Einschluss des »Grenzphänomens« der Gewalt, das nach Hannah Arendt die Trennlinie zwischen dem Politischen und dem Anti-Politischen markiert (vgl. Arendt 2011: 19 f.). Freilich erkennen sie ausnahmslos den erheblichen Rechtfertigungsbedarf revolutionärer Gewalt an und versuchen diesem auf unterschiedliche Weise zu entsprechen – entweder indem sie auf »göttliche« Manifestationsformen der Gewalt verweisen oder indem sie diese qua historisches »Kalkül« als zulässig legitimieren.

Exkurs III: Hannah Arendts Nachbetrachtungen zu revolutionärer Freiheit und »sozialer Frage«

Wenngleich ihr kein eigenständiges Kapitel gewidmet ist, so ist Hannah Arendt im Hintergrund dieser Studie doch als Metatheoretikerin der Revolution präsent, die einen breit auf Diskurse zur Revolution anwendbaren Analyserahmen entwickelt, indem sie historische Untersuchungen, z.B. zum Zusammenhang zwischen Krieg und Revolution, mit systematischen Überlegungen zu Kriterien verknüpft, dank derer Revolution gegen andere Modi politischer Bewegung abgegrenzt werden kann. Aristoteles' (und Kants) Unterscheidung zwischen »politischer« (bzw. »republikanischer«) und »despotischer« Ordnung aufgreifend und diese auf Probleme umwälzender Unordnung beziehend, sucht sie dabei zudem, die politisch-moralische Qualität verschiedener praktischer Ausprägungen und theoretischer Modelle revolutionären Wandels zu bestimmen.¹²⁸ Während bisher zu vermuten stand, dass Arendt ihre Gedanken zum Thema in *Über die Revolution* (1963) ebenso umfassend wie abschließend zusammengeführt hat, zeigt die erstmalige Veröffentlichung des bisher unbekanntes, nur wenige Jahre später verfassten Manuskripts *Die Freiheit, frei zu sein*, dass sie zuvor getroffene Einschätzungen erneut kritisch in Betracht zieht und in Teilen revidiert.¹²⁹

Zwar findet sich eine Reihe von Kernelementen ihres Verständnisses von Revolution in diesen Nachbetrachtungen bestätigt; so beharrt sie z.B. darauf, dass Revolution erst im Zuge der Umbrüche in Amerika und Frankreich zu Ende des 18. Jahr-

hunderts ihren spezifisch modernen Sinn als Schlüsselphänomen und -begriff im Politischen gewinnt. Gleichzeitig kommt es jedoch zu bemerkenswerten inhaltlichen Modifikationen, die vor allem Arendts Gedanken zu revolutionärer Freiheit und Subjektivität betreffen. Nicht länger gilt ihr allein das Abheben auf die Freiheit zum gründend-teilnehmenden Neubeginn als Merkmal genuin »politischer« revolutionärer Praxis und Theorie; stattdessen betont sie nun die innere Verbindung, die zwischen derart positiver Freiheit und negativer Freiheit, d.h. Befreiung von Unterdrückung, Elend und Mangel besteht. Ihre frühere Position korrigierend, Befreiung im Zeichen der »sozialen Frage« sei vor- oder unterpolitischen Charakters, erkennt sie diese ausdrücklich als Voraussetzung für die Freiheit zu politischer Teilhabe und Gestaltung an, welche, wie sie einräumt, historisch stets das Privileg einer Minderheit gewesen sei. An die Stelle der zuvor von Arendt vertretenen Trennung zwischen eigentlicher und verfehlter revolutionärer Freiheit tritt damit die Integration positiver und negativer Freiheitsmomente im Rahmen einer Phasentheorie der Revolution: Demnach ist zuerst die »Freiheit, frei zu sein«, d.h. die Freiheit von materieller Not zu erstreiten, um auf dieser Grundlage in einem zweiten Schritt gestalterisch und »weltbildend« an öffentlichen Angelegenheiten mitwirken zu können. Dadurch dass die Überwindung von sozio-ökonomischen Ungleichheiten, von Armut, Ausbeutung und Arbeitslosigkeit zum ersten Mal als wesentliches und legitimes Anliegen revolutionärer Bestrebungen in Arendts Blickfeld gerät, verändert sich auch ihr Verständnis von deren Träger, welches nun verstärkt unter Vorzeichen der Gleichheit steht: Ihre früheren Überlegungen zur Sonderrolle ausgezeichneter »Männer der Revolution« relativierend und die Voraussetzungen von deren privilegierter politisch-gesellschaftlicher Stellung (in Amerika z.B. die Institution der Sklaverei)

problematisierend, begreift sie nun das »Volk insgesamt« als revolutionäres Subjekt. In Folge dieser inhaltlichen Verschiebungen – Verschiebungen die maßgeblich darauf beruhen, dass Arendt die scharfe Trennlinie verwirft, die sie in *Über die Revolution* und zahlreichen weiteren Arbeiten zwischen den Bereichen des Sozialen und des Politischen gezogen hat – verändert sich auch ihr Urteil zu revolutionären Prozessen und Theorien. So kommt es zu einer Aufwertung der Französischen gegenüber der Amerikanischen Revolution. Die erheblich größere Wirkungsmacht der ersteren, deren allgemeine Anerkennung als historischer Wendepunkt sei der Tatsache geschuldet, dass sie den Entrechteten und Ausgeschlossenen, den *dammés de la terre* »Würde« verliehen habe, indem sie sie aus der »Dunkelheit« und »Unsichtbarkeit« befreit und damit erstmals in den Status politischer Subjekte erhoben habe. Im Gegensatz dazu sei deren Existenz in Amerika schlicht übersehen worden. Wie in *Die Freiheit, frei zu sein* deutlich wird, wirken sich Arendts Reflexionen zur Überwindung der Armut als Voraussetzung dafür, dem »Sinn von Revolution« – und das bedeutet für sie: der Entfaltung menschlicher Anlagen zur Freiheit – gerecht zu werden, auch in Form einer gesteigerten Wertschätzung für Denkansätze aus, in deren Mittelpunkt, wie bei Saint-Just, Karl Marx oder Rosa Luxemburg, die »soziale Frage« steht.

6. Das Erbe der Revolution

Dass die antiimperialistischen, antikolonialen Freiheitskämpfe in einigen westlichen Ländern nicht nur zu einer Erneuerung der revolutionären Theorie beitragen, sondern dort auch die Fantasien einer revolutionären Praxis beleben, zeigen seit Anfang der 1960er Jahre die Studenten- und Bürgerrechtsbewegungen. Dabei befördern die Anschauung des Widerstands, sei es in Algerien oder in Vietnam, sowie der Gedanke der Solidarität mit den Aufständischen die Bereitschaft, unterdrückerische, illiberale und inegalitäre Effekte westlicher Außen- und Sicherheits-, Wirtschafts- und Handelspolitik öffentlich infrage zu stellen. Im Zuge dessen wächst jedoch auch das Bewusstsein für oppressive Strukturen und Mechanismen innerhalb der eigenen Staaten. Den vielfältigen transformativen Erfolgen dieser Protestbewegungen auf gesellschaftlicher Ebene – zu denken ist an die Neubestimmung der Rolle der Frau oder an die Festschreibung uneingeschränkter Bürgerrechte für Afroamerikaner – zum Trotz erreichen sie es nicht, eine nachhaltige Erschütterung, gar einen Zusammenbruch des bestehenden Systems herbeizuführen. Genau dies gelingt in den 1980er Jahren hingegen widerständig-revolutionären Kräften in Staaten des sowjetisch geführten Ostblocks. So hat z.B. in Polen die Gewerkschaftsbewegung *Solidarnosc* maßgeblichen Anteil am tiefgreifenden politischen Umbruch. Dass weder die Ansätze noch die zumeist gewaltlos errungenen Siege dieser Kräfte in der Revolutionstheorie ein nennenswertes Echo finden¹³⁰, scheint nicht zuletzt der eingangs beschriebenen Zeitdeutung

des »Endes der Geschichte« geschuldet zu sein, die sich unmittelbar nach dem Fall des »Eisernen Vorhangs« ausbreitet und dessen Vorgeschichte weitgehend überschreibt.

Diese statische Deutung der Gegenwart muss freilich spätestens in dem Maße brüchig werden, in dem sich – in der Ukraine und in Georgien, im Libanon und im Iran, zuletzt im Arabischen Frühling oder durch die *Occupy*-Bewegung – die Hinweise darauf verdichten, dass radikale politische und soziale Neuanfänge wieder vermehrt gesucht und, jedenfalls gelegentlich und in Teilen, auch gefunden werden. Exemplarisch soll im folgenden Abschnitt an den Arbeiten Étienne Balibars, Slavoj Žižeks und David Graebers erörtert werden, welche Formen die Revolutionstheorie unter diesen zeitgeschichtlichen Bedingungen einerseits sowie im langen Schatten ihrer mehr als zweihundertjährigen Historie andererseits annimmt. Wie schon bei der Darstellung der Theorien Lenins bis Foucaults kann es dabei nicht darum gehen, die Überlegungen dieser Autoren auf sämtliche Elemente zu beziehen, die das begriffliche Gebäude »Revolution« tragen; stattdessen werden lediglich diejenigen Momente der Denkansätze Balibars, Žižeks und Graebers berücksichtigt, die zu Erhellungen und Spezifizierungen des Rahmenwerkes führen, welches durch die »Männer der Revolution«, durch Kant und Hegel, durch Marx und Engels und schließlich durch die anarchistischen Revolutionsdenker in seinen Grundzügen aufgestellt worden ist.

»Demokratische Revolution« heute: Étienne Balibar

Étienne Balibars (*1942) Erwägungen zu gegenwärtigen Möglichkeiten und Formen umwälzender Politik sind stark durch die Epoche der praktisch-theoretischen Entdeckung der Revolution

im späten 18. Jahrhundert wie durch die Marx'sche Theorie geprägt. Die Französische Revolution gilt ihm als Ursprungsort einer konfrontativen Reibung von Aufstand und Verfassung – von »Insurrektion« und »Destruction« auf der einen, »Konstitution« und »Rekonstruktion« auf der anderen Seite –, die demokratische Politik seither bestimmt (vgl. Balibar 2012: 25, 101). Im *citoyen*, im Bürger als dem zentralen politischen Subjekt der westlichen Moderne, so Balibar, verdichte sich diese grundsätzliche Dialektik von politischer Dynamik und Statik, von »konstituierender« und »konstituierter« Gewalt. Als politisches Subjekt und Teil des souveränen Volkes einerseits sowie als politisches Objekt und Untertan andererseits sei der Bürger zugleich selbstbestimmte Quelle von Veränderung wie staatsbestimmter Baustein von Ordnung. Dieser Doppelcharakter des Bürgers führe dazu, dass demokratische Politik sich im Spannungsfeld von Aufweichung und Verhärtung bewege, was ihr den Charakter eines unabgeschlossenen, ja unabschließbaren Projekts verleihe. So sei der Demokratie, eben qua »aufständischer« Bürger, ein Moment der Unruhe eingeschrieben. Alle je erreichten Ruhepunkte – in Form von wohlgeordneten politischen Systemen und kodifizierten Begriffen von Staatsbürgerschaft – ließen sich folglich angemessen nur als ergänzungs- und revisionsbedürftige Provisorien verstehen. Demnach bildet für Balibar das kontinuierliche Aushandeln von Konzepten der Staatsbürgerschaft, d.h. von Grenzen politischer Inklusion und Exklusion, den Gegenstand und das Bewegungsprinzip von Demokratien: Die »Gleichfreiheit«¹³¹, zentrale Entdeckung und Leitmotiv der für ihn paradigmatischen Französischen Revolution, entfalte ihre Sprengkraft immer wieder aufs Neue, indem sie innerhalb jeder staatlichen Ordnung ein Element des »Gegen-Staatlichen«, innerhalb jeder politischen Gemeinschaft ein Element der »Gegen-Gemeinschaft« wachhalte (vgl. 31 f.). So ist es die ursprünglich revolutionäre »Proposi-

tion der Gleichfreiheit«, die zum einen »insurrektive« Destabilisierungen demokratischer Ordnung motiviert, zum anderen »konstitutionelle« (Re-)Stabilisierungen orientiert: Erstere weisen in kritischer, transformativer Absicht auf die paradoxe »Dialektik von *Befähigungen* und *Ausschließungen*« (189; Herv. i. O.), von unbedingter Einforderbarkeit und doch nur bedingter Gewährung von Menschen- und Bürgerrechten hin; Letztere zielen auf eine erneuerte, erweiterte politisch-juridische Verankerung dessen, was Balibar mit Hannah Arendt als »Recht auf Rechte« anspricht. Diese Überlegungen Balibars zum Revolutionären laufen somit auf dessen Eingemeindung in eine demokratische Praxis hinaus, die zukunfts offen und konfliktuell begriffen wird – konfliktuell im Sinne unabstellbarer dialektischer Spannungen zwischen Aufstand und Verfassung, zwischen Revolution und Staat. Aus Balibars Warte ist Revolution demnach gleichbedeutend mit einer ständig fortgesetzten »Demokratisierung der Demokratie«, die es erlaubt, den Kreis der *citoyens* qua Einbeziehung von »Anteilslosen« und »Minoritäten« auszudehnen. Unter demokratischen Bedingungen ist die Revolution demnach weder als »ereignishafter« Einbruch zu erwarten, noch als radikale Antithese zum Gegebenen zu »wollen«, zu »planen« und zu »machen« – dank der aufständischen Züge des einzelnen Bürgers wie des Volkes insgesamt ist sie vielmehr immer schon da: Revolution ist die maßgebliche freiheitlich-gleichheitliche Kraft *innerhalb* des bestehenden staatlichen, politisch-legalen Systems.

Balibar konkretisiert seine Gedanken zu den Exklusionseffekten von »Konstitution« und zu deren Überwindung (oder zumindest Verringerung) mit Blick auf heutige Herausforderungen. Hauptaufgabe des demokratisch-revolutionären Projekts sei es, denjenigen volle Partizipation, uneingeschränkter Zugang zu Grundrechten und damit aktive Staatsbürgerschaft ohne Vorbehalt zu ermöglichen, die bisher den Status von »Pseudo-Mitglie-

dern« bzw. Nicht-Mitgliedern besitzen. Dazu rechnet Balibar zum einen Staatenlose, *Sans Papiers* oder Flüchtlinge, zum anderen Individuen, die auf Grundlage »anthropologischer Unterschiede«¹³² an den Rand gedrängt und ausgeschlossen werden. In diesen Fällen müsse es das Ziel sein, in der Schrittfolge von Aufstand und Verfassung die »Einbeziehung von Unterschieden und Besonderheiten bei der Bildung des Universellen selbst« (223) zu realisieren, d.h. umfassende, einschließende, »gleichfreie« Formen von »Mit-Bürgerschaft«, welche nicht auf Homogenisierung, auf Nivellierung von Differenzen zulaufen. Die Verwirklichung dieser Vision obliegt dabei nach Balibars Ansicht dem aktiven Bürger, der als Subjekt der Demokratie automatisch auch Subjekt der Revolution ist: Seine Aufgabe ist es, die unvermeidlichen »Normalisierungsforderungen« der politischen Ordnung, in welcher er lebt, kritisch auf ihre marginalisierenden und exkludierenden Implikationen zu überprüfen. Wohlverstanden erweise sich der Bürger damit immer auch als »Dissident« oder »Rebell«. Demokratische Staatsbürgerschaft äußere sich in verschiedenen Varianten »zivilen Widerstands« und »Ungehorsams«; sie erlaube es, den »verlorenen Schatz des Anarchismus« zu heben, d.h. innerhalb des staatlichen Machtgefüges eine »Nicht-Macht« zu bewahren bzw. eine »sich verweigernde Gegenmacht« wirken zu lassen (vgl. 243). Dem »gegen-mächtigen« bürgerlichen Auf- und Widerstand ist es nicht darum zu tun, unmittelbar eigene Interessen zu befriedigen oder eigene Rechte einzufordern bzw. auszuweiten. Seine Autonomie bietet der Bürger vielmehr auf im Dienste einer »kommenden Gemeinschaft, die es zu erfinden und durchzusetzen gilt« (249). Gerade in der Ausübung seiner Autonomie bringt sich also »etwas Transindividuelles« zur Geltung.¹³³ Denn sobald die Bürger – als die Zugehörigen einer politischen Gemeinschaft bzw. eines politisch-rechtlichen Systems – in dieser Weise für Unzugehörige (wie Flüchtlinge) oder limitiert Zu-

gehörige (wie Arbeitsmigranten), d.h. für deren Einschluss in eben diese Gemeinschaft bzw. dieses System eintreten, werde Revolution ihrem Gegenstand nach primär zu einer »Sache der Anderen« (251): Ungerechtigkeiten gegen »Anderen«, so die Botschaft der revolutionären *citoyens*, können nicht länger im Namen der gegenwärtigen politischen Konfiguration erfolgen; der Staat kann sich in seinem Handeln nicht länger hinter der gegebenen Gemeinschaft verstecken, die nunmehr ihre Zustimmung in widerständig-aufständischen Akten explizit verweigert und so zum Wandel in Richtung einer neuen, offeneren »Konstitution« aufruft. Hinsichtlich der Frage, welche Gestalt genau die angestrebte Neukonfiguration von Institutionen und Gemeinschaft anzunehmen hat, kann es nach Balibar keine präzisere Antwort geben als diejenige der reduzierten »Anteillosigkeit« und der erhöhten »gleichfreien« Inklusivität. Gewiss ist seinen Ausführungen zufolge lediglich, dass es sich bei dem demokratisch-revolutionären Projekt, zeitgemäße Konzepte von Staatsbürgerschaft zu »erfinden«, um »eine immer wieder neu zu unternehmende Anstrengung« (242) handelt. Sämtlichen Vorstellungen von Vollendung ist demnach durch das revolutionäre Subjekt des Bürgers von vornherein eine bewusste Absage zu erteilen, das dem jeweils Erreichten skeptisch begegnet und das die Suche nach verbesserten Möglichkeiten »kommender« Gemeinschaftlichkeit auch nach erzielten Erfolgen nicht einstellt.

Indem Balibar das Gespann aus Freiheit und Gleichheit in dieser Weise zum transformativen Grundsatzprogramm bestimmt und so gewissermaßen eine modernisierte, demokratisierte »Permanenzklärung« der Revolution abgibt, tritt er das Erbe sowohl der französischen als auch der marxistischen Tradition an. In seiner geschichtlichen Darstellung der originär revolutionären Formel der »Gleichfreiheit« sowie seinem Plädoyer für eine von dieser geprägte politische Gegenwart und Zukunft legt er dar, dass

für ihn eine gleichsam natürliche innere Relation zwischen Revolution und Demokratie besteht. Anders als Marx, Bakunin oder Luxemburg, die die demokratischen Institutionen ebenso wie die diese bestimmende Mentalität für ungeeignet halten, radikalen Wandel zu ermöglichen, erachtet Balibar die Demokratie als prädestiniert, eine Politik der verstetigten, zu keinem absoluten Endpunkt gelangenden Umwälzung umzusetzen. Wie andere Theorien, die Revolution nicht als punktuellen, blitzartigen Umbruch, sondern als ausgedehnten Prozess verstehen, gerät dabei freilich auch Balibars Ansatz in die Nähe reformistischer Modelle.¹⁴ Auch auf Rebellion hin scheint sein Begriff von Revolution zu verlaufen, überführt er deren Gehalt doch fast vollständig in »Widerstand«, »Aufstand« und »Ungehorsam«. Wenn gleich auch die Frage offenbleibt, ob diese unscharfen Unterscheidungen der Sache geschuldet bzw. erforderlich sind, um einschneidende Transformation zeitgemäß zu konzipieren, oder ob diese auf eine Unterbestimmung von Revolution hinauslaufen: Balibar weist ihr als einem permanent aufständischen Moment produktiver Unruhe auch unter aktuellen Verhältnissen demokratischer Praxis eine Hauptrolle auf der Bühne gegenwartsmächtiger, fortschrittsfähiger Politik zu.

