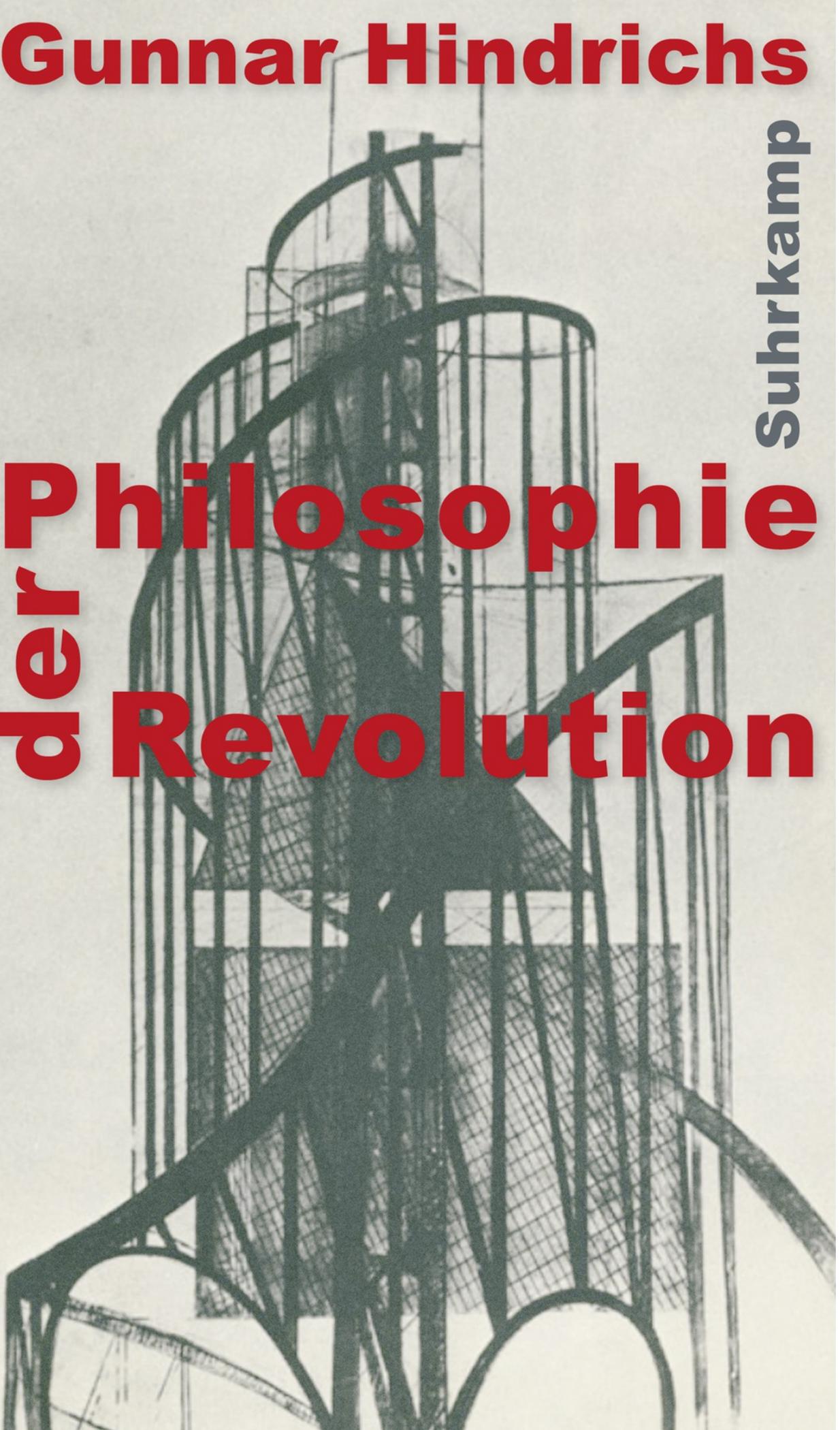


Gunnar Hindrichs

Suhrkamp

**Philosophie
der
Revolution**



Zutun revolutioniert wird. Erhard bemerkt eine Zweideutigkeit in dem Ausdruck »eine Revolution bewirken«. ^[30] Der Ausdruck bedeutet einerseits: Menschen verändern ihre Regie ³⁷ rung. Er bedeutet aber andererseits: Menschen verändern die ihnen mit anderen gemeinschaftliche Regierung. Im ersten Fall ist die Frage nach einem Recht auf Revolution sinnlos. Da es sich um nur ihre eigene Regierung handelt, haben die Menschen fraglos ein Recht auf deren Änderung, und die einzige sinnvolle Frage lautet: ist diese Änderung gut? Im zweiten Fall hingegen macht sich die Frage nach einem Recht auf Revolution geltend. Auch er ist nicht eindeutig. Sofern die Änderung der gemeinschaftlichen Regierung sich nur auf mich bezieht und keinen Einfluß auf andere hat, läuft dieser Fall auf meine Trennung vom Staat hinaus. Die Frage nach einem Recht auf Revolution fragt dann nach dem Recht auf Trennung des Einzelnen vom Staat. Sofern aber die Erhebung der geänderten Regierung zur neuen gemeinschaftlichen Regierung gemeint ist, geht es nicht mehr nur um meine Trennung vom Staat. Es geht auch um die Lebensweise anderer Menschen. Dann aber muß man die Folgen und Nebenumstände der Änderung der Regierung betrachten. Denn, so Erhard, »wenn ich für einen anderen handle, ohne daß er mit bestimmten Auftrag gibt, so verbürge ich ihm, daß die Folgen für ihn gut sein sollen.« Entsprechend lautet die Frage hier nicht nur, ob die Revolution recht, sondern auch, ob sie gut sei.

Diese Erwägung unterscheidet zwei Revolutionen: eine intransitive und eine transitive. ^[31] Die intransitive Revolution setzt den Satz »Ich mache eine Revolution« gleich dem Satz »Ich ändere die Grundsätze der Verfassung für mich um«. Das Recht auf sie ist das Recht des aktiven Teils, der die Revolution bewirkt. Die transitive Revolution wiederum setzt den Satz »Ich mache eine Revolution« gleich dem Satz »Ich ändere die Grundsätze der Verfassung für alle um«. Das Recht auf sie hat das Schicksal des passiven Teils, der die Revolution erleidet, ³⁸ zu berücksichtigen. Aus der