

Juliane Rebentisch

Der Streit um Pluralität

Auseinandersetzungen
mit Hannah Arendt

Suhrkamp

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.

Erste Auflage 2022

© Suhrkamp Verlag Berlin 2022

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Satz-Offizin Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: Pustet, Regensburg

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-58781-2

Inhalt

1. Intellektuelle in finsternen Zeiten	7
2. Das Geschehen der Pluralität	29
3. Im Negativraum des Erscheinens	53
4. Politische Optik	77
5. Liebe zum Leben, Liebe zur Welt	97
6. Die Weltlosigkeitshypothese	121
7. Eichmanns Unfreiheit	143
8. Assimilation und Diskriminierung	171
9. Paradoxien der Gleichheit	195
10. Das Erscheinen des Streits	235
Dank	267
Nachweise	269
Siglen	270
Literatur	273
Namenregister	285

3. Im Negativraum des Erscheinens

*Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*¹ enthält nüchterne Beschreibungen der Umstände, unter denen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts massenhaft Personen aus dem öffentlichen Leben der Staaten verdrängt und schließlich liquidiert werden konnten. Im berühmten neunten Kapitel mit dem Titel »Der Niedergang des Nationalstaates und das Ende der Menschenrechte« skizziert Hannah Arendt mit wenigen Strichen, wie in der Zwischenkriegszeit das zentrale Prinzip des Nationalstaats, das Selbstbestimmungsrecht der Völker, zur Unterminierung seiner Rechtsstaatlichkeit führte, wie also der Nationalstaat selbst die Bedingungen seiner Zersetzung hervorbrachte. Am Ende dieses Prozesses stand ein ganz Europa erfassender moralischer Zusammenbruch, für den die Kooperation vieler europäischer Länder mit den Nazis bei der Vernichtung der europäischen Juden der deutlichste Ausdruck ist. Die Diagnose des entsprechenden Niedergangs nimmt ihren Ausgang bei dem Umstand, dass in Nationalstaaten die Staatsbürgerschaft an die nationale Zugehörigkeit gebunden ist. Unter diesen Umständen kann nur die Abstammung den Rechtsschutz der Bürgerinnen und Bürger wirklich garantieren; diejenigen aber, die sich auf dem Gebiet eines Nationalstaats aufhalten und diese Bedingung nicht erfüllen, können allenfalls durch den permanenten – und permanent unter dem Verdacht der In-

1 Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München 2001. Im Folgenden zitiert als EU.

authentizität stehenden – Nachweis ihrer vollständigen Assimilation versuchen, ihre Ursprungsnationalität vergessen zu lassen (vgl. EU 575). Die nationalistische Vorstellung eines homogenen Staatsvolks hat, so Arendt, weitreichende Konsequenzen auch für das Verständnis des Staates, schränkt sie doch drastisch ein, was zuvor als dessen höchste Aufgabe galt, nämlich alle zu schützen, die sein Territorium bewohnen (vgl. EU 488, 575). Die Bedeutung dieser Verschiebung kann gar nicht überschätzt werden, wie Arendt betont. Denn in dieser »Eroberung des Staates durch die Nation« liege die »Gefahr« beschlossen, dass das »immer prekäre Gleichgewicht zwischen Nation und Staat, zwischen Volkswillen und Gesetz, zwischen nationalem Interesse und legalen Institutionen« zugunsten »einer immer chauvinistischer werdenden Nation« verlorengelasse (EU 575f.). Die »innere Zersetzung« des europäischen Nationalstaats beginnt für Arendt mithin paradoxerweise genau in dem Moment, in dem sein zentrales Prinzip, das Recht auf nationale Selbstbestimmung, auf ganz Europa ausgedehnt wurde (vgl. EU 576).²

»Das deutlichste Zeichen für die Zerrüttung der Nationalstaaten« (EU 578) ist für Arendt das Phänomen der Staatenlosen (vgl. EU 589). Nach dem Ersten Weltkrieg entzog eine europäische Nation nach der anderen Teilen ihrer Bevölkerung die Staatsbürgerschaft und vertrieb sie aus ihrem Territorium (vgl. ebd.). Unter Bedingungen, unter denen nicht mehr einzelne Individuen, sondern große Gruppen,

2 Für eine eingehende systematische Rekonstruktion der Argumentation des neunten Kapitels aus *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* entlang der von Arendt diagnostizierten Paradoxien des Nationalstaats vgl. Christian Volk, *Die Ordnung der Freiheit. Recht und Politik im Denken Hannah Arendts*, Baden-Baden 2010, bes. S. 27–66.

ja ganze Volkssplitter auf der Flucht waren, brach nicht nur das am einzelnen politischen Flüchtling orientierte Asylrecht zusammen,³ auch das ebenfalls auf einzelne Individuen zugeschnittene System der Naturalisierung kam an seine Grenze. Das hatte zur Folge, dass immer mehr Menschen aus der »nationalstaatlichen Lebensform« ausgeschieden und in ein »Niemandland« verwiesen wurden, »in dem es weder Recht noch Gesetz noch irgendeine Form geregelten menschlichen Zusammenlebens gab« (EU 563).