»Kommunistische Revolution« heute: Slavoj Žižek

Eine vergleichbare politische »Ethik der Immanenz« (Balibar 2012: 204), die Revolution und demokratischen Staat dialektisch verknüpft, hält hingegen Slavoj Žižek (*1949) nicht nur für unzureichend, sondern für ein Merkmal der herrschenden Situation allgemeiner »Blockade«. Dass der Rahmen der Demokratie trotz der verbreiteten Einsicht in die fundamentale Krise des westlichen Politik- und Gesellschaftsmodells kaum infrage gestellt wird, zeigt

nach seinem Verständnis an, welche Ausmaße die Wandlungs- und Bewegungsunfähigkeit im »nach-politischen« spätkapitalistischen Zeitalter angenommen hat. Gegen eine sich postideologisch gebende »bourgeoise« Ideologie, die revolutionäre Veränderung im Politischen, Ökonomischen und Sozialen – ganz im Gegensatz zum Bereich des Wissenschaftlich-Technischen – für rundheraus »unmöglich« erklärt, gelte es, eben in der »demokratischen Illusion«, d.h. im Glauben an die Behebbarkeit aller Probleme mithilfe der gegebenen Instrumente, den »Feind« zu erkennen (vgl. Žižek 2010: 133 ff.; Žižek 2012: 87 ff.). In seinen Überlegungen zur Revolution, die sich auf Hegel und Marx ebenso berufen wie auf Lenin und Benjamin, begibt sich Žižek folglich auf die Suche nach Auswegen aus einer historischen »Sackgasse« absoluter Immanenz, in der bereits der Ruf nach transzendenter kollektivem Handeln absonderlich klingt; nach Auswegen, die zwar die progressiven Potenziale demokratischer Prinzipien und Institutionen nicht rundheraus abstreiten, sich jedoch deren »Fetischisierung« verweigern, die Žižeks Urteil zufolge im Angesicht gegenwärtiger politischer und sozialer, ökonomischer und ökologischer Krisen vollkommen verfehlt ist (vgl. Žižek 2010: 129).

Rahmensprengende Wirkung schreibt Žižek dabei insbesondere der Gewalt zu, die in seinen Arbeiten in zwei Varianten – einer passiven und einer aktiven – auftritt, deren Relation zueinander freilich weitgehend ungeklärt bleibt. In der ersten, passiven Spielart zielt Žižeks Begriff von revolutionärer Gewalt hauptsächlich auf das Durchbrechen eines liberal-demokratisch und marktwirtschaftlich gehaltenen »Diskurses des Herren« ab (vgl. Žižek 2008b: 62).¹³⁵ Die das aktuelle Herrschaftsgefüge einfassenden »sprachlichen Mauern« ließen sich, so Žižek, nicht – jedenfalls nicht zeitnah – dadurch einreißen, dass eine neue Sprache entwickelt werde, welche die gegenwärtige Unfreiheit sowie

die »ewigen Wahrheiten« angemessen auszusprechen vermöchte, die in der Erfahrung von »Leid« und »Mut« gründen (vgl. Žižek 2010: 133). Stattdessen schlägt er eine »Bartleby'sche Politik« des Entzugs vor, die sich auf sprachlicher Ebene als radikale Diskursverweigerung manifestiert (vgl. Žižek 2008b: 214); als ein Schweigen, das subversiv abbildet, wie wenig die Stimme der »Masse« unter gegenwärtigen Bedingungen zählt. In einer derartig negativen Geste, die zumindest anfänglich keinerlei Inhalt in Form von Forderungen oder einer Agenda aufweise, komme es zu einem sichtbaren Ausdruck des verbreiteten Unbehagens am bestehenden System – und eben dadurch zu einer produktiven Störung in seinen Abläufen. Die typische »hegemoniale« Taktik des »political clinching« (Žižek 2012: 83) – d.h. der »tödlichen Umarmung«, die Einspruch zwar zuerst zulässt, diesen jedoch innerhalb kürzester Zeit auf die eigene diskursive Logik verpflichtet und damit absorbiert – müsse auf diese Weise ins Leere laufen.¹³⁶ Das Schweigen ist für Žižek jedoch nicht die einzige Art und Weise, in der sich »Nicht-Handeln« als Form passiver Gewaltausübung zu manifestieren vermag.¹³⁷ Aus einer Haltung des »I would prefer not to« – dies ist das Leitmotiv des Schreibers Bartleby in Herman Melvilles Erzählung aus dem Jahr 1853 – lasse sich zumindest ein erster transformativer Schritt setzen, schaffe diese Haltung doch ein »Vakuum«, das gegenüber der dominierenden Ideologie undurchlässig sei und das, in einem zweiten transformativen Schritt, mit positivem Gehalt gefüllt werden könne (vgl. 82). »Sometimes doing nothing is the most violent thing to do« (Žižek 2008b: 217) – als Modi der Gewalt sind es somit vollkommener Entzug und radikale Diskurs- bzw. Partizipationsverweigerung¹³⁸, die dem revolutionären »Griff des Menschengeschlechts nach der Notbremse« (Walter Benjamin) entsprechen und die diesem Aussicht auf Erfolg verleihen. Daneben ist Žižeks Nachdenken über revolutionäre Gewalt jedoch

auch von einer bestimmten (und wie gesehen keineswegs alternativen) Lesart des Benjamin'schen Begriffs der »göttlichen Gewalt« geprägt, auf deren Basis er eine Konzeption aktiver Gewalt entwickelt. Dabei prangert er den liberal-demokratischen Ausschluss von Gewalt aus dem Politischen als »eine ideologische Operation par excellence« an, die darauf abziele, die Unbeweglichkeit des Bestehenden zu zementieren (vgl. 206). Dagegen seien es Akte »revolutionärer Gewalt«, d.h. Eruptionen »göttlicher Gewalt«, die es erlaubten, die Parameter der herrschenden politischen, sozialen und wirtschaftlichen Strukturbedingungen zu verstellen. Auch hier geht es Žižek um ein Moment des Disruptiven – in der Terminologie Benjamins: des »Chocks« –, das die rasende Eigendynamik des demokratisch-kapitalistischen Systems temporär stillstellt. Zu rechtfertigen sind derlei Gewaltausbrüche für ihn mithilfe einer Logik, die derjenigen des Jüngsten Gerichts zu entsprechen scheint: Die angehäufte Schuld einer unterdrückerischen Ordnung werde darin in einer Weise schlagartig beglichen, die »revolutionäre Gewalt« und »revolutionäre Gerechtigkeit« in eins fallen lasse (vgl. 179 ff.). Dass solche Gewalt als Gegengewalt grundsätzlich legitim ist, steht für ihn demnach fest – auszumachen bleibt lediglich, ob ihr Einsatz gegen den »Feind« unter strategischen Gesichtspunkten auch tatsächlich notwendig ist (vgl. Žižek 2010: 130). Unter Verweis auf historische Erfahrungen deutet Žižek allerdings auch Gefahren an, die mit der Vorstellung einer derartigen Gegengewalt, die alle Rechnungen begleicht, verbunden sind: Die Tatsache, dass auch derlei »Explosionen der Wut« keine ultimative Satisfaktion zu verschaffen vermögen, habe in den Revolutionen in Frankreich wie in Russland das Verlangen nach einer zweiten, restlose Erfüllung ermöglichenden Phase der Revolution geweckt – und somit dazu beigetragen, dass die Revolution sich gegen sich selbst, gegen zahlreiche ihrer ursprünglichen Träger gewendet habe

(vgl. Žižek 2008b: 187). Zwar zeigt Žižek damit an, dass Bedarf besteht, der »revolutionären Gewalt« Grenzen zu setzen, wie genau Hegungsmechanismen oder Stoppinstanzen aussehen könnten, spezifiziert er jedoch nicht.

Die Vorschläge, die Žižek hinsichtlich einer Füllung des gewaltsam geschaffenen »Vakuums« mit neuen Gehalten unterbreitet, orientieren sich an Marx' zentraler Erkenntnis, dass substantielle Freiheit nicht primär in der politischen Sphäre, sondern im »apolitischen Netzwerk sozialer Beziehungen« zu finden ist, welches den Markt ebenso umspannt wie die Familie (vgl. Žižek 2010: 128). Auch wenn seine programmatischen Ausführungen zu einer nachrevolutionären Ordnung zumeist knapp ausfallen, wird doch deutlich, aus welchen Quellen sich Žižeks Zielvorstellung eines »kommenden« Kommunismus bzw. einer »neu erfundenen« Demokratie speist (vgl. Žižek 2012: 87, 134): »unerbittlich« egalitäre Gerechtigkeit auf inner- wie zwischenstaatlicher Ebene; deren »rücksichtslose« Durchsetzung, wenn nötig mithilfe von Terrormaßnahmen; und schließlich »Vertrauen« in die Einsichtsfähigkeit der Mehrheit der Menschen in den Tatbestand, dass die Dauerkrise mit den gegenwärtig zur Verfügung stehenden demokratischen Mitteln nicht zu meistern sei (vgl. Žižek 2010: 136). In eigenwilliger Weise finden sich hier nicht nur klassische und neo-marxistische Elemente kombiniert¹³⁹; vielmehr knüpft Žižek ausdrücklich auch an das »Jakobinische Erbe« an, wenn er revolutionären Terror damit zu legitimieren sucht, dass dieser im Nachgang einer Umwälzung wesentlich dazu beitrage, einer anfangs nur von einer Minderheit erfassten »ewigen Wahrheit« Gehör zu verschaffen (vgl. 131). Auch Elemente der Revolutionstheorie Lenins spielen verschiedentlich in Žižeks Ausführungen hinein: Insbesondere den Gedanken, dass die Revolution sich allein aus und durch sich selbst rechtfertige, dagegen z.B. der nachträglichen Ratifizierung qua Volksabstimmung nicht be-

dürfe, zählt er unter die aktuell besonders relevanten »Lenin'schen Lektionen«. Die Revolution besitzt für ihn in fundamentaler Weise riskanten Charakter, bewegt sie sich in ihrem Vollzug doch ohne jedes Sicherungsnetz in Form von unerschütterlichen Gewissheiten und Prinzipien – darunter fallen für Žižek das Konzept der »geschichtlichen Notwendigkeit« ebenso wie dasjenige der »demokratischen Legitimität« – stets entlang eines »Abgrunds« (vgl. ebd.). Sie entwickle sich nach der wenig verlässlichen Maßgabe von Versuch und Irrtum in Richtung des gesuchten Neuen. Zwar zeige Lenin einige Möglichkeiten auf, Fehler zu minimieren¹⁴⁰; auch gebe es einen »Kommunismus *absconditus*«, also »Zeichen aus der Zukunft«¹⁴¹, welche der revolutionären Bewegung Richtung verliehen (vgl. Žižek 2012: 127 ff.). Letztlich, so Žižek, handle es sich bei einer Revolution aber immer um eine existenzielle Wette im Sinne Pascals, d.h. um ein Setzen auf die Möglichkeit des Neuen, das nur aus einer »engagierten subjektiven Position« heraus erfolgen könne, dabei jedoch keinerlei Gewinngarantie biete (vgl. 129 f.).

»Anarchistische Revolution« heute: David Graeber

Der Anthropologe David Graeber (*1961) schließt in seinen Gegenwartsanalysen wie Zukunftsentwürfen an die anarchistische Linie des Nachdenkens über radikalen politisch-gesellschaftlichen Wandel an. Seinem Verständnis nach nimmt diese Linie ihren Ausgang nicht allein bei Proudhon, Bakunin und Kropotkin; vielmehr kommt leitenden Ideen und Prinzipien des Anarchismus, so z.B. der konsensbasierten Selbstregierung, auch im Umfeld der Amerikanischen Revolution schon zentrale Bedeutung zu.¹⁴² Als Erbe des Anarchismus sieht Graeber die aktuelle Situation durch ein dramatisches Legitimitätsdefizit der »impe-

rialen« Institutionen bestimmt, die im Politischen, Ökonomischen und Sozialen auf nationaler wie auf globaler Ebene maßgebend sind. Hingegen fänden die einzig legitimen Ordnungsprinzipien kollektiver Existenz – »Autonomie, freiwillige Vereinigungen, Selbstorganisation, gegenseitige Hilfe, direkte Demokratie« (Graeber 2008: 26) – unter herrschenden Bedingungen allenfalls in Ausnahmefällen Berücksichtigung, blieben jedoch letztlich ohne Breitenwirkung.¹⁴³ Eben diese anarchistischen Grundprinzipien zum Tragen zu bringen hieße zwar nicht zwangsläufig, den selbstreferenziellen Immanentismus einer kapitalistischen, eindimensional dem Kosten-Nutzen-Prinzip gehorchenden Logik komplett zu überwinden, die sämtlichen Bereichen menschlichen Lebens die ihr entsprechenden Machtstrukturen und »Denkzwänge« auferlegt (vgl. Graeber 2012a: 336); es erlaube aber die Schaffung von »autonomen Räumen« oder »Blasen«, in welchen sich zumindest im lokalen Rahmen alternative Formen der Koexistenz und Interaktion, der Politik und des Wirtschaftens praktizieren ließen (vgl. Graeber 2008: 17 ff.). Damit werde nicht nur der Überzeugung Ausdruck verliehen, dass es sich bei der existierenden nicht um die beste aller Welten handelt. Stattdessen würden so die Konturen einer anderen möglichen Welt angezeigt, in der »Institutionen wie der Staat, Kapitalismus, Rassismus und die Dominanz der Männer nicht unvermeidlich sind« (33). Graeber ist nicht darauf aus, eine großformatige Revolutionsvision im Stile der »Höheren Theorie« zu entwickeln wie z.B. derjenigen des Marxismus. Dagegen verfolgt er ein revolutionäres Projekt, indem er sich mithilfe der »Niederer Theorie«¹⁴⁴ des Anarchismus darauf konzentriert anzuzeigen, wie wenig alternativlos die gegebenen Verhältnisse in ihrer Historizität und Kontingenz sind. In der Auseinandersetzung »mit den wirklichen, unmittelbaren Problemen« (32) geht es ihm darum, konkrete Alternativentwürfe in Selbst- und Weltverhältnissen, hinsichtlich Selbstbestimmung

und Gemeinschaftlichkeit zu entwickeln. Damit diese vom Gegebenen und Gängigen abweichenden Möglichkeiten verwirklicht werden, bedarf es aus Sicht des Anthropologen Graeber weder des Einbruchs eines wundersamen »Ereignisses« noch des handstreichartigen Schaffensakts eines »Geschichte machenden« revolutionären Subjekts. Zu Veränderungen kann es ihm zufolge hingegen dadurch kommen, dass ein Bewusstsein für die bereits verfügbare »Schatzkammer menschlicher Möglichkeiten« (20) geweckt wird, d.h. für die kooperativen oder organisatorischen Praktiken anderer Epochen, Traditionen und Kulturkreise: Ob es sich bei den Vorbildern um Quäker, um Indianer in Nordamerika oder um Bewohner des malegassischen Hochlandes handelt – sie alle illustrieren für Graeber, dass Menschen friedlich zusammenleben können, ohne auf vermeintlich natürliche Größen wie Staat und Polizei, wie Geld und Banken angewiesen zu sein.¹⁴⁵ Sei der Zugang zu diesem schier unerschöpflichen Möglichkeitsreservoir einmal gelegt, führe dies zu einer Freisetzung der Imaginationskraft, welche wiederum entscheidende Anstöße zu Veränderungsprozessen geben könne. Auf Grundlage reicherer politischer und sozialer, ökonomischer und moralischer »Vorstellungswelten« könnten bestimmte Elemente aus diesem Reservoir herausgegriffen und in der Absicht rekombiniert werden, daraus neue, realweltliche Organisations- und Interaktionsmodelle zu entwerfen. Den Fluchtpunkt derartiger Transformationsbemühungen bildet nach Graeber eine substantielle Freiheit, die nicht auf »kreativen Konsum« und vergleichbare kapitalistische Freiheitssubstitute beschränkt bleibt (vgl. Graeber 2008: 111), sondern die sich in tatsächlich autonomer Partizipation, d.h. in gleichberechtigter Mitsprache aller Individuen bei der Ausgestaltung einer zwanglosen Ordnung der Koexistenz und Kooperation niederschlägt. Verklammert ist eine so gefasste Freiheit in Graebers Verständnis auch mit einem von Grund auf ge-

wandelten Verständnis von Gemeinschaftlichkeit. So weisen seine Überlegungen nicht nur in für den Anarchismus charakteristischer Weise die vertikale Dimension politischer und sozialer Beziehungen zur Gänze zurück, die Dimension also von Hierarchie und Macht; sie verfolgen zudem das Ziel, die horizontale Dimension dieser Beziehungen radikal umzudefinieren: Gemeinschaft ist diesem Ansatz zufolge weder unter die Kategorien des Nutzens und der Funktionalität noch unter jene der Natürlichkeit, der ursprünglichen Zu- und Zusammengehörigkeit zu bringen, sie lässt sich folglich ebenso wenig als Interessen- wie als Wesensgemeinschaft begreifen. Sinnvoll ist Gemeinschaft vielmehr nur jenseits dieser statischen Modelle sowie im Plural zu denken: Gemeinschaften gibt es überall dort, wo sich »autonome Räume« auftun, in welchen sich Menschen (die unmöglich durch die Zugehörigkeit zu einem dieser Räume zu definieren sind) auf Augenhöhe begegnen, um solidarisch, kooperativ und konsensuell konkrete Projekte wie z.B. die Absicherung von Grundbedürfnissen oder die Reduzierung von Arbeitsstunden anzugehen, dank deren die Menschen »mehr leben können« (vgl. Graeber 2008: 12; Graeber 2012a: 409 und Graeber 2012b: 125 ff.).

Zu einer erweiterten Umsetzung dieser nicht-hierarchischen gemeinschaftlichen Freiheit sieht Graeber »präfigurative« politische Handlungsweisen als besonders geeignetes Mittel an – Handlungsweisen also, die gegen alle Fakten einer spätkapitalistischen Welt so tun, »als wäre man bereits frei«, und entsprechend »neue Institutionen und neue Formen von Geselligkeit« (Graeber 2008: 18) schaffen. Mit einer derartigen Vorwegnahme lasse sich jederzeit beginnen, ohne dass dazu ein *kairos*, ein bestimmter geschichtlicher Reifegrad oder bestimmte materielle Vorbedingungen nötig seien: Dies hätten in jüngerer Vergangenheit nicht zuletzt die globalisierungskritische und die *Occupy*-Bewegung – in beiden hat Graeber sich selbst engagiert – belegt. Dagegen wird

Gewalt als Mittel revolutionären Wandels kategorisch ausgeschlossen. Da für Graeber auch deren Einsatz unvermeidbar »präfigurative« Effekte hat – also Modellcharakter für die nachrevolutionären Verhältnisse besitzt –, werden alle Ziele der Transformation durch den Rückgriff auf Gewaltmittel von vornherein kompromittiert. Pragmatisch betrachtet weist der Verzicht auf Gewalt aus seiner Sicht auch Vorteile auf, weil er diskursive *trading zones* offenhält und so einen vernünftigen Umgang mit all jenen erleichtert, die nicht auf Seiten der Veränderung stehen (vgl. ebd.).