Verwechslung der beiden Revolutionen entspringt ein unlösbarer Streit über das Recht auf Revolution. Wer auf die intransitive Revolution reflektiert, sucht das unveräußerliche Recht zu beweisen, nach sittlicher Einsicht zu handeln, und folgert aus ihm erfahrungsunabhängig das Recht auf Revolution. Wer hingegen die transitive Revolution bedenkt, sucht das Recht zu widerlegen, über andere etwas zu verfügen, zu dem sie nicht verpflichtet sind, und beweist hieraus und mittels der Erfahrung das Unrecht der Revolution. Da die Streitparteien von unterschiedlichen Sachen handeln, kann eine Einigung zwischen ihnen nicht erfolgen. Um das Recht auf Revolution zu entscheiden, ist daher zuerst ein angemessenes Verständnis der Revolution zu gewinnen, um die es geht.

Fichte aber kümmert sich genau darum nicht. Er betrachtet einseitig nur den aktiven Teil und setzt damit einfach voraus, daß die Revolution intransitiv sei. Erhard bindet dieses Vorgehen an die Perspektive der ersten Person Singular. Solange das »Ich« unser politisches Denken leitet, sind meine Rechte und Pflichten allein durch die vernünftige Reflexion bestimmbar. Sobald aber das »Wir« maßgeblich wird, muß der Revolutionär

dessen sicher sein, daß er tatsächlich im Namen der anderen handelt. Das erfordert Kenntnis nicht nur »des Menschen«, dessen Begriff sich vernünftig entwickeln läßt. Es erfordert auch Kenntnis »der Menschen« – also Erfahrung ihrer tatsächlichen Beschaffenheit. Wie die Wissenschaftslehre zeigt, bildet den Grund von Fichtes Argument in der Tat das Ich. Es verbleibt daher notwendigerweise im Rahmen der intransitiven Revolution. Die Große Revolution in Frankreich aber war ersichtlich mehr als die Trennung eines Einzelnen vom Staat. Sie war eine transitive Revolution. Angesichts ihrer muß Fichtes Gedankengang fehlgehen. Keine transitive Revolution darf unternommen werden ohne empirische Kenntnis des Volkes, ³⁹ zu dessen Gunsten sie unternommen wird. Argumente a priori reichen hier nicht mehr aus. Sie müssen durch Argumente a posteriori flankiert werden. In Erhards auf Fichte bezogenen Worten: zur Rechtmäßigkeit der Revolution muß ihre Weisheit treten.^[32]