Mit Blick auf die jahrtausendealte Geschichte sozialer Umbrüche zeichnet Graeber freilich ein Bild, das derartige Erwägungen zu Mitteln der Transformation als geradezu nachrangig erscheinen lässt. So konstatiert er nüchtern, dass es zu einschneidenden Veränderungen immer genau dann kommt, wenn die Mehrzahl der Menschen – einer Stadt, eines Landes, eines Imperiums – so tief in der Schuldenfalle steckt, dass eine Rückerstattung zu Lebzeiten undenkbar ist. Erdrückt von sowohl der materiellen als auch der moralischen Last der Schuld(en), bestehe die Kernforderung revolutionärer Gruppen – ob in Mesopotamien, Israel oder Griechenland in vorchristlicher Zeit oder in zahlreichen Entwicklungsländern heute – in Schuldenerlassen (vgl. Graeber 2012a: 14, 196). Aus der Langzeitperspektive des Anthropologen besehen, die nahelegt, dass Revolution zwar dem Begriff, keineswegs aber der Sache nach modern ist, wird die Leerstelle des revolutionären Subjekts somit stets von denjenigen besetzt, die schwer verschuldet und dadurch letzten Endes »versklavt« sind. Dass unter gegenwärtigen Umständen Heerscharen von Schuldnern und damit von potenziellen revolutionären Subjekten bereitstehen, liegt für Graeber auf der Hand: revolutionäre Subjekte, die früher oder später versuchen werden, eine Schuldenamnestie zu erstreiten, welche für sie gleichbedeu-

tend wäre mit einem Neuanfang in Freiheit.¹⁴⁶ Das außerordentliche transformative Gewicht dieser rein negativ gefassten Freiheit von Schulden als der konstanten eigentlichen Antriebskraft revolutionären Wandels unterstreicht Graeber, wenn er zeigt, dass »das sumerische Wort *amargi*, der erste überlieferte Begriff für ›Freiheit‹ in einer uns bekannten Sprache« (72), nichts anderes als die Befreiung von Schuldknechten bezeichnet.

An den aktuellen Arbeiten Balibars, Žižeks und Graebers ist abzulesen, zu welchem Grad die zeitgenössische Revolutionstheorie sich im Kontext eines Diskurses zu den Möglichkeiten und Bedingungen radikalen Wandels verortet, der seit knapp zweieinhalb Jahrhunderten andauert. Ob in Anknüpfung an frühere Denkansätze oder in Abgrenzung zu diesen: In ihren Überlegungen zu »Insurrektion« und »Gleichfreiheit«, zu Spielarten revolutionärer Gewalt und zum existenziellen Wagnischarakter der Revolution, zu einer Revolution jenseits des Staatlichen und der verändernden Macht materieller Faktoren erweisen sich Balibar, Žižek und Graeber als Erben derer, die Phänomen und Begriff der Revolution in wesentlichen Zügen entdeckt, erschlossen und erweitert haben. Das heißt freilich nicht, dass sie die Vorlagen der »Männer der Revolution«, Hegels, Marx' oder der russischen Anarchisten unverändert übernehmen. Vielmehr formen sie diese in ihren jeweiligen Aneignungen um und entwickeln darin grundsätzliche Fragen der Revolutionstheorie weiter, indem sie beispielsweise die Relation der Revolution zur Demokratie in ihrer gegenwärtigen Form bestimmen; indem sie das Problem einer revolutionären Sprache aufwerfen, die nicht Macht- und Denkstrukturen des alten Systems reproduziert; oder indem sie bislang unbeachtete Fundorte und »Keime« des Neuen und Anderen aufspüren, deren Verwirklichung sich Revolution heute verschreiben kann.

7. Schluss

Der »Denkraum Revolution«

Im Durchgang durch revolutionstheoretische Überlegungen aus gut zwei Jahrhunderten hat sich gezeigt, dass diese mit einer Reihe elementarer Probleme konfrontiert sind. Bei aller Vielfalt der Formen, der Akzentsetzung und der jeweils verfolgten Ziele lassen sich die in dieser Einführung erörterten Ansätze von Rousseau, Paine und Condorcet bis hin zu Balibar, Žižek und Graeber doch innerhalb eines Denkraumes verorten – sie alle bewegen sich auf bestimmten Problem- oder Frageachsen, die den »Denkraum Revolution« ebenso eröffnen, wie sie ihn tragen. Als zentral haben sich insbesondere sechs Achsen erwiesen, die es ermöglichen, Revolution konzeptuell zu fassen: Diejenige der Neuheit (1), die zwischen den Polen eines verhältnismäßigen und eines vollkommenen Bruchs bzw. Anfangs liegt; diejenige der Freiheit (2), die zwischen den Extremen negativer und positiver Freiheit, zwischen Freiheit als Befreiung bzw. Freiheit als Gründung verläuft¹⁴⁷; und diejenige der Gewalt (3), die die Endpunkte von deren vorbehaltloser Zulassung und deren restlosem Ausschluss als Mittel der Revolution verbindet; weiterhin die Achse des Trägers der Revolution bzw. des revolutionären Subjekts (4), die sich zwischen dem einzelnen revolutionären »Banditen« und der kleinen »Avantgarde« auf der einen, der »Klasse«, dem Volk

und der Multitude der »Unterdrückten« auf der anderen Seite erstreckt; diejenige der räumlichen wie der zeitlichen Erstreckung der Revolution (5), die sich vom Lokalen und Plötzlichen bis zum Globalen und Permanenten als ihren äußersten Punkten spannt; und schließlich diejenige des vornehmlichen Ziel- oder Wirkungsrahmens der Revolution (6), der entweder politisch oder sozial definiert werden, d.h. sich entweder auf eine Umgestaltung politischer Institutionen oder aber gesellschaftlicher Verhältnisse beziehen kann.¹⁴⁸

In den vorangehenden Kapiteln wurde auch deutlich, dass an diesen Zentralachsen ein Netzwerk weiterer Frageachsen aufgehängt ist, das sich bis in die Peripherie des »Denkraumes Revolution« ausdehnt; dass also jedes dieser Kernprobleme eine Kette von Unter- oder Folgeproblemen mit sich bringt, die unmittelbar damit verbunden und daher in theoretischen Einlassungen zu Revolution ebenfalls zu adressieren sind. So verlangt eine Stellungnahme zum Grad der revolutionären Neuheit unvermeidlich auch nach einer Klärung der Frage, wo genau sich das avisierte Neue einzustellen hat – auf der Ebene der Bedingungen, d.h. der politischen, rechtlichen oder wirtschaftlichen Institutionen, oder auf der Ebene der Gesinnungen, d.h. der Einstellungen und Überzeugungen, der Denk- und Existenzweisen derer, die von der Umwälzung betroffen sind. Ebenso ergibt sich für Revolutionstheoretiker automatisch die Notwendigkeit, ihre jeweils auf der Achse der Gewalt eingenommenen Positionen zu rechtfertigen, die Art zulässiger Gewalt festzulegen oder die Relation der Gewalt zum Recht zu bestimmen, sobald Gewalt als Vehikel revolutionärer Transformation – in welcher Form und in welchem Maß auch immer – zugelassen wird. Ein ganzes Bündel von Anschlussfragen stellt sich, sobald der Träger der Revolution bzw. das revolutionäre Subjekt definiert ist: Einmal bleibt zu erörtern, inwieweit sich radikale Umwälzung menschlicher

Verfügungsgewalt entzieht, ob diese also »ereignishaften« Charakters oder Resultat »notwendiger« Eigentätigkeit der Geschichte ist – oder ob sie sich stattdessen »machen« lässt. Sofern Revolution im Einflussbereich des Menschen verortet wird, muss daneben auch festgesetzt werden, ob sich besondere revolutionäre Dynamik »spontanem« oder »organisiertem« Handeln verdankt. Außerdem schließt an die Trägerachse auch das revolutionstheoretische Problem an, welche motivationalen »Register« oder Triebkräfte – vereinfachend: Triebkräfte materieller oder ideeller Art – als ausschlagend dafür zu erachten sind, dass Menschen sich überhaupt auf das riskante Unterfangen radikaler Transformation einlassen. Auch aus dem Problem des maßgeblichen, d.h. politischen oder sozialen Wirkungsrahmens der Revolution ergibt sich zusätzlicher Klärungsbedarf, so im Hinblick darauf, ob Umwälzung unter Vorzeichen der Staatlichkeit zu vollziehen ist oder aber auf eine Abschaffung der Einheit Staat hinzuarbeiten hat.

So verkürzend und schematisch diese Darstellung des »Denkraumes Revolution« auch ausfällt, die sowohl zahlreiche weitere relevante Fragen – z.B. nach dem Verhältnis der Revolution zu bestimmten Staatsformen, insbesondere der Demokratie – ausklammert, als sie auch die enorme Vielzahl von Querverbindungen unberücksichtigt lässt, die zwischen den separaten Achsen bestehen¹⁴⁹: Bereits ein kurzer Aufriss verdeutlicht, auf wie viele Arten, d.h. unter Bezugnahme auf wie viele verschiedene Probleme sich Revolutionstheorien entwickeln lassen.

Kritiken der Revolution

In Abhängigkeit davon, auf welchen konkreten Punkten dieser Achsen sich die Theoretiker platzieren und wie sie damit innerhalb des Raums des Revolutionären ein je spezifisches Feld be-

setzen, grenzen sie Revolution gegen andere politisch-gesellschaftliche Bewegungsmodi ab. Sie leisten auf diese Weise eine »Kritik der Revolution«, die freilich von Theorie zu Theorie unterschiedlich, d.h. mehr oder weniger eindeutig ausfällt. Während das Problem transformativer Gewalt bei der Kritik, also der Unterscheidung der Revolution von Rebellion und Revolte eine allenfalls untergeordnete Rolle spielt, kann hier auf Grundlage abweichender Neuheits- und Freiheitsbegriffe eine Trennlinie gezogen werden: Im Gegensatz zu Ersterer basieren Rebellion und Revolte auf einem limitierten Neuheits- wie auch auf einem einseitigen Freiheitsbegriff. Dies folgt aus ihrem von vornherein wesentlich auf das Abschütteln einer ungerechten Herrschaft, eines oppressiven Regimes beschränkten Zielhorizont. Allerdings sind Rebellion und Revolte auf begrifflicher Ebene weniger klar von Revolution abzusetzen (ganz zu schweigen von der phänomenalen Ebene), wenn diese nicht punktuell, sondern prozessual aufgefasst wird. Sobald sie nämlich als zeitlich ausgedehnter, mehrere Stadien umfassender Ablauf verstanden ist, wird eine »rebellische« oder »revoltierende Phase« der Revolution denkbar, die an ihrem Anfang steht und in der die Momente des gründenden Neuanfangs, der Errichtung einer komplett anderen Ordnung von nachrangiger Bedeutung sind. Auch eine Unterscheidung der Revolution von anderen ihr verwandten Konzepten wie der Reform und der Evolution lässt sich schwerlich mit letzter Gewissheit treffen. Unstrittig ist lediglich, dass die markantesten Abweichungen den jeweils zugrunde liegenden Auffassungen von Neuheit geschuldet sind: Vorstellungen absoluten Ab- und Anbruchs sind mit Theorien evolutionären und reformerischen, kontinuierlich-kumulativen Wandels nicht vereinbar, ja müssen aus deren Perspektive im Verdacht »schlechter Metaphysik« stehen. Jedoch bestehen auch in diesem Fall Überschneidungen, die sich ebenso empirisch beobachten lassen, wie sie sich begrifflich

niederschlagen¹⁵⁰: Wird Revolution verzeitlicht gedacht, nähert sie sich vor allem in der Spät-, der Verfestigungsphase, in welcher die Ausgestaltung einer Institutionenordnung oder die Beziehung zu vormaligen »Feinden der Revolution« im Vordergrund steht, der Evolution und Reform an. Wenn Kant also Revolution und Reform ausdrücklich engführt, so bildet dies die Verwandtschaft der Begriffe, die zwischen ihnen bestehenden Familienähnlichkeiten, ab (das Gleiche gilt für Kropotkins Verknüpfung von Revolution und Revolte). Alle Versuche einer »Kritik der Revolution« nach außen haben damit heuristischen Charakter, eine restlos stabile und trennscharfe Abhebung der Revolution gegen ihre »Nachbarn« – Rebellion und Revolte auf der einen, Evolution und Reform auf der anderen Seite – bleibt Desiderat.

Mindestens ebenso komplex gestaltet es sich, kritische Binnendifferenzierungen innerhalb des »Denkraumes« des Revolutionären vorzunehmen. Allerdings scheinen gerade diese angesichts der Verfasstheit von »Revolution«, einem »elastischen *Allgemeinbegriff*« (Koselleck 1989: 68; Herv. i. O.), von Belang zu sein. Eine Diskriminations- und gleichzeitig Evaluationsmöglichkeit bietet die Frage nach der mehr oder weniger »politischen« Qualität von Revolutionsbegriffen und -theorien. Auch wenn eine derartige »Kritik der politischen Revolution« u.a. durch vielfältige Gemeinsamkeiten erschwert wird, die zwischen ihren einzelnen konzeptuellen Fassungen zu verzeichnen sind¹⁵¹, und sie zudem auf normativ aufgeladene und folglich umstrittene Politikbegriffe angewiesen ist: Die Identifizierung von Konzepten genuin politischer – im Unterschied zu antipolitischer – Revolution scheint doch unerlässlich, wenn die »Elastizität« des Revolutionsbegriffs nicht in Beliebigkeit umschlagen soll, wenn also Formen des »Markendiebstahls« (Ernst Bloch) vermieden werden sollen.¹⁵² »Politisch« ist im Zuge dieser Kritik insofern in einem an-

spruchsvollen Sinne gebraucht, als damit nicht nur auf eine dem Alltagsverständnis entsprechende Unterscheidung von tiefgreifender Transformation innerhalb des politischen Feldes gegen solche innerhalb anderer sozialer Felder – wie z.B. der eingangs erwähnten, für sich je apolitischen Felder der Wissenschaft, der Technik oder der Kunst – abgehoben wird. Wird »politisch« gewissermaßen als *nomen dignitatis* genommen, kann qua »politische Revolution« gefragt werden, in welcher Form auf die genannten Kernprobleme je einzeln einzugehen ist und wie diese zueinander zu arrangieren sind, um einen rechtfertigbaren Begriff von Revolution, einen Begriff von »Revolution im eigentlichen Sinne« (vgl. Arendt 2011: 42; vgl. dazu auch Grosser 2015) zu erhalten.¹⁵³ In mehr oder weniger expliziter Weise treffen Autoren wie Hannah Arendt oder Michael Walzer derartige meta-theoretische Differenzierungen, wobei sie die Absicht verbindet zu hinterfragen, ob tatsächlich jede Revolution (bzw. alles, was von Theoretikern als solche bezeichnet wird), ihrer spezifischen Form und ihres spezifischen Inhalts unbesehen, bereits qua Revolution als politisch angesehen werden muss.¹⁵⁴ Im Ausgang von divergierenden Auffassungen davon, was unter »politisch« zu verstehen ist, bieten sie für ihre »Kritiken der politischen Revolution« jeweils eigene normative Prüfsteine und Kriterien auf, indem sie negative Freiheitsbegriffe oder in erster Linie soziale Triebkräfte (Arendt) bzw. die Ausklammerung des Rechts als Garant revolutionärer Gerechtigkeit (Walzer) als unterpolitisch oder sogar politikfeindlich bestimmen. Als weitere mögliche Kriterien, anhand welcher Theorien der Revolution gemäß ihrer »politischen« Beschaffenheit voneinander unterschieden und je für sich bewertet werden könnten, ließen sich die Regulierung und Hegung revolutionärer Gewalt, der Fokus auf eine Transformation institutioneller Bedingungen oder die Suche nach einem den Übergang in einen postrevolutionären Zustand er-

leichternden *common ground* zwischen den Revolutionären und ihren Gegnern heranziehen. Dank eines in dieser Art entwickelten Begriffs einer »idealen« politischen Revolution könnte also geprüft werden, wie sich existierende Theorien der Revolution dazu verhalten. Allerdings läuft ein solch evaluativer Ansatz, der sich der Bestimmung der »guten« als der gerechtfertigten und daher »wahrhaft politischen« Revolution verschreibt, Gefahr, letzten Endes gar nicht mehr über Revolution, sondern über Reform zu sprechen, wenn auf Gewaltausschluss und Legalität des Wandels abgehoben wird. Überdies droht ein derartiger Ansatz, das dialektische Moment der Revolution auszublenden – die Tatsache also, dass der Revolution enorme Fortschrittsgewinne, so z.B. in Form der »Gleichfreiheit«, zu verdanken sind, obwohl diese oftmals unter Verwendung illegaler und illegitimer, gewalttätiger und unmoralischer Mittel erzielt worden sind. Nichtsdestoweniger vermag eine derartige, über eine »Kritik der Revolution« hinaus vorgenommene »Kritik der politischen Revolution« dazu beizutragen, Grundtypen des Nachdenkens über Revolution zu identifizieren und so dem vielschichtigen, unübersichtlichen Raum des Revolutionären Struktur zu verleihen. Indem nicht nur danach gefragt wird, auf welchen Problemachsen sich Theorien der Revolution innerhalb dieses Raums bewegen und welche Punkte sie auf diesen einnehmen, sondern auch danach, wie diese Punkte zu bewerten sind, tritt das spezifische, mehr oder minder »politische« Profil der einzelnen Theorien in größerer Deutlichkeit hervor.

Dank

Mein Dank gilt den TeilnehmerInnen des Fachbereichskolloquiums Philosophie an der Universität St. Gallen (insbesondere Dieter Thomä und Emmanuel Alloa), die die Entstehung dieses Bandes in aufmerksamem Dialog begleitet haben; den Studierenden in St. Gallen und San Francisco, die sich in den Seminaren *Das Neue denken: Konzepte von Umbruch und Wandel in der Politischen Philosophie* bzw. *(Im-)Possibilities of the New in Art and Politics* als engagierte »Produkttester« erwiesen haben; sowie den KollegInnen, die meine Überlegungen auf Konferenzen und v.a. in Workshops zum vorliegenden Band (2014 in Wien und 2018 in Louvain-la-Neuve) durch ihre Anregungen, Nachfragen und Einwände bereichert haben.

Besonderen Dank schulde ich Mara-Daria Cojocaru, Matthias Flatscher, Alexander Lorch und Christoph Paret. Von ihrer Bereitschaft, sich auf das Thema selbst und auf meinen Umgang mit diesem einzulassen, von ihrer konzentrierten Lektüre und ihren klugen Korrekturvorschlägen habe ich enorm profitiert.

San Francisco, im Juli 2018

Anmerkungen

- 1 Siehe dazu: Derrida, Jacques: Marx' »Gespenster«. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale, Frankfurt a.M. 1996.
- 2 Für eine ausführliche Darstellung der Geschichte des Revolutionsbegriffes siehe: Bulst, Neithard/Jörg Fisch/Reinhard Koselleck/Christian Meier: Revolution, Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg, in: Brunner, Otto/Werner Conze/Reinhard Koselleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 5, Stuttgart 1984, S. 653-788. Begriffsgeschichtliche Darstellungen finden sich auch bei: Baumann, Ursula: Revolution, in: Gosepath, Stefan/Wilfried Hinsch/Beate Rössler (Hg.): Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie, Band 2, Berlin [u.a.] 2008, S. 1121-1125, sowie bei: Günther, Horst: Revolution, in: Ritter, Joachim/Karlfried Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 8, Basel [u.a.] 1992, S. 957-973.
- 3 So schreibt Reinhart Koselleck in *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*: »Erst die Geschichtsphilosophie ist es, die die frühe Neuzeit von ihrer eigenen Vergangenheit ablöste und mit einer neuen Zukunft auch unsere Neuzeit eröffnete.« (Koselleck 1989: 33)
- 4 Ausgehend davon, dass es sich bei Revolution um einen Begriff handelt, der praktisch werden will, verstehen sich beispielsweise die Mitglieder des Belgrader *Center for Applied Non-Violent Action and Strategies* (CANVAS) als Vermittler zwischen revolutionärer Theorie und Praxis. Entsprechend versuchen sie sich gegenwärtig daran, Techniken des gewaltfreien Widerstands und der Revolution an Aktivisten in Ägypten, Burma, der Elfenbeinküste oder der Ukraine zu vermitteln.
- 5 Die Passage stammt aus einem Brief an Johann Gottfried Ebel aus dem Januar 1797. Siehe dazu: Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke, 8 Bde., hrsg. von Friedrich Beißner, Stuttgart 1943-1985 [StA 6,1], S. 229.
- 6 Für eine Überblicksdarstellung, die im Ausgang von Fallstudien (z.B. zu Gustave Courbets Engagement im Rahmen der Pariser Kommune 1871 oder zum Wiener »Zockfest« 1967), auch Spannungen zwischen künstlerischen und politischen revolutionären Projekten

sowie Fehlschläge in der Zusammenführung beider betont, siehe: Raunig, Gerald: Kunst und Revolution. Künstlerischer Aktivismus im langen 20. Jahrhundert, Wien 2005.

- 7 Die Begriffe »positive Freiheit« und »negative Freiheit« werden hier in Bezug auf Kollektive verwendet, die von der Revolution betroffen sind.
- 8 Aufgrund dieser Schwerpunktsetzung auf die Geschichte der Entwicklung der Konzepte und Theorien der Revolution unterbleiben umfassendere Ausführungen zum ereignisgeschichtlichen Ablauf der Revolutionen.
- 9 In gewisser Weise entspricht dieser schlaglichtartige Charakter der Darstellung dem Sachverhalt, dass in sich geschlossene, ausbuchstabierte Theorien der Revolution kaum vorliegen. Vielmehr setzt sich, was hier als »Theorie der Revolution« angesprochen wird, bei den im Folgenden diskutierten Autoren zumeist aus einzelnen gedanklichen Bausteinen zusammen, die über verschiedene Schriften verstreut liegen, welche aus ganz unterschiedlichen Schaffensphasen stammen und vielfach nur geringes Eigenwicht haben, da sie im Kontext weiterreichender politik-, moral- oder geschichtsphilosophischer Überlegungen stehen.
- 10 Für eine ausführliche Darstellung dieser die gesamte »Atlantische Zivilisation« erfassenden »revolutionären Welle« siehe: Palmer, Robert R.: Das Zeitalter der demokratischen Revolutionen. Eine vergleichende Geschichte Europas und Amerikas von 1760 bis zur Französischen Revolution, Frankfurt a.M. 1970.
- 11 Anschaulich schildert Michael Walzer das massiv theologisch aufgeladene Glaubens- und Überzeugungssystem einer »anthropomorphen Theologie«, das dem Ancien Régime zugrunde liegt. Siehe dazu: Walzer, Michael: Regicide and Revolution. Speeches at the Trial of Louis XVI, New York 1992, S. 8 ff.
- 12 Étienne Balibar zeichnet den Verlauf dieser und einer weiteren, bei Locke, der Freiheit und Gleichheit über den Begriff des Eigentums vermittelt, ihren Ausgang nehmenden Linie präzise nach. Mit Rousseau auf der einen und Locke auf der anderen Seite ist nach Balibar das duale, kollektivistisch-individualistische Schienensystem der »Gleichfreiheit« errichtet, auf dem sich sozialistisch-proletarische und liberal-bourgeoise Theorie wie Praxis der Revolution – gewissermaßen verdichtet in den Formeln »liberté, égalité, fraternité« bzw. »pur-

- suit of happiness« – seither bewegen. Siehe dazu: Balibar, Étienne: Gleichfreiheit. Politische Essays, übersetzt von Christine Pries, Berlin 2012, S. 102 ff. und 185 ff.
- 13 Zu dieser transatlantischen »cross-fertilization« siehe neben Robert R. Palmers bereits angeführter klassischer Studie auch: Klooster, Wim: *Revolutions in the Atlantic World. A Comparative History*, New York 2009. Für eine zeitgenössische Darstellung der Wechselwirkungen siehe: Condorcet, Marquis de: Vom Einfluss der Revolution in Amerika auf Europa, in: ders.: *Freiheit, Revolution, Verfassung. Kleine politische Schriften*, hrsg. von Daniel Schulz, Berlin 2010, S. 129-149.
 - 14 Mit dem Abbé Sieyès, mit dem er 1791 einen Briefwechsel führt, teilt Paine die Überzeugung, dass das Element der Erblichkeit der ohnehin vernünftig nicht rechtfertigbaren Monarchie endgültig jegliche Anerkennungsfähigkeit entzieht. Siehe dazu: Briefwechsel Sieyès–Paine, in: Sieyès, Emmanuel J.: *Was ist der Dritte Stand? Ausgewählte Schriften*, hrsg. von Oliver W. Lembcke und Florian Weber, Berlin 2010, S. 255-268.
 - 15 Zu dieser Unterscheidung siehe: Walzer, Michael: *Exodus und Revolution*, übersetzt von Bernd Rullkötter, Frankfurt a.M. 1995.
 - 16 Zu Jeffersons republikanischem Verständnis des Glücks als »public happiness« sowie zwei weiteren zentralen, liberalen bzw. sympathischen Auslegungen des »pursuit of happiness« siehe: Thomä, Dieter: Glück, 1776. Drei Wege des »pursuit of happiness«: Liberalismus, Republikanismus, Sympathie, in: Liessmann, Konrad Paul (Hg.): *Die Jagd nach dem Glück. Perspektiven und Grenzen guten Lebens*, Wien 2012, S. 66-98.
 - 17 Die Einordnung des Marquis de Condorcet unter die »Männer der Revolution« ist zweifellos erläuterungsbedürftig. Zwar verbindet ihn mit dem Revolutionär Sieyès die Mitgliedschaft in der politischen *Gesellschaft von 1789*. Doch ist er in erster Linie ein reformerisch orientierter Theoretiker der Repräsentation und des Rechts. Condorcet ist daher kaum als ein »Mann der Revolution«, sondern vielmehr als ein »Mann in der Revolution« zu charakterisieren; als jemand, der sich in revolutionären Umständen findet, ohne diese selbst zu propagieren. Freilich tut dies der revolutionstheoretischen Aussagekraft seiner Einlassungen zu Problemen der Revolution – und insbesondere seiner Versuche, auch unter revolutionären Bedingungen gewisse Standards der Legalität zu wahren – keinen Abbruch.
 - 18 Zu dieser Unterscheidung zwischen negativer »englischer« und positiver »französischer« Freiheit, die auf Isaiah Berlins *Two Concepts of Liberty* (1958) basiert, siehe: Ozouf, Mona: Freiheit, in: Furet, François/Mona Ozouf (Hg.): *Kritisches Wörterbuch der Französischen Revolution* in 2 Bänden, Frankfurt a.M. 1996, S. 1006 f.
 - 19 Pamphlete und Flugschriften wie Sieyès' *Was ist der Dritte Stand?* fallen in besonderer Weise in die Kategorie performativen Sprechens, tragen sie doch dazu bei, »das Ereignis zu machen, indem man es spricht«. Zum »Sprechen vom Ereignis«, das gleichzeitig ein Sprechen des Ereignisses ist, siehe: Derrida, Jacques: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, Berlin 2003, S. 24.
 - 20 Dass Sieyès, der nur wenige Jahre später den moderaten Revolutionären zuzurechnen sein und seine politische Karriere sogar unter napoleonischer Herrschaft fortsetzen wird, 1789 mit seiner Forderung nach politischer Mitbestimmung des Dritten Standes eine revolutionäre Extremposition vertritt, verrät viel über die Radikalisierungsdynamik der Französischen Revolution. Saint-Just etwa führt – wie auch Robespierre – zu diesem Zeitpunkt noch eine weitgehend bürgerliche Existenz in der Provinz und orientiert sich, was seine politischen Überzeugungen anbelangt, vor allem an Montesquieu.
 - 21 Daran offenbart sich die wechselseitige Abhängigkeit zwischen beiden, in der Étienne Balibar die eigentliche Neuentdeckung der Französischen Revolution, ja deren wesentlichstes Merkmal ausmacht. Siehe dazu: Balibar, a.a.O., S. 75 ff.
 - 22 Im Gegensatz zu Saint-Just, der bereits vor Ausbruch der Revolution theoretisch angelegte Abhandlungen verfasst, die vom Denken Montesquieus geprägt sind, weisen Robespierres Schriften und Reden diesen in erster Linie als politischen Praktiker aus. Zu den deutschen Ausgaben ihrer Werke siehe: Robespierre, Maximilien de: *Gesammelte Schriften*, 2 Bände, Leipzig 1851, bzw. Saint-Just, Louis Antoine de: *Nachgelassene Schriften und Reden*, Leipzig 1851, sowie: Bolz, Alexander: *Die Schreckensherrschaft in der Französischen Revolution: Robespierre und Saint-Just in Reden und Schriften*, Lüneburg 2000.
 - 23 Die während der Terrorherrschaft stetig an Umfang zunehmende Liste aller Typen von Verdächtigen macht die geradezu paranoid anmu-

- tende Feindschaftslogik der Jakobiner anschaulich. Siehe dazu: Féher, Ferenc: *Revolutionary Justice*, in: Walzer, a.a.O., S. 231.
- 24 Zu Robespierres Verständnis der mit der Freiheit verkoppelten, dieser gegenüber vorrangigen Gleichheit schreibt Mona Ozouf, diese sei »nicht mehr eine Belohnung für Verdienste, Talente oder sogar Bedürfnisse, die vor ihr existierten, sondern eine tugendhafte Einstellung, die neu geschaffen werden muss«. Siehe dazu: Ozouf, Mona: *Gleichheit*, in: Furet, François/Mona Ozouf (Hg.): *Kritisches Wörterbuch der Französischen Revolution* in 2 Bänden, Frankfurt a.M. 1996, S. 1154.
- 25 Das bedeutet nicht, dass der Wohlfahrtsausschuss nicht versucht hätte, seine Entscheidungen und Maßnahmen zu formalisieren, zu bürokratisieren und zu legalisieren. Vielmehr ist das Bestreben, »die Bürger dem Joch des Gesetzes zu unterwerfen« (Robespierre 1851: 76), ein Merkmal der jakobinischen Schreckensherrschaft. Allerdings besteht insofern keine Rechtssicherheit, als alle Rechtsprechung gewissermaßen im prinzipienfreien Raum erfolgt – entsprechend heißt es bei Saint-Just: »Keine Reflexion kann den Lauf der Gerechtigkeit hemmen.« (Saint-Just 1851: 29) Die dezisionistische Willkür der Entscheider und ihrer Vollzugsgehilfen zieht daher, der Flut der Gesetzesänderungen und Erlasse während des in seinem Fortgang immer stärker eigendynamischen, ja maschinenhaften Terrors zum Trotz, eine hochgradig volatile und intransparente Rechtslage nach sich.
- 26 Siehe dazu insbesondere: Robespierre, a.a.O., S. 166 ff. und 255 ff.
- 27 Für Ferenc Féher ist derlei »revolutionäre Gerechtigkeit« gleichbedeutend mit einer Ersetzung der einzig legitimen, da prinzipienbasierten Autorität des Rechts durch die »rule of terror«. Ein System des permanenten Terrorismus ist die ihm zufolge unvermeidbare Konsequenz der Hinrichtung Ludwigs XVI., welche ihre Spuren nach Féher bis in die Schauprozesse Stalins hinterlässt. Siehe dazu: Féher, a.a.O., S. 230.
- 28 Eine ausführliche Darstellung der Argumente beider Fraktionen findet sich im vierten Kapitel von Michael Walzers *Regicide and Revolution*.
- 29 Die Anklage des früheren Monarchen als bloßer Bürger entspricht ganz Condorcets vehementem Eintreten für Rechtsgleichheit. Seine rechtstheoretischen Überlegungen zielen auf Gleichberechtigung aller Angehörigen des politischen Gemeinwesens; ein substantieller Begriff von Gleichheit erstreckt sich für Condorcet damit – anders als beispielsweise für Robespierre – auch auf Frauen, auf Farbige sowie auf Sklaven. Siehe dazu: Condorcet, a.a.O., S. 53 ff. und 108 ff.
- 30 Als weiteren Vorzug dieser girondistischen, der legal fundierten revolutionären Gerechtigkeit nennt Michael Walzer deren Kapazität, »die Sache der Gerechtigkeit voranzubringen«. Dies sei primär der Tatsache geschuldet, dass der Monarch althergebrachter Vorrechte sowie seiner »mythischen« Aura der Entrücktheit und Unantastbarkeit benommen werde, indem er als anklagbar definiert, d.h. als Rechts-subjekt gefasst werde. Siehe dazu: Walzer, a.a.O., S. 74 f. und 87.
- 31 Walzer bezieht sich auf einen Ausspruch Oliver Cromwells, dem zufolge bei der Hinrichtung Karls I. die »Krone«, d.h. die Institution der Monarchie, und nicht der »König«, d.h. die Person, ans Schafott geführt worden sei. Er leitet daraus die These ab, dass die Monarchie »a thousand assassinations but not one execution« überleben könne. Siehe dazu: Walzer, a.a.O., S. 5.
- 32 Einen detaillierten Überblick über die rechtstheoretischen und -historischen Vorbedingungen des Prozesses gibt Michael Walzer im dritten Kapitel von *Regicide and Revolution*.
- 33 Der Experiment- und Erfindungscharakter der geschilderten Rekonfiguration ergibt sich vor allem daraus, dass es sich bei dieser nicht um das gleichsam natürliche Resultat des »Paradigmas« oder der »Episteme« einer Epoche handelt. So ist etwa die Form des Verfahrens gegen Ludwig XVI. nicht einfach aus dem herrschenden Entwicklungsstand juridischer Theorie und Praxis zu Beginn der 1790er Jahre zu erklären; die Ausgestaltung des Prozesses wird also nicht durch die bestehende »Struktur des Feldes« möglich, gar notwendig gemacht, da die Anklage eines Monarchen präzedenzlos ist und es folglich ein vorgegebenes, eindeutig abgestecktes Feld, auf das zuzugreifen wäre, nicht geben kann. Erst qua innovative Rekonfiguration wird die Anklage des früheren Königs auf Verrat am Volk »erfunden« und das bis dahin »Unmögliche möglich«. Siehe dazu: Derrida, a.a.O., S. 32.
- 34 Auf diese an Vergil angelehnte Formel bringt Hannah Arendt das Leitmotiv des »absolut Neuen«, d.h. einer »neuen Geschichte«, das sich ihrer Analyse zufolge im Fortgang der Revolutionen voll herauskristallisiert. Siehe dazu: Arendt, a.a.O., vor allem S. 57 und 232 ff.

- 35 Für einen Überblick über die gedanklichen Grundlagen der Gegenrevolution siehe: Dufraisse, Rüdiger (Hg.): *Revolution und Gegenrevolution 1789-1830. Zur geistigen Auseinandersetzung in Frankreich und Deutschland*, München 2009. Für Einführungen in das Denken Edmund Burkes und Joseph de Maistres, siehe: Dwan, David/Christopher Insole (Hg.): *The Cambridge Companion to Edmund Burke*, Cambridge et al. 2012, bzw. Lebrun, Christopher A. (Hg.): *Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence*, Montreal et al. 2001.
- 36 Revolution ist demgemäß in einem ganz anderen Sinne Krisenphänomen als bei Rousseau oder bei Marx: Nach dieser Inversion klassisch revolutionstheoretischer Argumentation ist sie nämlich nicht als Reaktion auf eine Krise, sondern als eine solche erst bedingend zu verstehen.
- 37 De Maistre versucht auf diese Weise, die typisch revolutionäre, u.a. von Rousseau und Paine verfolgte Strategie, Monarchie als »unnatürlich« zu delegitimieren, zurückzuweisen.
- 38 Wie z.B. an der Schrift *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) deutlich wird, stellt Kant schon erheblich früher Reflexionen zur Möglichkeit tiefgreifender politischer und moralischer Transformation – »wahrer Reform der Denkungsart« (Kant 1977a: 55) – an, die auf spätere Einlassungen vorausweisen. Der Revolution begegnet er darin insofern skeptisch, als er dieser zwar zutraut, zum Sturz despotischer Herrschaft beizutragen, ihr jedoch die Nachhaltigkeit abspricht. Für eine Übersicht über weitere Fundorte im Werk Kants, an welchen seine philosophische Einstellung zu Revolution offenbar wird, siehe: Losurdo, Domenico: *Immanuel Kant. Freiheit, Recht und Revolution*, Köln 1990, S. 122-129.
- 39 In seiner Kritik an der Idee eines »Rechts« auf Widerstand und Revolution betont Kant zudem, dass es Rechte in einem gehaltvollen Sinne grundsätzlich nur im Rahmen republikanischer Staats- und Verfassungsordnungen geben kann.
- 40 Zu Kants Position zum Prozess gegen Ludwig XVI. und seinem daraus sprechenden Verständnis revolutionärer Gerechtigkeit, siehe: Losurdo, a.a.O., S. 163-172; Walzer, a.a.O., S. 75, 247; sowie: Féher, a.a.O., S. 235.
- 41 Domenico Losurdo liest Kants Friedensschrift vor allem aufgrund dieses Abhebens auf eine republikanische Verfassung als engagierte Teilnahme für die Revolution in Frankreich. Auch die darin vorgenommene Verurteilung stehender Heere oder die Betonung des Prinzips der Nichteinmischung auswärtiger Staaten erscheinen ihm als »weniger allgemein gehalten, als es auf den ersten Blick erscheinen mag«; selbst den von Kant postulierten »Föderalismus freier Staaten« begreift er auf der Folie der Revolution, nämlich als eine Aneignung des revolutionären Leitgedankens der Brüderlichkeit. Siehe dazu: Losurdo, a.a.O., S. 151-162.
- 42 Sobald der Bürger als »mitgesetzgebendes Glied« auf den Plan tritt, kommt es Kant zufolge nicht zuletzt deshalb zu einer einschneidend fortschrittlichen »Wendung«, weil das »Hindernis« des Krieges in dem Moment erheblich unwahrscheinlicher wird, in dem die Bürger »alle Drangsale des Krieges über sich selbst beschließen müßten«. Breite sich der auf freiheitlichen Prinzipien fußende Republikanismus aus, ziehe dies »die gewünschte Folge, nämlich den ewigen Frieden« nach sich (vgl. Kant 2011: 21 f.).
- 43 So traut er der Revolution schon in *Was ist Aufklärung?* allenfalls zu, »vielleicht wohl einen Abfall von persönlichem Despotismus und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung« (Kant 1977a: 55) hervorzubringen. Ein solcher »Abfall« ist jedoch rein befreienden Charakters und bleibt hinter der Errichtung einer stabilen freiheitlich-republikanischen Ordnung zurück.
- 44 Für die innere Beziehung, die nach Kant zwischen Revolution und Gewalt besteht, kann nicht nur die angesprochene Betonung der »Greuelthaten« der Französischen Revolution als Beleg dienen; auch seine Rede von »gewaltsamer Revolution« (Kant 2011: 24) scheint diese als evidentenmaßen zusammengehörig auszugeben.
- 45 Das Verhältnis von Politik und Moral bzw. Möglichkeiten und Bedingungen einer moralischen Politik erörtert Kant in *Zum ewigen Frieden* ausführlich in den beiden Abschnitten des Anhangs.
- 46 Diese Überlegung korrespondiert mit Kants Bemerkungen in *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), wonach unter gewissen Umständen Formen von »Antagonismus«, ihrem grundsätzlich problematischen Charakter zum Trotz, politisch-moralischen Fortschritt nach sich ziehen können. Es steht dennoch außer Frage, dass ihm mit Blick auf die Entwicklungen in Frankreich einzig die Frühphase der Revolution, in der sich mit der Einberu-