Neben den Perspektivenwechsel vom »Ich« zum »Wir« und der damit verbundenen Erweiterung der erfahrungsunabhängigen Rechtmäßigkeit um die Weisheit der Erfahrung tritt ein zweiter Punkt. Fichtes Theorie beruht auf der Lehre vom Gesellschaftsvertrag. Erhard erweist diese Lehre als sinnlos. Ein Vertrag ist nur innerhalb eines Rechtszustandes denkbar, nicht außerhalb des Rechtszustandes zu dessen Einrichtung. Man hat daher die Lehre vom Gesellschaftsvertrag zu verabschieden. Für das Recht auf Revolution bedeutet das: es hat nichts mit dem Recht auf Vertragsauflösung zu tun. »Ist die bürgerliche Gesellschaft auf keinen Vertrag gegründet, so folgt, auch aus der Lehre der Verträge gar nicht, was sie für Rechte auf mich und ich auf sie habe.«^[33] Statt dessen hängt das Recht auf Revolution allein an der Frage, ob das Gemeinwesen seine Bestimmung erfüllt. Diese Bestimmung sieht Erhard darin liegen, das Sittengesetz mittels positiver Gesetze in der Erfahrungswelt wirksam werden zu lassen.^[34] Im Hintergrund steht die Kantische Theorie, daß der kategorische Imperativ ein von aller empirischen Materialität unabhängiges Gebot darstellt. Wie sein Gebot dann aber innerhalb der Erfahrungswelt wirksam zu werden vermag, bleibt unklar. Seine Wirklichkeit besitzt es im Gewissen, nicht aber in äußeren Handlungen. Um die Wirksamkeit des kategorischen Imperativs zu gewährleisten, bedarf es daher einer Normativität, die in die Erfahrungswelt sel⁴⁰ber eingelassen ist. Eine solche Normativität errichten die positiven Gesetze des Gemeinwesens. Wenn sie im Bezug auf den kategorischen Imperativ stehen, dann wird folglich auch er in der Empirie verwirklicht. Und da der kategorische Imperativ ein unbedingtes Gebot ausspricht, besitzen die Gesetze zu seiner Verwirklichung unbestreitbare Geltung. Hiernach gründet sich die Rechtmäßigkeit des Gemeinwesens nicht auf einen Gesellschaftsvertrag, sondern auf seine Bestimmung, der ethischen Grundnorm eine empirische Gestalt zu verleihen.

Diese Bestimmung des Gemeinwesens versteht Erhard als ein Ideal in Kantischem Sinne. Für Kant stellt ein Ideal etwas Unbedingtes dar, dem kein Gegenstand in der Erfahrung zu entsprechen vermag. Unter praktischem Gesichtspunkt dient es zum

Fluchtpunkt unseres Handelns.^[35] Das Gemeinwesen, das die ethische Grundnorm zu empirischer Wirksamkeit bringt, stellt ein solches Ideal dar, weil jeder tatsächliche Staat hinter der Verwirklichung des kategorischen Imperativs zurückbleiben muß. Dessen unbedingtes Gebot vermag von den empirischen Bedingtheiten nie ganz verkörpert zu werden. Weil das Ideal aber zum Fluchtpunkt unseres Handelns dient, bildet es auch das Ziel unserer Vergesellschaftung. Um seinetwillen nehmen wir an der tatsächlichen Gesellschaft teil, um uns in seine Richtung zu bewegen. Daraus folgt ein entscheidender Grundsatz. Er ist etwas paradox formuliert und lautet: »Ich darf mich von der wirklichen bürgerlichen Gesellschaft nicht hindern lassen, mich zu einem Mitgliede der bürgerlichen Gesellschaft im Ideale auszubilden.«^[36] Mich zu einem Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft im Ideal ausbilden: das bedeutet, daß ich deren Bestimmung zum Fluchtpunkt meines Handelns nehme. Die Bestimmung der bürgerlichen Gesellschaft besteht 41 wiederum darin, die Grundnorm zur empirischen Wirklichkeit zu bringen. An solcher Verwirklichung darf mich keine tatsächliche Gesellschaft hindern. Deshalb gilt: »Handelt ein Staat dieser Bedingung zuwider, [...] so ist er gar nicht mehr Staat, er ist eine Hölle, aus der sich die Menschen retten und sie zerstören sollen.«^[37]