- fung der Generalstände gewaltloser Verfassungswandel vollzieht, als vollauf gerechtfertigt gelten kann, da in dieser die bereits genannte Bedingung der »Zusammenstimmung« moralischer Mittel und Zwecke erfüllt ist.
- 47 Damit lösen sich auch die vermeintlichen Spannungen, gar Widersprüche auf, die viele Interpreten innerhalb der kantischen Stellungnahmen zur Revolution ausmachen. Dass er einerseits die Französische Revolution als – aus den genannten Gründen freilich nicht-ideale, ja hochbedenkliche – Verwirklichung seiner praktischen Philosophie ansieht, sich aber andererseits gegen ein Übergreifen der Revolution auf Preußen ausspricht, ist seiner Einbeziehung des vorrevolutionären Status, des »Zustandes, worin die Dinge sind« geschuldet. Von einer unvereinbaren Opposition zwischen *Zum ewigen Frieden* als vorbehaltloser Parteinahme für die Revolution in Frankreich auf der einen sowie als Dokument »deutscher Misere« und Obrigkeitshörigkeit auf der anderen Seite kann also keine Rede sein.
- 48 Einen weiteren Aspekt des Ungenügens der Revolution hebt Kant in der *Metaphysik der Sitten* hervor, wenn es heißt: »Eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfassung, die wohl bisweilen nötig sein mag – kann also nur vom Souverän selbst durch *Reform*, aber nicht vom Volk, mithin durch *Revolution* verrichtet werden, und, wenn sie geschieht, so kann jene nur die *ausübende Gewalt*, nicht die gesetzgebende, treffen.« (Kant 1977b: 441; Herv. i. O.)
- 49 Beide Dimensionen, die des institutionellen Bedingungs- (*Contrat Social*) und die des pädagogischen Gesinnungswandels (*Emile*), greifen im Denken Rousseaus ineinander. Im Schatten Rousseaus bildet sich jedoch eine Linie revolutionärer Theorie und Praxis heraus, die den Akzent auf eine enorm politisierte Pädagogik setzt. So muss z.B. eine »pädagogische Obsession« als Charakteristikum der revolutionären Programmatik der Thermidorianer gelten. Siehe dazu: Ozouf, Gleichheit, a.a.O., S. 1157.
- 50 Wie gerade die geschichtsphilosophischen Überlegungen in *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) oder *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) deutlich machen, äußert sich diese Sättigung in einer Zunahme der Häufigkeit moralischen Handelns, nicht aber in einem erstmaligen Eintritt bzw. Sprung in die Sphäre der Moralität, steckt das Moralische nach Kant doch immer schon im Menschen.
- 51 Diese entwickelt Kant in der Zweiten Abteilung und im Anhang der *Kritik der Urteilskraft* (1790).
- 52 Dass dieses »Fortrücken zum Besseren« nicht mit einem Einholen des Besten zu verwechseln ist, klingt bereits im Titel der Schrift an, betont *Zum ewigen Frieden* doch eben diesen ergebnisoffenen Prozess- und Projektcharakter aller »Wendung« und »Umwälzung«.
- 53 Der Lesart von Susan Buck-Morss zufolge müssen die Überlegungen, die Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* (1807) zum dialektischen Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft anstellt, ganz im Lichte der revolutionären Sklavenbefreiung gelesen werden, die in Westindien in den Jahren 1788 bis 1792 stattfindet. Siehe dazu: Buck-Morss, Susan: Hegel und Haiti. Für eine neue Universalgeschichte, Berlin 2011.
- 54 Hegel arbeitet diese Unterscheidung zwischen »Moralität« und »Sittlichkeit« sowie deren politische Implikationen detailliert in *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820/21) heraus.
- 55 Siehe dazu: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke, Band 9, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Einhard Heede, Düsseldorf 1980, S. 316-323.
- 56 Hegel unterscheidet »gewollte« von »gewünschten« Revolutionen. Während Erstere auf dem Tun eines Volkes beruhen, sind Letztere von »trägen Messias Hoffnungen« geleitet, indem sie von einer »durch ein göttliches Wesen zustande zu bringenden Revolution« ausgehen (vgl. Hegel 1986: 208 f.).
- 57 Zum von Hegel entwickelten Gedanken einer »Verschachtelung« der Revolutionen in Reformation und Aufklärung siehe: D'Hondt, Jacques: Was hat Hegel aus der Französischen Revolution gelernt?, in: Buhr, Manfred et al.: *Deutscher Idealismus und Französische Revolution*, Trier 1988, S. 152-163.
- 58 Einen entscheidenden Aufhängungspunkt für die Kritik am strukturellen Konservatismus des Hegel'schen Denkens stellt insbesondere eine in dessen politischer Rezeption wirkungsmächtige Bemerkung aus der Vorrede der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* dar, in der es heißt: »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.« (Hegel 2009: 14) Tatsächlich legt diese Bemerkung na-

- he, dass Hegel den bestehenden preußischen Staat samt seiner »bürgerlichen Gesellschaft« auf der Grundlage seiner Geschichtsphilosophie legitimiert, indem er diese als den Zustand verwirklichter sittlicher Freiheit – und damit als das »Ende der Geschichte« – interpretiert. Eine detaillierte Überprüfung des Gehalts dieser zweifels- ohne mehrdeutigen Äußerung würde allerdings den thematischen Rahmen der hier angestellten Überlegungen sprengen.
- 59 Zur Revolution als ein »impossible Real«, das sich der völligen Verwirklichung und Aneignung verweigert und Revolutionäre aus Theorie und Praxis im Gefühl eines nicht gehaltenen Versprechens zurücklässt, siehe: Comay, Rebecca: *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*, Stanford 2011, S. 7 und 23.
- 60 Zu einer solchen trägt neben Hegel und Kant eine Reihe weiterer Denker bei. Zu nennen wäre nicht allein Fichte, der der Revolution wohlgesonnen ist und diese im Lichte des Fortschritts und der Menschenrechte begreift. Vielmehr sind es auch dezidiert revolutionsskeptische und -kritische, ja offen gegenrevolutionäre Theoretiker wie Edmund Burke, Benjamin Constant oder Madame de Staël, dank welcher Revolution als Phänomen verständlicher wird, d.h. auf begrifflicher Ebene an Kontur gewinnt.
- 61 Als »ein reiches Gemälde über den großen Text: Menschenrecht und Menschenwert« beschreibt Johann Gottlieb Fichte die Umbrüche in Frankreich in der Vorrede zu seinem *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* (1793).
- 62 Hannah Arendt beschreibt diesen Umschlag der revolutionären Glücksformel in »eine allgemeine Überzeugung, daß die Freiheit in dem freien Spiel von Privatinteressen bestünde und die Bürgerrechte in dem Recht auf rücksichtslose Verfolgung des Eigennutzes« (Arendt 2011: 174).
- 63 Für eine ausführlichere Darstellung der Positionen Babeufs, Blanquis und Weitlings sowie zu deren »rohem Kommunismus« siehe das gleichnamige erste Kapitel in: Lenk, Kurt: *Theorien der Revolution*, München 1973.
- 64 Die Kritik Hannah Arendts, die skizzierte Erweiterung und Neuausrichtung der Revolution führe zu deren Entpolitisierung, verfängt unter anderem angesichts dieses Fortbestands einer politischen Dimension in der Revolutionstheorie von Marx und Engels nicht. Von systematischem Gewicht ist daneben der Einwand, dass Arendts Kritik, d.h. ihre Logik der Kontamination des Politischen durch das Soziale, welche auf ihrem anspruchsvollen, stark normativ aufgeladenen Politikbegriff beruht, die vielfältigen Zusammenhänge und Übergänge zwischen diesen Domänen zu übersehen scheint. So schließt sie die Möglichkeit einer Politisierung sozialer Phänomene aus; die Möglichkeit also, dass ein ursprünglich soziales, jedoch politisierbares Problem (wie dasjenige der Armut) Gegenstand politischer Auseinandersetzungen, d.h. politisiert und letztlich selbst politisch wird. Zu Arendts Kritik an Marx bzw. am Bedeutungsgewinn der »sozialen Frage« im 19. Jahrhundert siehe insbesondere: Arendt, a.a.O., S. 73-146.
- 65 Für eine übersichtliche Zusammenstellung wesentlicher Nähen und Abweichungen des Hegel'schen sowie des Marx'schen Denkens siehe: Wood, Allen W.: *Hegel and Marxism*, in: *The Cambridge Companion to Hegel*, hrsg. von Frederick C. Beiser, Cambridge/New York 1993, S. 414-444. Interessant ist im Zusammenhang eines »Eingehens« der Philosophie Hegels in die Marx'sche Theorie (sowie insgesamt in die moderne Gesellschaftstheorie) auch: Marcuse, Herbert: *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie* [1941/1962], in: ders.: *Schriften*, Band 4, Frankfurt a.M. 1989.
- 66 In dem erstgenannten, von Marx und Engels gemeinsam verfassten Text lautet die genaue Formulierung: »Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.« (Marx/Engels 1958: 16) Im Vorwort zu der von Marx allein verfassten *Kritik der Politischen Ökonomie* heißt es: »Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.« (Marx 1961: 9)
- 67 Marx und Engels führen beide Umwälzungsphänomene wiederholt an, liefern jedoch keine nähere Bestimmung der Zusammenhänge, die zwischen beiden bestehen.
- 68 So rechnet Paul Ricœur Marx, freilich in erster Linie mit Blick auf dessen Verständnis von Religion als »Opium für das Volk«, den Vertretern einer »Schule« bzw. »Hermeneutik des Verdachts« zu. Mit seinen »Mitschülern« Nietzsche und Freud teile dieser, so Ricœur in *Die Interpretation: Ein Versuch über Freud* (1965), eine Haltung im Denken, die darauf aus sei, beispielsweise in der Geschichte einen verborgen liegenden wahren Sinn hinter einem lediglich vordergründi-

- gen und täuschenden Sinn zu identifizieren. Im Anschluss an Ricœur wird dieser Gedanke in kritischer Absicht auch auf Marx' Konzept des »Klassenkampfes« (wie auch auf den »Willen zur Macht« bei Nietzsche oder den Ödipuskomplex bei Freud) als den vermeintlich allklärenden Schlüssel zum Verständnis der Wirklichkeit angewendet.
- 69 Zum inhärent »revolutionären Charakter der Marx'schen Theorie« siehe: Dahrendorf, Ralf/Christoph Henning: Karl Marx, in: *Klassiker der Soziologie*. Von Auguste Comte bis Alfred Schütz, Band I, 6. Auflage, hrsg. von Dirk Kaesler, München 2012, insbesondere S. 60-65. Zum Umschlag des Kapitalismus in Revolution bzw. dessen Aufhebung in dieser siehe: Sieferle, Rolf Peter: *Die Revolution in der Theorie von Karl Marx*, Frankfurt a.M. et al. 1979, insbesondere S. 115-210.
- 70 Den Gegensatz zwischen desengagiert-interpretierender und engagiert-verändernder Philosophie spitzen Marx und Engels in der elften ihrer *Thesen über Feuerbach* (1845) zu: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.«
- 71 Für eine ausführliche Aufbereitung der Marx'schen Revolutionstheorie siehe: Callinicos, Alex: *The Revolutionary Ideas of Karl Marx*, 2. Auflage, London 2010. Für eine verdichtete Darstellung zentraler Elemente siehe: Lenk, a.a.O., Kapitel 2; sowie: Sieferle, Rolf Peter: *Karl Marx zur Einführung*, Hamburg 2007, S. 147-190.
- 72 So führen Marx und Engels die europaweiten Revolutionsversuche um die Jahrhundertmitte wesentlich auf die materielle Vorbedingung der Wirtschafts- und Handelskrise des Jahres 1847 zurück. Auch deren Scheitern erklären sie unter Bezugnahme auf materielle Bedingungen bzw. deren Fehlen: So habe unter anderem der in vielen Ländern gerade im Vergleich mit England rückständige Charakter der Industrialisierung verhindert, dass es zur Formierung einer tatsächlich durchschlagskräftigen umwälzenden Kraft gekommen sei.
- 73 So heißt es in Marx' *Inauguraladresse der Internationalen Arbeiter-Assoziation* (1864) bzw. in deren provisorischen Statuten, »daß die Emanzipation der Arbeiterklasse weder eine lokale, noch eine nationale, sondern eine soziale Aufgabe ist, welche alle Länder umfaßt, in denen die moderne Gesellschaft besteht«, d.h. in denen die oben erwähnten materiellen Voraussetzungen erfüllt sind.
- 74 So erklärt Marx in *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850* (1850): »Die Revolutionen sind die Lokomotiven der Geschichte.«
- 75 In seinem Buch *Exodus und Revolution* (1995) weist Michael Walzer detailliert die Zentralität auf, welche die alttestamentarische Geschichte des Auszugs der Israeliten aus Ägypten allgemein für die politische Kultur des Westens einschließlich säkularer, selbst offen antireligiöser Denker wie Marx besitzt und wie diese gerade in Reflexionen zu Revolution vielfach durchscheint.
- 76 Diese Freiheit zeichnet sich dadurch aus, dass sie den Einzelnen nicht auf »einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Tätigkeit« und eine soziale Rolle festlegt, sondern diesem erlaubt, »sich in jedem beliebigen Zweige« zu betätigen (vgl. Marx/Engels 1958: 33). In seiner *Kritik des Gothaer Programms* (1875), des Programmentwurfs der Sozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands, lässt Marx jedoch keinen Zweifel daran, dass das avisierte »Reich der Freiheit« insofern ein »Reich der Notwendigkeit« zu sein hat, als auch in diesem Bedarf an Arbeit besteht. Zwar gilt es, die Arbeitszeit zu verkürzen sowie die Erträge der Arbeit nach der gesamtgesellschaftlichen Aneignung der Produktionsmittel zum Nutzen aller (und nicht länger zur bloßen Profitsteigerung der Kapitalisten) zu verwenden, doch heißt das nicht, dass Arbeit obsolet wird und alle Tätigkeit sich auf die Selbstverwirklichung konzentrieren kann. Zu diesem Aspekt der Notwendigkeit sowie zur (plan-)wirtschaftlichen Dimension – inklusive der mit dieser verbundenen Zwangsaspekte – der Marx'schen Zukunftsvision siehe: Sieferle, Marx, 2007, S. 177 ff.
- 77 In diesem scheint nach Marx zwar kurz die Möglichkeit einer Regierung der Arbeiterklasse auf. Jedoch fehlt der Kommune die nötige Einsicht in das unter den gegebenen Bedingungen Erreichbare sowie vor allem auch ein klares Bewusstsein für die eigene historische Rolle und Aufgabe.
- 78 Wenn hier von Bedingung die Rede ist, so ist dies in einem breiteren Sinne aufzufassen als in den Erläuterungen zu Kant. Im Unterschied zu Kants Konzentration auf ein umwälzendes Ansetzen an politisch-legalen Institutionen zielen Marx und Engels auf eine Umgestaltung der sozialen Verhältnisse. Gemäß ihrem vom Politischen auf das Soziale hin erweiterten Revolutionsverständnis schließt dies, wie gesehen, unter anderem ökonomische Beziehungen und konkrete, gewis-

- sermaßen sub-politische zwischenmenschliche (Macht-)Beziehungen ein.
- 79 Anlass zu dieser Annahme geben Marx und Engels die demografischen Verhältnisse, d.h. das Anwachsen eines von Verelendung betroffenen Proletariats sowie dessen stetig wachsendes Bewusstsein, aufgefasst als das »bewusste Sein« (Marx/Engels 1958: 25) von der eigenen (Not-)Lage.
- 80 Damit nähert sich Engels einem revolutionären Reformismus an, wie er um die Jahrhundertwende in Deutschland beispielsweise von Karl Kautsky und Eduard Bernstein, in Frankreich u.a. von Jean Jaurès vertreten wird.
- 81 Dies geht beispielsweise aus Engels' Bemerkungen zur weiterhin gegebenen Relevanz des Straßenkampfes hervor, der allerdings unter der »Ungunst der Lage«, so z.B. unter den Bedingungen moderner Stadtplanung, nur geringe Aussicht auf nachhaltigen Erfolg hat (vgl. Engels 1951: 22, 23).
- 82 Beispiele für wohlwollende Stellungnahmen zu einer derartigen »revoltierenden« Spontaneität finden sich u.a. in journalistischen Texten von Marx wie dem 1857 in der *New York Daily Tribune* erschienenen *Der indische Aufstand*.
- 83 Der Anarchismus untergliedert sich in zahlreiche verschiedene, teils erheblich voneinander abweichende »insurrektionistische«, »kooperativistische«, »plattformistische« usw. Spielarten, wobei zwei der wichtigsten durch Bakunin und Kropotkin repräsentiert werden: Der kollektivistische bzw. der kommunistische Anarchismus. Im Rahmen der vorliegenden Überlegungen können diese jedoch nur genannt, nicht aber ausführlicher erörtert werden. Für eine detaillierte Darstellung des Anarchismus und eine Übersicht über dessen einzelne Formen siehe: Carter, April: *The Political Theory of Anarchism*, New York 1971; sowie: McLaughlin, Paul: *Anarchism and Authority: A Philosophical Introduction to Classical Anarchism*, Aldershot/Burlington 2007.
- 84 Unter die »natürlichen« (als die einzig anererkennungsfähigen Formen) von Autorität fällt für Bakunin die »Autorität von Spezialisten«. Dazu zählen »Schuster«, »Architekt« oder »Gelehrter«, die zwar keineswegs »unfehlbar« sind, aber doch über eine bestimmte ausgezeichnete Expertise verfügen (vgl. Bakunin 2007a: 58 ff.).
- 85 Für eine ausführlichere Darstellung des Verhältnisses des Anarchismus (insbesondere Bakunins) zu Marx siehe das Kapitel »Staat – Revolution – Anarchie« in: Lenk, Revolution, a.a.O. Für eine aktuelle anarchistische Perspektive auf die Relation von Marxismus und Anarchismus siehe Graeber, David: *Frei von Herrschaft. Fragmente einer anarchistischen Anthropologie*, Wuppertal 2008, S. 26 ff.
- 86 Dieser Verzicht ist aus der Perspektive des Anarchismus insofern plausibel, als Marx und Engels den Prozess der Revolution zu weiten Teilen der Geschichte selbst überantwortet haben. Dies führt dazu, dass sich auch Zustände, in denen Freiheit und Gleichheit noch keine realpolitisch oder sozial wirksame Gestalt angenommen haben, als Teil der Revolution rechtfertigen lassen. Derlei makroperspektivisch-geschichtsphilosophischen Gegenwartsdeutungen – bzw. nach ihrem Dafürhalten: Durchhalteparolen – stehen die Anarchisten daher überaus skeptisch gegenüber.
- 87 Eine vergleichbare Ablehnung dieser Form von durch den Staat monopolisierter (Verfügungs-)Gewalt, d.h. der institutionellen *potestas*, findet sich auch bei Marx. Jedoch ergeben sich für diesen daraus wie gesehen abweichende und weniger radikale Ableitungen, was seine Haltung zu einer anderen Form politischer Gewalt betrifft – der spontanen, sich physisch manifestierenden revolutionären Gegengewalt, d.h. der *vis* der aufbegehrenden Individuen.
- 88 So heißt es in Kropotkins Ausführungen zu revolutionärer Gewalt bzw. zur Rechtfertigbarkeit derselben beispielsweise: »Nein, Bürgerinnen und Bürger, solange die Gesellschaft das Jus talionis fordert, solange Religion und Gesetz [...] fortfahren, die größte Mißachtung des Lebens des Individuums zu lehren, verlangen Sie nicht, daß die Rebellen gegen diese Gesellschaft es achten!« (Kropotkin 1973: 55)
- 89 Wie Bakunin insbesondere in *Gott und Staat* (1871) ausführt, spielt es aus seiner Sicht keine Rolle, ob der Zwang, dem Menschen unterworfen werden, »göttlicher oder menschlicher Natur« ist, d.h. durch Kirche oder Staat ausgeübt bzw. religiös oder politisch gerechtfertigt wird. Zudem sind beide Dimensionen des »unnatürlich« Autoritären miteinander verknüpft. Dies lässt sich insbesondere an klassischen Rechtfertigungsmustern monarchischer Systeme erkennen, welche die Souveränität des Regenten, so in den Konzepten des Gottesgnadentums oder des göttlichen Rechts, aus der Allmacht Gottes ableiten.

- 90 Auf ökonomischer Ebene zielt Kropotkins Forderung nach einer tatsächlich freien Gesellschaft jenseits von Staatlichkeit auf Güterkommunismus und die Garantie des Lebensnotwendigen für alle Mitglieder ab.
- 91 Diese Überlegungen Kropotkins sind Teil eines wissenschaftlichen Systems, das für seine politische Haltung bestimmend ist und das er in *Gegenseitige Hilfe* (1902) umfassend entfaltet. So ist der kommunistische Anarchismus Kropotkins eingebettet in weitreichende anthropologische und vor allem auch evolutionsbiologische Untersuchungen. Auf deren Grundlage versucht er primär, den vorherrschenden Sozialdarwinismus zu korrigieren, indem er dessen einseitige Fixierung auf Konkurrenz und Kampf um den Gedanken des reziproken »Beistands« als eines entscheidenden evolutionären Faktors ergänzt.
- 92 Ein massives Abweichen von Marx besteht zudem darin, dass Lenin Revolution auch und gerade in einem agrarisch geprägten Land wie Russland für möglich hält. Lenin zufolge ist diese also nicht auf ein hohes Niveau der Industrialisierung und Technisierung angewiesen.
- 93 Diese sind nach Lenin z.B. den Textilarbeitern darin überlegen, dass die Zielsetzung ihres revolutionären Handelns eine tatsächlich »politische« ist, sich also nicht lediglich auf kurzfristige »ökonomische« Verbesserungen beschränkt.
- 94 Kurt Lenk verweist im Kapitel »Reform und Revolution« auf das blanquistische Element, das Lenins Gedanken einer Elite der »Berufsrevolutionäre« ausmacht, und erklärt dessen zentrale Bedeutung unter anderem aus der historischen Situation im zaristischen Russland, die keinen offenen Protest oder Widerstand, sondern einzig die Bildung überschaubarer konspirativer Zirkel zulässt.
- 95 So ruft Lenin in *Was tun?* sogar einen »Kampf gegen die Spontaneität« aus. Spontanes Handeln des Proletariats, das nicht durch einen wissenschaftlich fundierten Sozialismus geleitet ist, läuft nach seinem Verständnis auf die im Kern reformerische Haltung von Gewerkschaften hinaus, da letzten Endes aus rein ökonomischen Beweggründen ein *common ground* mit den kapitalistischen »Ausbeutern« gesucht, nicht aber ein Sturz des kapitalistischen Systems angestrebt wird.
- 96 Dass die revolutionäre Dynamik international wird und neben Europa auch Länder wie die Türkei, Persien und China erfasst, d.h. die Form einer »Weltrevolution« annimmt, ist für Lenin unabdingbar für deren Erfolg im Kampf gegen Imperialismus und Kapitalismus, welche ebenfalls auf globaler Ebene operieren.
- 97 Angesichts der spöttischen Bemerkungen Luxemburgs über die »parlamentarische Maulwurfsweisheit« drängt sich die Frage nach dem Verhältnis von Revolution und Demokratie auf. Aus Luxemburgs Sicht, welche das Schisma der Linken, deren Auseinanderbrechen in einen reformerischen und einen revolutionären Flügel spiegelt, kann es keinen fortschrittlichen politischen Weg »durch Mehrheit zur revolutionären Taktik«, sondern nur einen solchen »durch revolutionäre Taktik zur Mehrheit« (Luxemburg 1970: 115) geben. Auf die Frage nach der Kompatibilität von revolutionärer und demokratischer Praxis und Theorie wird im Kapitel »Das Erbe der Revolution« noch näher eingegangen sein.
- 98 So rechnet Luxemburg in *Die russische Revolution* (entstanden 1917/18, erschienen 1922) beispielsweise das von den Sowjets entwickelte Wahlrecht zu den schwerwiegenden Fehlern Lenins in der postrevolutionären Institutionalisierungsperiode in Russland, aus welchen es für eine Revolution in Deutschland zu lernen gelte. Weitere Schwächen der Lenin'schen revolutionären Theorie und Praxis liegen für sie in einer mangelhaften Agrarreform, vor allem jedoch in der starr hierarchischen, sterilen Elitenlogik.
- 99 Für Überblicksdarstellungen zum Denken der »Konservativen Revolution« siehe: Mohler, Armin/Karlheinz Weißmann: *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932: Ein Handbuch*, 6. Auflage, Graz 2005, sowie Siefert, Rolf Peter: *Die Konservative Revolution. Fünf biographische Skizzen* (Paul Lensch, Werner Sombart, Oswald Spengler, Ernst Jünger, Hans Freyer), Frankfurt a.M. 1995.
- 100 In den unterschiedlichen »ideologischen Rechtfertigungen« (Arendt 2011: 9) – im Namen des Sozialismus, des Kommunismus oder des Nationalismus – zeigt sich diese Verbindung von Revolution und Ideologie. Wenngleich Revolutionen auch schwerlich ohne Zuhilfenahme ideologischer Elemente zu denken und zu »machen« sind, heißt das nicht, dass diese Elemente das Spezifische der Revolution ausmachen und für diese in derselben Weise konstitutiv sind wie die Begriffe der Neuheit und der Freiheit.
- 101 Analog – d.h. unter den Vorzeichen der »praktisch-politischen Anwendung«, nicht des »Betrugs« (vgl. Žižek 2008a: 104 f.) – lässt sich

- z.B. auch nach dem Verhältnis fragen, das zwischen der revolutionären Theorie Rousseaus und der revolutionären Praxis Robespierres besteht.
- 102 Arendt macht diese »gegenseitige Abhängigkeit und Wechselwirkung« zwischen Krieg und Revolution an der Ablösung des Zweiten Kaiserreichs durch die Dritte Republik in Frankreich als Folge des Krieges mit Preußen sowie an der Russischen Revolution von 1905 fest, welche ihr zufolge eine direkte Konsequenz des Krieges zwischen Russland und Japan ist. Revolution erscheint demnach als eine sich im Inneren eines Staates vollziehende Fortsetzung des Krieges mit gleichen (Gewalt-)Mitteln.
- 103 Eine kurze Darstellung wesentlicher Positionen der sogenannten »Konservativen Revolution« bietet der Exkurs, der diesem Kapitel vorangestellt ist.
- 104 Benjamin führt das Beispiel Robespierres an, der in seinem revolutionären Tun mit dem »antiken Rom eine mit Jetztzeit geladene Vergangenheit« (Benjamin 2010: 102) in dieser Art aus der historischen Ewigkeit des Vergangenen herauslöst.
- 105 Siehe dazu: Derrida, Unmögliche Möglichkeit, a.a.O., S. 34f.
- 106 Für eine kritische Darstellung und Würdigung von Benjamins Unterscheidung zwischen »mythischer« und »göttlicher Gewalt« siehe: Menke, Christoph: Recht und Gewalt, 2. Auflage, Berlin 2012, S. 49ff.
- 107 Eine dritte Interpretation von Benjamins Gewaltbegriff neben den beiden hier erörterten knüpft an seine Überlegungen zum »revolutionären Generalstreik« als einer Form von »Nicht-Handeln« an, welche »die Entfaltung eigentlicher Gewalt in den Revolutionen zu vermindern geeignet ist« (vgl. Benjamin 1977: 184, 195). Auf diesen Gedanken wird im Zusammenhang der Revolutionstheorie Slavoj Žižeks noch näher einzugehen sein.
- 108 Zum Unterschied zwischen Walter Benjamins Begriff der »Entsetzung des Rechts« und Carl Schmitts Konzept einer – diesem zufolge genuin »politischen« – »Suspendierung« desselben siehe: Menke, a.a.O., 63f.
- 109 Dies unterstreicht nicht zuletzt auch Marcuses Zukunftsvision einer »gewaltlosen Gesellschaft« (Marcuse 1984: 114), welche eine der wesentlichen Alternativen, der ganz anderen Möglichkeiten menschlicher Koexistenz darstellt, die in der Spätmoderne brachliegen.
- 110 Nach den Maßstäben »absoluter Sittlichkeit«, d.h. übergeschichtlicher Geltung ist diese ethisch-revolutionäre Rechnung Marcuse zufolge freilich unmöglich anzustellen, da es ihr gemäß grundsätzlich »keinerlei Rechtfertigung für Unterdrückung und Aufopferung um künftiger Freiheit und künftigen Glücks willen« (Marcuse 1984: 111) geben kann.
- 111 So verweist Marcuse auf die Werke Samuel Becketts und Rolf Hochhuths, die sich der »verwalteten« als der »normalen Kommunikation« entziehen und die Möglichkeit einer eigenen, einer »abnormen« Art des Sprechens und Denkens bezeugen. Siehe dazu auch: Habermas, Jürgen: Herbert Marcuse über Kunst und Revolution, in: ders.: Politik, Kunst und Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen, Stuttgart 2006, S. 96-102.
- 112 So ist es nach Marcuse ein Kernmerkmal des »Systems«, »Negativität zu absorbieren« (Marcuse 1989b: 372), d.h. sämtliche »Sphären von Spannung und Widerspruch« (Marcuse 1989a: 16) – vom Individuum über die Familie bis zur Klasse – vollständig in sich zu integrieren.
- 113 Marcuse beschließt *Der eindimensionale Mensch* mit einem Zitat Walter Benjamins: »Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.« (Marcuse 1989a: 268)
- 114 Während Marcuse an dieser Stelle einen Widerstand »ohne Waffen« beschreibt, fügen sich seine in *Kritik der reinen Toleranz* (1966) angestellten Überlegungen zu revolutionärer Gewalt als Gegengewalt an die oben skizzierte Argumentationslinie an, der zufolge Gewalt unter der Bedingung freiheitlicher Zweckbindung zu rechtfertigen ist.
- 115 Siehe dazu: Sartre, Jean-Paul: Vorwort, in: Fanon, Frantz: Die Verdammten dieser Erde, Frankfurt a.M. 1966, S. 12.
- 116 Neben Fanon ist hier beispielsweise auch Kwame Nkrumah (1909-1972) zu nennen. Stärker noch als Fanon bewegt sich Nkrumah, der erste Präsident des unabhängigen Ghana, nicht nur auf dem Feld revolutionärer Theorie, sondern auch der Praxis. Zentrale Ideen, auf deren Umsetzung er in seinem politischen Wirken abzielt, beinhalten einen dem afrikanischen Kontext angepassten Sozialismus sowie panafrikanische Solidarität im antikolonialen Befreiungskampf und bei der Errichtung einer nachkolonialen Ordnung. Zu Nkrumahs wichtigsten Schriften zählen *Africa must unite* (1963) und *The struggle continues* (1968).

- 117 Zur Dialektik der Gewalt als »pharmakon«, d.h. als Gift sowie als Heilmittel, siehe: Žižek, Slavoj: In Defense of Lost Causes, London/ New York 2008, S. 99 f.
- 118 Zu diesem Eintritt der dekolonisierten Völker in die Geschichte als deren Subjekt schreibt Sartre in seinem Vorwort aus dem September 1961: »Das ist das Ende: Europa ist an allen Ecken leck. Was ist geschehen? Ganz einfach dies: bisher waren wir die Subjekte der Geschichte, jetzt sind wir ihre Objekte.« (Sartre 1966: 22, 23)
- 119 Die kathartische, reinigende und die Dinge richtigstellende Wirkung bezieht sich dabei nach Sartre auch auf die Unterdrückten: »Auch wir Europäer werden dekolonisiert. Das heißt, durch eine blutige Operation wird der Kolonialherr ausgerottet, der auch in jedem von uns steckt.« (Sartre 1966: 20)
- 120 Nach Fanon sind dagegen beispielsweise die einheimischen Arbeiter, die in den Städten leben, keine vergleichbar verlässliche Kraft, haben doch auch sie mit den Unterdrückten kooperiert und paktiert, um ihrem Ideal einer bürgerlichen Existenz näherzukommen.
- 121 Sartre beschreibt die Tendenz der Kolonisierten, mit einer spirituall-religiösen Ursprungssuche auf Fremdherrschaft und Unterdrückung zu reagieren, als eine Form von »Entfremdung«: Diese »wehren sich gegen die koloniale Entfremdung, indem sie die religiöse Entfremdung verstärken. Mit dem einzigen Resultat, daß sie schließlich beide Entfremdungen aufeinanderhäufen und die eine die andere verstärkt.« (Sartre 1966: 16)
- 122 Dies hat nach Fanon vor allem in Form einer Erstattung von Ausgleichszahlungen sowie eines Umbaus des globalen Herrschafts- und Wirtschaftssystems zu geschehen.
- 123 Zu Foucaults Sicht der Dekolonisation als geschichtlichem Wendepunkt sowie seiner Überzeugung von der Relevanz einer nicht-westlichen Moderne im Allgemeinen und nicht-westlichen politischen Modellen im Besonderen siehe: Afary, Janet/Kevin B. Anderson: Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism, Chicago 2005, S. 1-10 und 13-37.
- 124 Die Begeisterung, mit der Foucault der Islamischen Revolution begegnet, muss vor allem seine Kritiker auf marxistischer Seite erstaunen, die seine in *Überwachen und Strafen* (1975) sowie im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* (1976) vorgelegte Machttheorie als rein konstatierend wahrgenommen und ihm daher lange vorgeworfen haben, Revolution unmöglich denken zu können, ja ein im Kern politisch reaktionäres Theoriegebäude aufgestellt zu haben.
- 125 Jedenfalls im spezifischen Fall des Iran scheint sich dies aus Sicht Foucaults schlagend belegen zu lassen: So wird der Kampf zwischen dem Schah (dem »König«) und Khomeini (dem »Heiligen«) von den Revolutionären als Wiederholung der Schlacht von Kerbela und der Tötung Husseins, des Enkels des Propheten, im Jahr 680 codiert – und damit als einmalige Chance begriffen, das Gründungs-trauma der Schia zu überwinden (vgl. Afary/Anderson 2005: 40 ff.). Foucault verweist außerdem auf das Gewicht, welches die messianische Figur des Verborgenen Imam, ein »ever-present Absent«, im schiitischen Islam besitzt (vgl. Foucault 2005: 205, 207). Diese begünstigt eine »Spiritualisierung« der Politik insofern, als sie der Logik von Verlust und Wiederherstellung einer religiösen Ursprungsdimension unterliegt und darin ganz auf die Vorstellung einer wundersamen, Gerechtigkeit stiftenden Erlösung angelegt ist.
- 126 Zu kritischen Einwänden kommt es diesbezüglich insbesondere von feministischer Seite. Simone de Beauvoir, Maxime Rodinson sowie eine unter dem Pseudonym Atoussa H. publizierende Iranerin kritisieren Foucault scharf dafür, die Missachtung von Frauenrechten durch Khomeinis revolutionäre Bewegung auch nur zum Thema seiner Artikel zu machen. Siehe dazu: Afary/Anderson: Foucault and the Iranian Revolution, a.a.O., insbesondere S. 209 f., 223 ff., 246 und 267.
- 127 Nur kurz reißt Foucault die Frage nach der Nachhaltigkeit des »anfänglichen Enthusiasmus« der Revolutionäre an (vgl. Foucault 2005: 260). Wie wenig dieser freilich für sich hinreicht, um auch nur die Einheit unter diesen aufrechtzuerhalten oder gar eine neue Ordnung zu errichten, die minimalen Anforderungen der Gerechtigkeit genügt, zeigen die Entwicklungen im nachrevolutionären Iran in einiger Deutlichkeit.
- 128 Auf Arendts Versuch einer »Kritik der politischen Revolution«, d.h. einer Bestimmung der in ihren Mitteln und Zwecken »guten« Revolution, wird im abschließenden Kapitel zurückzukommen sein.
- 129 Bei dem Text, der auf die Jahre 1966-67 datiert ist, handelt es sich Aufzeichnungen zu einem Vortrag, den Arendt wohl an der Universität Chicago oder an der New School for Social Research in New

York gehalten hat. Sowohl in englischer als auch in deutscher Fassung wurde der Text 2018 zum ersten Mal veröffentlicht.

- 130 Dies gilt auch für theoretische Überlegungen, die im Umfeld dieser Bewegungen entstehen und die diese erheblich beeinflussen. Ein Beispiel dafür ist Józef Tischner, dessen *Ethik der Solidarität* (1982) weitestgehend in Vergessenheit geraten ist
- 131 Die ursprüngliche Einsicht der französischen Revolutionäre in die Verklammerung, die »Interdependenz« von Freiheit und Gleichheit lässt sich nach Balibar »ex negativo« auch an der Realgeschichte ablesen: Ebenso wie die freiheitliche Schwerpunktsetzung liberaler Politikmodelle sich negativ auf die Gleichheit ausgewirkt habe, habe die kommunistisch-sozialistische Überbetonung des Egalitären negative Effekte auf die Freiheit gezeitigt. Auf ideengeschichtlicher Ebene unterscheidet er eine Rousseau'sche Linie, für deren Begriff von Staatsbürgerschaft eine Zentralstellung der Gleichheit bestimmend ist, von einem freiheitlich dominierten Locke'schen Entwicklungsstrang (vgl. Balibar 2012: 75 ff., 181 ff.).
- 132 Diese betreffen unter anderem »den Geschlechtsunterschied als Unterschied von ›Gender‹ und ›Sex‹, den ›biosozialen‹ Unterschied von ›Normalem‹ und ›Pathologischem‹ oder von körperlicher ebenso wie geistiger Gesundheit oder Krankheit« (Balibar 2012: 219 f.).
- 133 Dies »Transindividuelle«, welches die Dichotomie von Individualität und Gemeinschaftlichkeit außer Kraft setzt und übersteigt, charakterisiert Balibar als »nichts Essentielles oder Prinzipielles [...], sondern als ein *Problem*«, welches »moderne Politik in einen unendlichen intellektuellen und praktischen (Er-)Findungsprozess verstrickt« (Balibar 2012: 177; Herv. i. O.).
- 134 Dies korrespondiert in gewisser Weise mit dem Gedanken der »Tendenz«, den Balibar u.a. in *The Philosophy of Marx* (1995) entfaltet. Dabei handelt es sich um den Versuch, konzeptuell einen Ausstieg zu finden aus dem revolutionstheoretisch implikationsreichen geschichtsphilosophischen Dualismus von linearer Evolution auf der einen, totaler Zäsur auf der anderen Seite. Zusätzlich wird die Neigung zu einer Auflösung der Revolution in Reform deutlich, wenn er – qua transzendente »insubmissive«, »insurrektive« Potenziale des Bürgers, die dabei jedoch stets in eine staatliche Verfassung eingebettet bleiben – die Erstere primär in Latenz bzw. in Residuen und Spuren denkt. Spuren

der Revolution erkennt Balibar z.B. in der Suche nach »anderen Formen von Staatsbürgerschaft«, wie sie in der französischen Résistance-Bewegung oder im u.a. von Maurice Blanchot, Simone de Beauvoir und Jean-Paul Sartre unterzeichneten »Manifest der 121« zum Ausdruck kommen, in welchem 1960 das Recht zur Dienstpflichtverweigerung im Algerienkrieg eingeklagt wird. Diese exemplarischen Fälle stehen für ihn ganz in der »gleichfreien« revolutionären Tradition (vgl. Balibar 2012: 234, 248).