IX

Das hier angesprochene Recht auf Revolution begründet Erhard in einer eigenen Schrift. Deren Titel *Über das Recht des Volks zu einer Revolution* beinhaltet bereits die Lösung für das Problem einer transitiven Revolution. Sie lautet: das rechte Handeln des Volkes ist auch im Bezug auf andere Gruppen des Gemeinwesens recht, obwohl die Revolution eine Handlung darstellt, die ihre Folgen niemals überblicken kann. Der Gedankengang – entwickelt anhand Erhards eigener Methodologie, die hier außen vor bleiben muß^[38] – verläuft wie folgt. Es gibt drei Klassen unveräußerlicher Menschenrechte: Rechte der Freiheit, Rechte der Gleichheit und Rechte der Selbständigkeit.^[39] 42 Das befindet sich ganz im Einklang mit Kant, dessen politisches Denken ebenfalls auf Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit zielt.^[40] Eine Revolution erfolgt nun mit Recht, wenn sie die Prinzipien der Regierung deshalb ändert, weil sie der Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit der Menschen zuwiderlaufen. Ja, in diesem Fall gibt es sogar eine Pflicht zur Revolution; denn es ist ein Gebot des kategorischen Imperativs, die Menschenrechte zu achten. Da die Rechte der Menschen nicht von einer bestimmten Gruppe verwaltet werden, hat ein jeder dieses Recht und diese Pflicht zur Revolution, sofern sein Gewissen ihm die staatliche Verletzung der Menschenrechte anzeigt. Im Rückblick auf die Rezension von Fichtes Revolutionstheorie und auf die Apologie des Teufels läßt sich das auch so sagen: ein Gemeinwesen, das zum Ideal der Bosheit neigt und dadurch die Menschenrechte verletzt, verfehlt seine Bestimmung, die Grundnorm zu verwirklichen, und darf daher von jedem

Menschen ausgehend eine Revolution erleiden. So weit, so vertraut.

Diese Auffassung wird indessen um eine Analyse dessen erweitert, worin die Verletzung der Menschenrechte besteht. Hierzu unterscheidet Erhard zwei Begriffe des Volkes. »Volk« ist zum einen eine Menge von Menschen, die sich durch ihre Sitten von anderen Mengen sondert. »Volk« ist aber auch zum andern eine Gruppe von Menschen innerhalb des Gemeinwesens dieser Menschenmenge: die Gruppe, die von der Gruppe der Vornehmen (Gebietende, Priester, Gelehrte) als unmündig betrachtet und daher regiert wird.^[41] Der zweite Begriff vom Volk bildet den Ansatz des Argumentes. Unmündigkeit ist ein Rechtsverhältnis, in dem das Mündel bestimmte Rechte nicht 43 wahrnehmen kann. Entsprechend dient die Unmündigkeit des Volkes zum Rechtsgrund, den Regierten bestimmte Rechte zu verweigern. Sie stellt darum die entscheidende Verweigerung von Menschenrechten dar. Deren Verletzung ohne Rechtsgrund ist ein offenkundiges Unrecht. Beansprucht die Regierung hingegen ein Recht auf Verweigerung der Menschenrechte, etwa weil sie wirkungsvoller, kenntnisreicher oder verantwortungsvoller als die Regierten zu handeln vermag, so betrachtet sie diese als ihr Mündel. Mit Recht verweigert den Menschen ihre Rechte nur ihr Vormund.

Allerdings hängt das Rechtsverhältnis der Unmündigkeit vom Grad der geistigen Bildung ab. Ein Mensch, der zur Wahrnehmung seiner Rechte noch nicht geeignet ist, etwa ein Kind, bedarf eines Vormundes, der für ihn seine Rechte wahrnimmt. Hiermit hängen zwei Forderungen an den Vormund zusammen. Erstens darf er die Rechte des Mündels nicht verletzen, und zweitens muß er die geistige Bildung des Mündels zur Aneignung seiner Rechte befördern. Der Vorgang der Mündigung besteht dann darin, daß das Mündel Kenntnis über seine Rechte gewinnt und mit ihnen umgehen kann. Wenn nun dieses Rechtsverhältnis auf das Volk und die Vornehmen übertragen wird, dann treten auch die beiden Forderungen in Kraft. Das wiederum bedeutet, daß die Regierung die Menschenrechte der Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit für das Volk wahrnimmt, solange es noch nicht gebildet genug ist, und darum diese Rechte beachten sowie auf die Mündigung des Volkes abzielen muß. Entsprechend aber begeht eine Regierung, die es auf die fortdauernde Unmündigkeit des Volkes anlegt, »Hochverrath an der Menschheit«. Und es gilt: »Dem Volk bleibt [...] das Recht nach der Mündigkeit zu streben, und seine Mündigkeit zu beweisen.«^[42] Eben dieses Recht ist sein Recht auf Revo44lution. Wenn die Regierung die Unmündigkeit des Volkes dauerhaft zu erhalten strebt, dann hat dieses das Recht und die Pflicht zum Umsturz. Die Revolution ist somit nichts anderes als die Änderung der Verfassung des Gemeinwesens durch Gewalt, mit der sich das Volk in die Rechte der Mündigkeit einsetzt und das rechtliche Verhältnis zwischen sich und den Vornehmen aufhebt.^[43] Hiermit erfahren alle entscheidenden Faktoren ihre Bestimmung im Kreis des Rechts. Die Verweigerung der Menschenrechte durch die Regierung führt einen Rechtsgrund für sich an, und die Aneignung der Menschenrechte durch das Volk führt einen Rechtsgrund für sich an: das Verhältnis der