- 135 Wie Herbert Marcuse in seinen Überlegungen zu den transformativen Kapazitäten dichterischer Sprache, so hält auch Žižek eine radikale Infragestellung, Ablehnung und – bestenfalls – Überwindung dominanter Sprechweisen für ein zentrales Moment der Revolution. Denn mit einer solchen geht eine Erweiterung der Vorstellungskraft einher, welcher es dringend bedürfe, um neue und andere Möglichkeiten politisch-sozialen Lebens zu erschließen.
- 136 Ähnlich kritisch fallen Judith Butlers Überlegungen zu einem Verständnis von widerständischen politischen Praktiken aus, die von vornherein allein auf Diskurs abheben. In Abgrenzung zu Hannah Arendts »körperloser«, ganz auf Handeln als Reden angelegter Sicht authentischer wie rechtfertigbarer (revolutionärer) Politik betont sie die sowohl wirkungsvoll disruptive als auch neue Formen der Solidarität stiftende Rolle von Körpern, welche beispielsweise im Zuge der Besetzung öffentlicher Plätze Allianzen bilden, ohne dabei auf Unterredung und Meinungs Austausch angewiesen zu sein (vgl. Butler 2016).
- 137 Žižek schließt hierin zum einen an Walter Benjamins Überlegungen zum »Nicht-Handeln« an, welches sich z.B. als »revolutionärer Generalstreik« darstellen kann (vgl. Benjamin 1977: 184). Neben diesem konzeptuellen Referenzpunkt dient Žižek auch die gewaltlose Widerstandspraxis Mahatma Gandhis als historische Vorlage.
- 138 Den Gedanken des Abzugs, der »Subtraktion«, übernimmt Žižek von Alain Badiou (vgl. Žižek 2012: 88). Zu dessen Illustration verweist Žižek auf José Saramagos Roman *Die Stadt der Sehenden* (2004). Darin verweigern sich die Bürger einer Demokratie der urdemokratischen Institution der Wahl, was zu einer schweren politischen Krise und schließlich zur Ausrufung des Ausnahmezustands führt, d.h. zur Stilllegung des demokratischen »Betriebs« (vgl. Žižek 2008: 214 ff.).

- 139 Auch in der Beschreibung von Grundzügen eines »kommenden« Kommunismus orientiert sich Žižek maßgeblich an Überlegungen des Marxisten und Platonikers Alain Badiou.
- 140 In *Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin* (2002) rechnet Žižek u.a. Lenins Betonung der Wichtigkeit von »Organisation« darunter.
- 141 Als derartige »Zeichen« eines noch verborgenen Kommunismus interpretiert Žižek auch die emanzipative Praxis des Arabischen Frühlings und der *Occupy*-Bewegung (vgl. Žižek 2012: 3, 130 f.).
- 142 Graeber versucht mit dem Konsensprinzip kompatible Regeln möglichst detailgenau auszuarbeiten, anhand deren es im Kontext politisch-sozialer Bewegungen wie *Occupy* zu Entscheidungsfindungen kommen kann (vgl. Graeber 20012b: 120 ff., 136 ff.).
- 143 Graeber führt hierfür u.a. das Beispiel der zapatistischen Rebellen in der mexikanischen Provinz Chiapas an (vgl. Graeber 2008: 114 f.).
- 144 Kennzeichen dieser »Niederer Theorie« ist neben ihrer praktischen Problemorientierung auch, dass sie sich als »eine nicht-avantgardistische, revolutionäre intellektuelle Praxis« (Graeber 2008: 34) begreift.
- 145 Graebers Dissertation *The Disastrous Ordeal of 1987: Memory and Violence in Rural Madagascar* beruht auf Feldforschungen in Madagaskar. Deren Ergebnisse werden auch in seinem *Schulden*-Buch wiederholt diskutiert (vgl. Graeber 2012a: 10 ff., 57 f. und 110 ff.).
- 146 Dies gilt nach Graeber umso mehr, als sich spätestens in den aktuellen Finanz- und Wirtschaftskrisen gezeigt hat, dass »keineswegs jeder seine Schulden zurückzahlen« (Graeber 2012a: 410) muss, die Schulden-Moral also eine Doppelmoral ist, die mit zweierlei Maß misst. Graeber verweist in diesem Zusammenhang auch auf Henry Ford, nach dessen Überzeugung »eine Revolution ausbrechen werde, sollten die amerikanischen Normalbürger jemals herausfinden, wie das Bankensystem tatsächlich funktioniert« (Graeber 2012a: 383).
- 147 Wie in den vorangehenden Kapiteln wiederholt angesprochen, relativiert sich der polare Charakter der Freiheitsachse: Im Rahmen einer Stadien- oder Phasen-Theorie der Revolution kommt dem Aspekt der Befreiung im Zuge des am Anfang der Umwälzung stehenden, verflüssigend wirkenden Aufbegehrens gegen eine Unterdrückungsordnung zentrale Bedeutung zu; demjenigen der Gründung und Ausgestaltung einer neuen Ordnung hingegen in einer späteren Phase der Revolution, wenn der Gedanke der Wiederverfestigung an Gewicht gewinnt.
- 148 Hieran zeigt sich besonders deutlich, dass nicht alle Achsen streng dichotomisch gebaut sind. Wie beispielsweise die Überlegungen Marx' (trotz ihrer dezidiert sozialen Akzentsetzung) belegen, lassen sich politische und soziale Aspekte innerhalb einer Revolutionstheorie integrieren.
- 149 So haben sich bei der Durchmusterung der Theorien der Revolution Wechselwirkungen zwischen den unterschiedlichen Problemachsen erkennen lassen. Beispielsweise scheint ein positiver Freiheitsbegriff die Schwerpunktsetzung auf primär soziale Revolution zu begünstigen; ein Festmachen der Neuheit an den Bedingungen menschlicher Koexistenz (und nicht an der Gesinnung der zu Revolutionierenden) hingegen die Schwerpunktsetzung auf primär politische Formen der Umwälzung; besonders radikale Begriffe von revolutionärer Neuheit wiederum scheinen der Tendenz nach mit einer erhöhten Bereitschaft zu korrespondieren, physische Gewalt zuzulassen und zu rechtfertigen.
- 150 Allerdings weist Kant in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) auf eine epistemische Schwierigkeit hin, die sich im Zusammenhang mit dem Problem der Neuheit ergibt und die die hier erörterte Unterscheidung erschwert: Während aller, selbst fundamentaler Wandel aus endlicher menschlicher Warte nur als schrittweise sich vollziehender Verbesserungsprozess – und damit als evolutionär und reformerisch – wahrgenommen werden kann, muss eben dieser Wandel, »menschlichen Augen unbemerkt«, aus der Warte Gottes, d.h. *sub specie aeternitatis* besehen als Revolution erscheinen.
- 151 Derlei Gemeinsamkeiten sind auf theoriearchitektonischer und argumentativer Ebene ebenso gegeben wie auf sprachlicher Ebene. Beispielsweise teilen Theorien der Revolution den Zug, auf einen »Überbau« angewiesen und maßgeblich durch diesen – sei er geschichtsphilosophisch, anthropologisch oder (politisch-)theologisch verfasst – determiniert zu sein. Erhebliche Schnittflächen werden mit Blick auf die Sprache der Revolutionstheorie erkennbar, die typischerweise auf eine Legitimierung der Revolution durch deren Naturalisierung (»Vulkan«, »Welle«, »Sturm«, »Reife«, »Sonnenaufgang« etc.) abzielt – und dabei die Linie zwischen Argumentation und Rhetorik verwischt.

- 152 Bloch hat hierbei die zuvor angesprochenen Aneignungsversuche des Revolutionsbegriffs »von rechts«, insbesondere durch die sogenannte »Konservative Revolution«, im Sinn.
- 153 So lässt sich für Hannah Arendt, jedenfalls gemäß ihrer Ausführungen in *Über die Revolution*, von »Revolution im eigentlichen Sinne« nur sprechen, »wo durch Wechsel ein Neuanfang sichtbar wird, wo Gewalt gebraucht wird, um eine neue Staatsform zu konstituieren, einen neuen politischen Körper zu gründen, wo der Befreiungskampf gegen den Unterdrücker die Begründung der Freiheit wenigstens mitintendiert« (Arendt 2011: 41 f.).
- 154 Dies behauptet z.B. Carl Schmitt. Für Schmitt ist jede Art von revolutionärer Transformation in sogar paradigmatischer Weise politisch und, wie es in *Der Begriff des Politischen* (1932) heißt, unter die »Höhepunkte der großen Politik« zu rechnen. Die ebenso zwangsläufige wie ausgezeichnete Politizität von Revolution ergibt sich für ihn aus der mit dieser einhergehenden »totalen Erfassung« der Parteien im revolutionären Konflikt, d.h. aus der darin besonders markanten und intensiven Freund-Feind-Stellung.

Literatur

Primärliteratur

- Arendt, Hannah: Die Freiheit, frei zu sein [1967], München 2018.
 dies.: Über die Revolution [1963], München 2011.
- Bakunin, Michail: Gott und Staat [1871], in: ders.: Ausgewählte Schriften, Band 1, hg. von Wolfgang Eckhardt, Berlin 2007 (a).
 ders.: Staatlichkeit und Anarchie [1873], in: ders.: Ausgewählte Schriften, Band 4, hg. von Wolfgang Eckhardt, Berlin 2007 (b).
- Balibar, Étienne: Gleichfreiheit [2010], Berlin 2012.
- ders.: Sind wir Bürger Europas? Politische Integration, soziale Ausgrenzung und die Zukunft des Nationalen [2001], Hamburg 2003.
- ders.: The Philosophy of Marx, London/New York 1995.
- Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte [1940/42], hg. von Gérard Raulet, Frankfurt/M. 2010.
 ders.: Zur Kritik der Gewalt [1921], in: ders.: Gesammelte Schriften II.1, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1977.
- Burke, Edmund: Betrachtungen über die französische Revolution [1790], hg. von Ulrich Frank-Planitz, Zürich 1986.
- Condorcet, Marquis de: Ausgewählte Schriften zu Wahlen und Abstimmungen, hg. von Joachim Behnke, Carolin Stange und Reinhard Zintl, Tübingen 2011.
 ders.: Freiheit, Revolution, Verfassung. Kleine politische Schriften, hg. von Daniel Schulz, Berlin 2010.
- Engels, Friedrich: Einleitung [1895], in: Marx, Karl: Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850, Berlin 1951, S. 5-28.
 ders.: Revolution und Konterrevolution in Deutschland [1851/52], 6. Auflage, Berlin 1972.

- Fanon, Frantz: Die Verdammten dieser Erde [1961], Frankfurt/M. 1966.
- Foucault, Michel: Archäologie des Wissens [1969], 13. Auflage, Frankfurt/M. 2007.
- ders.: Was ist Kritik? [1978], Berlin 1992.
- ders.: Writings on the Iranian Revolution [1978/79], in: Afary, Janet/Kevin B. Anderson (Hg.): Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism, Chicago 2005.
- Graeber, David: Frei von Herrschaft. Fragmente einer anarchistischen Anthropologie, Wuppertal 2008.
- ders.: Inside Occupy, Frankfurt/M. 2012.
- ders.: Schulden. Die ersten 5000 Jahre, Stuttgart 2012.
- Hegel, G.W.F.: Die Positivität der christlichen Religion [1795/96], in: ders.: Frühe Schriften, Frankfurt/M. 1986.
- ders.: Grundlinien der Philosophie des Rechts [1820/21], Gesammelte Werke, Band 14,1, hg. von Klaus Grotzsch und Elisabeth Weisser-Lohmann, Düsseldorf 2009.
- ders.: Phänomenologie des Geistes [1807], Gesammelte Werke, Band 9, hg. von Wolfgang Bonsiepen und Einhard Heede, Düsseldorf 1980.
- ders.: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte [1832-45], 9. Nachdruck, Frankfurt/M. 2010.
- Jefferson, Thomas: Betrachtungen über den Staat Virginia [1781/82], Zürich 1989.
- ders.: Writings, hg. von Merrill D. Peterson, New York 1984.
- Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? [1784], in: ders.: Werke in zwölf Bänden, Band 11, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 1977 (a).
- ders.: Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht [1798], Berlin 1917.
- ders.: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht [1784], in: Rechtslehre. Schriften zur Rechtsphilosophie, hg. von Hermann Klenner, Berlin 1988.
- ders.: Kritik der Urteilskraft [1790], in: ders.: Werke in zwölf Bänden, Band 11, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M. 1977.
- ders.: Die Metaphysik der Sitten [1797], in: ders.: Werke in zwölf Bänden, Band 8, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 1977 (b).
- ders.: Zum ewigen Frieden und Auszüge aus der Rechtslehre [1795/96], Frankfurt/M. 2011.
- Kropotkin, Pjotr A.: Die Eroberung des Brotes und andere Schriften [1892], hg. von Hans G. Helms, München 1973.
- ders.: Gegenseitige Hilfe [1902], hg. von Henning Ritter, Grafenau 2005.
- Lenin, Wladimir I.: Ausgewählte Werke, 8. Auflage, Berlin 1970.
- Luxemburg, Rosa: Politische Schriften in 3 Bänden, hg. von Ossip K. Flechtheim, Frankfurt/M. 1966-1970.
- Maistre, Joseph de: Betrachtungen über Frankreich. Über den schöpferischen Urgrund der Staatsverfassungen [1796], Berlin 1924.
- ders.: Vom Papst. Ausgewählte Texte [1794/96, 1819], Berlin 2007.
- Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft [1964/1967], in: ders.: Schriften, Band 7, Frankfurt/M. 1989 (a).
- ders.: Ethik und Revolution [1964], in: ders.: Schriften, Band 8, Frankfurt/M. 1984.
- ders.: Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt/M. 1966.
- ders.: Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie [1941/1962], in: ders.: Schriften, Band 4, Frankfurt/M. 1989 (b).
- Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, I. Band [1867], in: Marx, Karl/Friedrich Engels: Werke, Band 23, Berlin 1962.
- ders./Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten [1845/46], in: Marx, Karl/Friedrich Engels: Werke, Band 3, Berlin 1958.
- ders.: Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850 [1850/1895], in: Marx, Karl/Friedrich Engels: Werke, Band 7, Berlin 1960.
- ders./Friedrich Engels: Manifest der kommunistischen Partei [1848], in: Marx, Karl/Friedrich Engels: Werke, Band 4, Berlin 1959.
- ders.: Zur Judenfrage [1843], in: Marx, Karl/Friedrich Engels: Werke, Band 1, Berlin 1956.
- ders.: Zur Kritik der Politischen Ökonomie [1859], in: Marx, Karl/Friedrich Engels: Werke, Band 13, Berlin 1961.
- Paine, Thomas: Common Sense [1776], hg. von Lothar Meinzer, Stuttgart 1982.
- ders.: Die Rechte des Menschen [1791], hg. von Theo Stemmler, Frankfurt/M. 1973.
- ders.: Political Writings, hg. von Bruce Kuklick, Cambridge 2000.
- Robespierre, Maximilien de: Gesammelte Schriften, 2 Bände, Leipzig 1851.

Rousseau, Jean-Jacques: Diskurs über die Ungleichheit – Discours sur l'inégalité [1755], hg. von Heinrich Meier, 5. Auflage, Paderborn 2001.

ders.: Du contrat social ou Principes du droit politique – Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts [1762], hg. von Hans Brockard, Stuttgart 2010.

Saint-Just, Louis Antoine de: Nachgelassene Schriften und Reden, Leipzig 1851.

Sieyès, Emmanuel J.: Politische Schriften 1788-1790, hg. von Rolf Reichardt und Eberhard Schmitt, Darmstadt 1975.

ders.: Was ist der Dritte Stand? Ausgewählte Schriften, hg. von Oliver W. Lembcke und Florian Weber, Berlin 2010.

Žižek, Slavoj: Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin, Frankfurt/M. 2002.

ders.: Lenin 2017. Remembering, Repeating, and Working Through, New York 2017.

ders.: In Defense of Lost Causes, London/New York 2008 (a).

ders.: The Year of Dreaming Dangerously, London/New York 2012.

ders.: Violence. Six sideways reflections, New York 2008 (b).

ders.: Welcome to Interesting Times!, in: Petrovic: Revolution and Subjectivity, S. 125-136.

2. Weitere Literatur

a) Monographien und Sammelbände

Acton, Edward et al. (Hg.): Critical companion to the Russian Revolution 1914-1921, London 1997.

Afary, Janet/Kevin B. Anderson (Hg.): Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism, Chicago 2005.

Badiou, Alain: The Rebirth of History. Times of Riots and Uprisings, New York 2012.

Berman, Harold: Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition, Cambridge, MA 1985.

Buck-Morss, Susan: Hegel und Haiti. Für eine neue Universalgeschichte, Berlin 2011.

Buhr, Manfred et al.: Deutscher Idealismus und Französische Revolution, Trier 1988.

Burg, Peter: Kant und die Französische Revolution, Berlin 1974.

Butler, Judith: Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung, Berlin 2016.

Callinicos, Alex: The Revolutionary Ideas of Karl Marx, 2. Auflage, London 2010.

Camus, Albert: Der Mensch in der Revolte, 27. Auflage, Reinbek 2009.

Carrère d'Encausse, Hélène: Lenin, München 2000.

Carter, April: The Political Theory of Anarchism, New York 1971.

Cohen, Gerald A.: Karl Marx's Theory of History: A Defence, 2. Auflage, Oxford 2000.

Comay, Rebecca: Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution, Stanford 2011.

Debray, Régis: Revolution in der Revolution?, München 1967.

Derrida, Jacques: Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen, Berlin 2003.

ders.: Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«, Frankfurt/M. 1996.

ders.: Marx' »Gespenster«. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale, Frankfurt/M. 1996.

Dippel, Horst: Die Amerikanische Revolution 1763-1787, Frankfurt/M. 1987.

Dufraisse, Rüdiger (Hg.): Revolution und Gegenrevolution 1789-1830. Zur geistigen Auseinandersetzung in Frankreich und Deutschland, München 2009.

Dwan, David/Christopher Insole (Hg.): The Cambridge Companion to Edmund Burke, Cambridge et al. 2012.

Figs, Orlando: Interpreting the Russian Revolution: The language and symbols of 1917, New Haven 1999.

Felsch, Philipp: Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte 1960-1990, München 2015.

Flechtheim, Ossip K.: Rosa Luxemburg zur Einführung, 2. Auflage, Hamburg 1986.

Fukuyama, Francis: Das Ende der Geschichte: Wo stehen wir?, München 1992.

Furet, François/Denis Richet: Die Französische Revolution, Frankfurt/M. 1987.