Unmündigkeit. Dessen Analyse setzt das Recht der Regierung außer Geltung und das Recht des Volkes auf Revolution in Kraft, wenn jene dessen Unmündigkeit zu erhalten sucht.

Ein Gemeinwesen, zu dem eine Revolution des Volkes führt, kennt nur noch ein Volk im ersten Sinn: eine Menge von Menschen, die sich durch ihre Sitten von anderen Mengen sondert. Das Volk im zweiten Sinn, das Mündel regierender Vormünder, hingegen hat sich in ihm aufgehoben. Auf diese Weise erhält der »Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit«^[44], von dem Kant spricht, eine neue Wendung. Kant beschränkt ihn auf die öffentliche Debatte der Gelehrten und sagt vom bürgerlichen Amt: »Hier ist es nun freilich nicht erlaubt, zu räsonniren; sondern man muß gehorchen«,^[45] hoffend, daß die öffentliche Debatte das gehorchende Volk zum freien Handeln fähiger macht. Erhard hingegen schaut sich das Rechtsverhältnis der Unmündigkeit genauer an. Sobald 45 es jenen Ausgang zu verhindern sucht, sobald es also Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit verletzt, gilt kein Gehorchen mehr. An seine Stelle tritt das Recht auf Revolution. Eine solche Revolution erfolgt aus dem Recht des aktiven Teils und tut zugleich dem passiven Teil recht. Denn der revolutionierte Teil, die Vornehmen, wird in seinen Rechten nicht beschädigt, sondern gewinnt den Rechtssinn seiner Vormundschaft zurück, den er selber verspielt, wenn er an der Unmündigkeit des Volkes festhält. Das Mündel will daher kein Vormund sein. Vielmehr heben sich in der Revolution beide Teile zu ihren Gunsten auf: das Volk im zweiten Sinn, das sich in seine Rechte einsetzt, und die Vornehmen, die sich gegen den Sinn ihres Vorrechts an ihre Vormundschaft klammern. Beide werden zusammen zum Volk im ersten Sinn und gewinnen so gemeinsam ihren vollen Rechtsstatus. Erst also ein Volk von freien, gleichen, selbständigen Bürgern besitzt wirkliche Mündigkeit. Das Recht auf Revolution gründet in dieser Aufhebung der Unmündigkeit einerseits und der falschen Mündigkeit anderseits.

X

Aber ist damit die Schwierigkeit des revolutionären Rechtssubjekts bewältigt? Erhards Argumentation buchstabiert die Struktur des revolutionären Handelns im Kreis des Rechts aus. In der Revolution handelt das Volk nach Rechtsregeln, die es sich selber setzt, weil es sich erst mit der Revolution zu dem Rechtssubjekt macht, für das diese Regeln gelten. Die Menschenrechte, zu deren Verwirklichung es das Gemeinwesen umwälzt, sind keine Rechtsregeln, denen gemäß es im Zustand seiner Unmündigkeit handeln könnte. Nur im revolutionären Ausgang aus seiner Unmündigkeit gewinnen diese Regeln ihre Geltung. Indem das Volk sich mündig macht, setzt es die 46 Rechtsregeln, denen es folgt. Das entspricht der strukturellen Forderung an das revolutionäre Rechtssubjekt. Zugleich sind weder eine äußere noch eine innere Selbstsetzung nötig. Das Volk setzt sich nicht