- Furet, François/Mona Ozouf (Hg.): Kritisches Wörterbuch der Französischen Revolution in 2 Bänden, Frankfurt/M. 1996.
- Gramsci, Antonio: Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe in 10 Bänden, Hamburg 1991-2002.
- Groys, Boris/Aage Hansen-Löve (Hg.): Am Nullpunkt. Positionen der russischen Avantgarde, Frankfurt/M. 2005.
- Haffner, Sebastian: Die deutsche Revolution 1918/19, Berlin 2002.
- Hobsbawm, Eric J.: Europäische Revolutionen, München 1983.
- Kantorowicz, Ernst: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters [1957], Stuttgart 1992.
- Koselleck, Reinhart: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt/M. 1989.
- Kuhn, Thomas: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt/M. 1967.
- Lagasnerie, Geoffrey de: Die Kunst der Revolte. Snowden, Assange, Manning, Berlin 2016.
- Lebrun, Christopher A. (Hg.): Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence, Montreal et al. 2001.
- Lenk, Kurt: Theorien der Revolution, München 1973.
- Losurdo, Domenico: Immanuel Kant. Freiheit, Recht und Revolution, Köln 1990.
- Maliks, Reidar: Kant's Politics in Context, Oxford 2014.
- Marchart, Oliver: Die Prekarisierungsgesellschaft. Prekäre Proteste – Politik und Ökonomie im Zeichen der Prekarisierung, Bielefeld 2013.
- ders.: Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung, Wien 2005.
- McLaughlin, Paul: Anarchism and Authority: A Philosophical Introduction to Classical Anarchism, Aldershot/Burlington 2007.
- Menke, Christoph: Recht und Gewalt, 2. Auflage, Berlin 2012.
- Menke, Christoph/Francesca Raimondi (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen, Berlin 2011.
- Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung [1945], Berlin 1974.
- Mohler, Armin/Karlheinz Weißmann: Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932: Ein Handbuch, 6. Auflage, Graz 2005.
- Morgan, Edmund S.: The Birth of the Republic 1763-1789, 3. Auflage, Chicago 1992.
- Nail, Thomas: Returning to Revolution. Deleuze, Guattari and Zapatismo, Edinburgh 2012.
- Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-III, Berlin 1972.
- Nussbaum, Martha: Political Emotions. Why Love Matters for Justice, Cambridge, MA 2013.
- Palmer, Robert: The Age of Democratic Revolutions. A Political History of Europe and America 1760-1800 [1959], Princeton 2014.
- Petrovic, Milos (Hg.): Revolution and Subjectivity, Madrid 2010.
- Raunig, Gerald: Kunst und Revolution. Künstlerischer Aktivismus im langen 20. Jahrhundert, Wien 2005.
- Ricœur, Paul: Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt/M. 1974.
- Rosenstock-Huessy, Eugen: Out of Revolution. Autobiography of Western Man [1938], Providence 1993.
- Schmitt, Carl: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, neu hrsg. von Carl Schmitt, München 1963.
- Schram, Stuart (Hg.): Mao's Road to Power. Revolutionary Writings 1912-1949, New York 1992-.
- Sieber, Jan: Schweigen, Streiken, Vergessen. Zur Aktivierung durch Passivierung bei Walter Benjamin, in: Busch, Kathrin/Helmut Draxler (Hg.): Theorien der Passivität, München 2013, S. 217-235.
- Sieferle, Rolf Peter: Die Revolution in der Theorie von Karl Marx, Frankfurt/M. et al. 1979.
- ders.: Karl Marx zur Einführung, Hamburg 2007.
- ders.: Die Konservative Revolution. Fünf biographische Skizzen (Paul Lensch, Werner Sombart, Oswald Spengler, Ernst Jünger, Hans Freyer), Frankfurt/M. 1995.
- Thomä, Dieter: Puer robustus. Eine Philosophie des Störenfrieds, Berlin 2016.
- Wade, Rex A.: The Russian Revolution 1917, Cambridge 2000.
- Walzer, Michael: Exodus und Revolution, Frankfurt/M. 1995.
- ders.: Regicide and Revolution. Speeches at the trial of Louis XVI, New York 1974.

Wehler, Hans-Ulrich (Hg.): 200 Jahre amerikanische Revolution und moderne Revolutionsforschung, Göttingen 1976.
 Wemheuer, Felix (Hg.): Maoismus. Ideengeschichte und revolutionärer Geist, Wien 2008.
 Wood, Allen W.: Karl Marx, 2. Auflage, New York/London 2004.

b) Aufsätze und Lexikonartikel

Baumann, Ursula: Revolution, in: Gosepath, Stefan et al. (Hg.): Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie, Berlin 2008, S. 1121-1125.
 Burg, Peter: Immanuel Kant, loyaler preußischer Staatsbürger und Anhänger der Französischen Revolution – ein Widerspruch?, in: Buhr: Deutscher Idealismus und Französische Revolution, S. 9-23.
 Critchley, Simon: Resistance is Utile: Authoritarianism vs. Anarchism, in: Petrovic: Revolution and Subjectivity, S. 179-191.
 Dahrendorf, Ralf/Christoph Henning: Karl Marx, in: Klassiker der Soziologie. Von Auguste Comte bis Alfred Schütz, Band I, 6. Auflage, hg. von Dirk Kaesler, München 2012, S. 58-91.
 Derrida, Jacques: Unabhängigkeitserklärungen [1984], in: Derrida, Jacques/Friedrich Kittler (Hg.): Nietzsche – Politik des Eigennamens. Wie man abschafft, wovon man spricht, Berlin 2000, S. 9-19.
 D'Hondt, Jacques: Was hat Hegel aus der Französischen Revolution gelernt?, in: Buhr: Deutscher Idealismus und Französischen Revolution, S. 152-163.
 Féher, Ferenc: Revolutionary Justice, in: Walzer: Regicide and Revolution.
 Grosser, Florian: In Search of the Good Revolution. Arendt on Violence and the Social Question, in: Social Philosophy Today, Heft 31, 2015, S. 71-81.
 ders.: Political Revolution, in: Internet Encyclopedia of Philosophy (2016), <https://www.iep.utm.edu/pol-rev/>.
 Günther, Horst: Revolution, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel et al. 1992, S. 957-973.
 Habermas, Jürgen: Bewußtmachende oder rettende Kritik. Die Aktualität Walter Benjamins, in: ders.: Politik, Kunst und Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen, Stuttgart 2006, S. 48-95.

ders.: Herbert Marcuse über Kunst und Revolution, in: ders.: Politik, Kunst und Religion, S. 96-102.
 Koselleck, Reinhart et al.: Revolution (Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg), in: Brunner, Otto/Werner Conze/Reinhart Koselleck: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 5, Stuttgart 1984, S. 653-788.
 Losurdo, Domenico: The Adventures of the Revolutionary Subject from the 19th to the 21st Century, in: Petrovic: Revolution and Subjectivity, S. 87-99.
 Negri, Antonio: On the Concept of Revolution, in: Petrovic: Revolution and Subjectivity, S. 13-21.
 Ozouf, Mona: Freiheit, in: Furet/Ozouf: Kritisches Wörterbuch der Französischen Revolution, S. 1103-1121.
 dies.: Gleichheit, in: Furet/Ozouf: Kritisches Wörterbuch der Französischen Revolution, S. 1136-1159.
 Sartre, Jean-Paul: Vorwort, in: Fanon: Die Verdammten dieser Erde, S. 7-26.
 Thomä, Dieter: Glück, 1776. Drei Wege des »pursuit of happiness«: Liberalismus, Republikanismus, Sympathie, in: Liessmann, Konrad Paul (Hg.): Die Jagd nach dem Glück. Perspektiven und Grenzen guten Lebens, Wien 2012, S. 66-98.
 Wood, Allen W.: Hegel and Marxism, in: The Cambridge Companion to Hegel, hg. von Frederick C. Beiser, Cambridge/New York 1993, S. 414-444.

Personenregister

- Adams, John 40, 46
 Adorno, Theodor W. 129
 Arendt, Hannah 16 f., 25, 38 f., 44, 100, 130, 149 ff., 156, 175
 Aristoteles 15, 18, 150
- Babeuf, François Noël 25, 92, 94
 Bacon, Francis 38
 Badiou, Alain 13
 Bakunin, Michail 30, 98, 101, 104, 112 ff., 159, 164
 Balibar, Étienne 42, 61, 154 ff., 169 f.
 Bauer, Bruno 96
 Benjamin, Walter 30 f., 79, 90, 130 ff., 142, 146, 149, 160 ff.
 Bentham, Jeremy 38
 Blake, William 24
 Blanqui, Louis-Auguste 25, 32, 92 ff., 98
 Bloch, Ernst 174
 Bonald, Louis-Gabriel-Ambrose de 92
 Brecht, Bertolt 23
 Brown, Wendy 13
 Burke, Edmund 41, 65 f.
- Camus, Albert 32, 57
 Char, René 24
 Cicero 18, 62
- Condorcet, Marquis de 20, 50 f., 57 ff., 136, 170
- Danton, Georges 55
 Debord, Guy 27
 Derrida, Jacques 9, 64
 Diderot, Denis 38
- Engels, Friedrich 25, 29, 88, 90, 94 ff., 117, 154
- Fanon, Frantz 30, 130 f., 141 ff., 149
 Feuerbach, Ludwig 96
 Fichte, Johann Gottlieb 32, 61, 68
 Foucault, Michel 24, 32, 79, 130 f., 141, 144 ff., 154
 Franklin, Benjamin 46, 62
 Freyer, Hans 126
 Fukuyama, Francis 9
- Goethe, Johann Wolfgang von 89
 Graeber, David 13, 30, 154, 164 ff., Gramsci, Antonio 110
- Habermas, Jürgen 14
 Hamilton, Alexander 40
 Hardt, Michael 12
 Hébert, Jacques-René 55
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 32, 38, 55, 61, 64 f., 68 f., 80 ff., 91 ff., 97, 99 ff., 111, 113, 131, 148, 154, 160, 169
 Heine, Heinrich 114
 Hessel, Stéphane 10
 Hobbes, Thomas 35
 Hofmannsthal, Hugo von 126
 Hölderlin, Friedrich 24, 80
 Hugo, Victor 24
 Hume, David 38
- Jay, John 40, 44
 Jefferson, Thomas 20, 39 f., 45 ff., 62
 Jünger, Ernst und Friedrich Georg 126
- Kant, Immanuel 20, 25, 30, 57, 64 f., 68 ff., 87, 89 ff., 102 f., 108, 110, 116, 123, 148, 150, 154, 174
 Karl I. 63
 Kopernikus, Nikolaus 18
 Koselleck, Reinhart 35
 Kropotkin, Pjotr 32, 112 ff., 164, 174
 Kuhn, Thomas S. 27
- Lenin, Wladimir I. 26, 89, 100 f., 119 ff., 136, 154, 160, 163 f.
 Lissitzky, El 26
 Locke, John 35 f., 38, 46, 50 ff.
 Ludwig XVI. 20, 56 ff., 60 f., 63, 71, 79, 136
 Lukács, Georg 88
 Luther, Martin 86
- Luxemburg, Rosa 119, 121 ff., 136, 152, 159
- Mably, Gabriel de 50
 Machiavelli, Niccolò 16 ff., 73
 Maistre, Joseph de 65 ff., 92, 126
 Malewitsch, Kasimir 26
 Mao Zedong 26
 Marcuse, Herbert 89, 130 f., 136 ff., 148 f.
 Marx, Karl 21, 25, 29 ff., 38, 89 f., 93 ff., 113 ff., 119 f., 125 f., 128, 131, 133, 139, 141, 146, 146, 148, 152, 154 f., 159 f., 163, 169
 Moeller van den Bruck, Arthur 126
 Montesquieu, Charles de 36, 38, 50
- Negm, Ahmed Fouad 24
 Negri, Antonio 12
 Nietzsche, Friedrich 26, 65
 Novalis 61
- Paine, Thomas 20, 40 ff., 49, 57, 62, 68, 80, 90, 170
 Palmer, Robert 35
 Polybios 18
 Proudhon, Pierre-Joseph 21, 164
- Rancière, Jacques 13
 Rawls, John 14
 Reza Pahlavi, Mohammad 145
 Robespierre, Maximilien de 17, 20, 50 ff., 60, 75, 79, 83, 90, 100
 Ronell, Avital 13

Rorty, Richard 14
Rousseau, Jean-Jacques 19, 30,
35 ff., 41, 49 ff., 56, 58, 76, 126,
144, 170

Saint-Just, Louis Antoine de 50 f.,
53, 55 f., 58, 60, 62, 68, 152

Sartre, Jean-Paul 89, 138, 141, 148

Schelling, Friedrich Wilhelm Jo-
seph 68, 80

Schiller, Friedrich von 89

Schmitt, Carl 60, 126, 147

Shays, Daniel 47

Sieyès, Emmanuel Joseph 24,
50 ff., 80

Smith, Adam 38

Sombart, Werner 126

Spengler, Oswald 126

Stirner, Max 96

Trotsky, Leo 21, 26, 121

Vergniaud, Pierre 55, 57, 62

Voltaire 19, 36, 38

Walzer, Michael 61, 86, 175

Washington, George 40

Weitling, Wilhelm 25, 92 ff., 98

Zizek, Slavoj 13, 89, 136, 154,
159 ff., 169 f.

Sachregister

Amerikanische Revolution 36,
39 f., 44 f., 62, 79, 82, 85, 88, 90,
92, 112, 150 ff., 164

Anarchie, anarchisch 16, 71

Anarchismus, anarchistisch 30, 98,
101, 112 f., 115 ff., 122, 128, 154,
157, 164 f., 167, 169

Arabischer Frühling 11ff., 28, 154

Aufklärung, aufklärerisch 19, 34 f.,
38, 40 f., 45, 49, 66, 71, 79 ff.,
85 f., 121, 128

Aufstand 10, 18, 35, 47, 66, 82, 103,
106, 117, 119, 122, 153, 155 ff.

Avantgarde 26, 29, 31, 90, 101, 121,
170

Brüderlichkeit 21, 92

Bürgerkrieg 16, 42, 72, 128

Bürgerliche Revolution 96, 100,
102, 104

Bürgerrechte 11, 52, 54, 78, 153,
156

Demokratie, demokratisch 9, 10 f.,
14 f., 45, 64, 94, 98, 112, 126,
129 f., 139, 154 ff., 162 ff., 169,
172

Despotismus, despotisch 46, 56,
74 f., 77 f., 80 f., 150

Entsetzung (des Rechts) 135 ff.

Erfindung, erfinden 64, 157 f.

Evolution 116, 173 f.

Federalist Papers 40

Fortschritt, fortschrittlich 19 f., 22,
31, 35, 39, 43, 48, 59, 70 f., 73 ff.,
77 ff., 84, 87, 89 ff., 93, 102,
108 ff., 128 ff., 137, 139, 148, 159,
176

Französische Revolution 14, 17, 21,
25, 36, 41, 61, 66, 69 f., 73, 79,
82, 84 f., 92, 96 f., 106, 152, 155

Freiheit 12, 19 ff., 30, 37 f., 43 f.,
46 ff., 51 ff., 61 f., 66, 69, 71 ff.,
73 ff., 80 ff., 89 f., 92 ff., 100 f.,
104 ff., 111 ff., 115 ff., 120, 122,
124, 128, 137 f., 144, 150 ff.,
155 f., 158, 160, 163, 166 f.,
169 f., 173, 175 f.

Gegenrevolution 21, 23, 28, 65, 67,
74, 92, 103, 126

Gerechtigkeit 11, 51, 56 ff., 67, 102,
117, 142, 158, 162 f., 175

Geschichtsphilosophie 16, 19, 34,
41, 80 ff., 88, 90, 96, 98, 110, 113,
116, 131, 146

Gewalt 13, 15, 17, 20, 30, 34, 46 ff.,
51, 56 ff., 69, 71 ff., 77, 79, 82 ff.,
86 f., 101, 104 f., 107 ff., 114 f.,
120, 122 f., 130 f., 134 ff., 141 f.,
147, 149, 155, 160 ff., 168 ff.,
175 f.

Girondisten 55 ff., 136

Gleichheit 15, 21, 37 ff., 41, 46,
51 ff., 60 ff., 92 ff., 129, 151, 156,
158

Glorious Revolution 19, 39, 63

Glück 39, 41, 46, 116, 137

Gründung 13, 17, 30, 43 ff., 49,
105, 170

Ideologie 35, 96 ff., 103, 108, 127,
131, 142, 160 ff.

Industrielle Revolution 25, 27, 96

Islamische Revolution 144

Jakobiner 38, 51, 53 ff., 61, 83, 89,
163

Kairologie 21, 38, 49, 132

Kapitalismus, kapitalistisch 95,
97 f., 100, 103, 105 f., 129, 138,
160, 162, 165 ff.

Klasse 31, 95 ff., 100 ff., 112, 120,
145, 170

Klassenkampf 97, 99, 108 f.

Kommunismus, kommunistisch 9,
26, 93, 98, 104 f., 115, 159, 163 f.

Königsmord 57, 72

Konstruktivismus 26

Krieg 54 f., 58, 72, 77, 110, 122,
126, 128 ff., 150

Krise 10 f., 14, 37, 66, 99, 128 f.,
131, 145, 149, 159, 160, 163

Kritische Theorie 130 f., 137

Kunst 22, 26 ff., 118, 138, 140, 175

Leninismus, leninistisch 128

Marxismus, marxistisch 12, 110, 158, 163, 165
 Menschenrechte 52, 54, 66, 137, 156
 Naturrecht 36, 39, 42
 Neuheit, das Neue 11, 16, 18, 20, 23, 26 f., 30, 44, 51, 56, 60 ff., 64 f., 69, 77 ff., 84, 105 ff., 111, 116 ff., 123, 134, 164, 169, 170 f., 173
 Notwendigkeit 37 f., 83, 92, 98, 100 ff., 164
 Occupy-Bewegung 11 ff., 154, 167
 Ordnung 10, 15, 19, 35, 37 f., 44, 47 ff., 57 ff., 62, 63., 65 ff., 71 ff., 77, 81, 84 f., 98, 109 f., 117 f., 125 f., 141, 143 f., 150, 155 ff., 162 f., 165 f., 173 f.
 Organisation 31, 111, 117, 122 ff., 143, 166
 Politische Revolution 25, 29 f., 87, 89, 95 f., 111, 131, 172, 174 ff.
 Politische Theologie 66, 133 f., 145 f.
 Postkoloniale Theorie 141, 144, 148
 Proletariat 93, 96 f., 99 f., 102, 109, 116, 120, 125, 139, 143
 Proletarische Revolution 30, 94, 96, 102 ff., 107 f.
 Reaktion 92, 116
 Rebellion 12, 31, 42, 46 f., 117, 159, 173 f.
 Recht 18, 34 ff., 46, 50, 54 ff., 58 ff., 71 ff., 76 ff., 83, 95, 109, 134 ff., 146, 156 f., 171, 175
 Reform 14, 23, 30 f., 60, 65, 70, 74 f., 77, 79 f., 83, 115, 117, 159, 173 f., 176
 Reformation 65, 82, 85 ff.
 Rekombination 64
 Rekonfiguration 64, 158
 Repräsentation 14, 16
 Revolte 17, 22, 31, 42, 44, 57, 117, 173 f.
 Revolutionäres Subjekt 13, 31, 43, 90, 101 f., 120 f., 125, 139, 141, 145, 152, 157 f., 166, 168, 170 f.
 Revolutionärer Terror 119, 128, 138, 163
 Russische Revolution 26, 119, 121 ff., 128, 162
 Situationistische Internationale 27
 Solidarität, solidarisch 112, 117 f., 153, 167
 Solidarnosc 153
 Soziale Frage 25, 95, 102, 129, 151
 Soziale Revolution 25, 29, 95 f., 100, 111 f., 114, 116
 Sozialismus, sozialistisch 38, 92 f., 121 f., 124 f.
 Spontaneität 31, 91, 100, 106, 111, 113, 117 f., 122, 124 f., 143, 172
 Staat 16, 37, 41, 48, 54, 72, 77 ff., 93, 112 ff., 129, 134 f., 153, 155 ff., 165 f., 169, 172
 Streik 117, 120, 122, 136 f.
 Studentenbewegung 27, 140, 153
 Suprematismus 26
 Suspendierung (des Rechts) 60, 136
 Technik 22, 27 f., 138, 160, 175
 Terreur, Terrorherrschaft 54 f., 58 f., 67, 72, 82, 84, 89
 Unabhängigkeit 39 f., 42 ff., 46, 49 f., 51, 54, 85, 141
 Verfassung 15, 18, 26, 37, 44, 47, 48 ff., 73 ff., 78 f., 155 ff.
 Vertragstheorie 35 f., 41, 45, 53, 63
 Volkssouveränität 36, 38 f., 66
 Weltrevolution 128
 Widerstandsrecht 36, 46, 71 f., 79, 88
 Wissenschaft, wissenschaftlich 22, 25, 27 f., 98, 117, 124, 160, 175
 Zustimmung 35, 37, 41, 46, 49 f., 67, 158

Florian Grosser lehrt Philosophie am California College of the Arts, San Francisco/Oakland (seit 2018) und an der University of California, Berkeley (seit 2011). Im Anschluss an Studium und Promotion in München, Aix-en-Provence und Berkeley war er von 2011 bis 2016 als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fachbereich Philosophie der Universität St. Gallen tätig. Er hat Aufsätze zu politik- und sozialphilosophischen Themen veröffentlicht, darunter »In Search of the Good Revolution: Arendt on Violence and the Social Question« (Social Philosophy Today 2015) und »Political Revolution« (Internet Encyclopedia of Philosophy 2016). Daneben ist von ihm die Monographie *Revolution denken. Heidegger und das Politische 1919-1969* (München: C.H. Beck 2011) erschienen.