- 3 Dabei hatte das Asylrecht seit den »frühesten Anfängen politischer Organisation« als quasi heilig gegolten (EU 584): Die politischen Flüchtlinge, die dem Zugriff eines Staats entkommen waren, wurden unter der Voraussetzung, dass sie etwas getan hatten, das im Asylland nicht außerhalb des Gesetzes lag, unter den Schutz desselben gestellt, so dass kaum je eine Situation eintreten konnte, in der ein Mensch völlig rechtlos werden oder außerhalb aller Gesetze stehen konnte. Das habe sich mit der nationalstaatlichen Einrichtung der modernen Welt jedoch geändert. Das Asylrecht musste jetzt schon daran scheitern, dass die einzelnen Staaten durch sogenannte Gegenseitigkeitsverträge den Schutz ihrer Bürgerinnen und Bürger über die Staatsgrenzen hinweg übernahmen, so dass diese auch »in der Fremde gewissen Gesetzen ihrer Heimat unterstellt« blieben (EU 585). Das Asylrecht geriet dadurch strukturell mit der durch die Gegenseitigkeitsverträge garantierten Souveränität der Staaten in Konflikt, die sich, wie Arendt formuliert, in »keiner Domäne« so klar ausdrückt wie dort, »wo es sich um ›Emigration, Naturalisation, Nationalität und Ausweisung‹ handelt« (ebd.). Die Nichtigkeit des zu einer Sache der Duldung depotenzierten Asylrechts in dieser Situation zeigte sich bezeichnenderweise nicht zuletzt an der Tendenz der Staaten, von dieser Souveränität angesichts der Flüchtlingswellen nach dem Ersten Weltkrieg exzessiv Gebrauch zu machen: »[D]as einzige legale Mittel, durch welches ein Land dem Staatenlosen wieder in eine gesetzlich geordnete menschliche Gemeinschaft helfen konnte, die Naturalisierung, [wurde] nicht nur nicht erleichtert, sondern unter dem Druck erhöhter Nachfrage überall erschwert [...], um schließlich in einer Welle von Massendenaturalisationen zu enden.« (Ebd.)

Für die Nationalstaaten selbst zog der Umstand, dass dieser Ausnahmezustand, auch wenn dies von offizieller Seite verleugnet wurde (vgl. EU 579), zum Normalfall geworden war, eine Zersetzung ihrer Rechtsstaatlichkeit nach sich. Denn dass die Staatenlosen gewissermaßen außerhalb der lediglich innerhalb der Nationalstaaten gültigen Rechtsordnungen standen, also eine »Anomalie« darstellten, »für die das Recht nicht vorgesorgt hatte« (EU 594), hatte auch Konsequenzen für die Regierungen, die mit ihnen umzugehen hatten. Es zwang sie dazu, selbst »die Sphäre des Gesetzes zu verlassen« (EU 592). Da es nicht das jeweilige Rechtssystem war, das sich der Staatenlosen annahm, unterstellte man sie der Polizei und erweiterte damit deren Machtbereich derart, dass es zu einer regelrechten »Umkehrung aller gesetzlich vorgesehenen Verhältnisse und Maßstäbe« kam (EU 597). Nicht nur erlaubte man der Polizei ein von jeder humanen Behandlung absehendes Vorgehen, um »Abschreckungsmaßnahmen zu schaffen«, die Geflüchtete davon abhalten sollten, ins Land zu kommen (EU 591; ebd., Fn. 33), sondern man gestattete – zum ersten Mal in Westeuropa – der Polizei überdies, »selbst die Bestimmungen zu erlassen, nach denen sie sich zu richten gedachte« (EU 597). Wie Christian Volk im Anschluss an Hannah Arendt und Walter Benjamin formuliert, mussten »[d]urch diese ›gespenstische Vermischung‹ von Rechtssetzung und Rechtserhaltung« die »rechtsstaatlichen Institutionen an Ansehen und Autorität« verlieren, denn die wichtigsten, nämlich die nationale Souveränität betreffenden Entscheidungen wurden nun ohne sie getroffen.⁴ Tatsächlich bezeichnet »[d]as ›Recht‹ der Polizei«, so Benjamin, »im Grunde den Punkt, an welchem der

4 Volk, *Die Ordnung der Freiheit*, S. 56.

Staat, der seine empirischen Zwecke, die er um jeden Preis zu erreichen wünscht, nicht mehr durch die Rechtsordnung sich garantieren kann.⁵ Indem sie sich aber in solchen Dingen von ebenjener Ordnung, die sie eingesetzt hatte, strukturell emanzipierte, konnte die Macht der Polizei verheerende Züge annehmen.

Dieser Niedergang des Nationalstaats als eines Rechtsstaats bereitete den Boden für das Entstehen jener totalitären Regime, die die Polizei zur höchsten Staatsmacht avancieren ließen (vgl. EU 598). Denn die nichttotalitären Nationalstaaten erzeugten bereits durch ihre Weigerung, die Staatenlosen zu legalisieren, aus sich heraus Räume der Gesetzlosigkeit, in denen es nicht mehr vom Recht abhing, ob hier Gewalttaten begangen wurden oder nicht. Ein solcher Raum ist das Lager. Es ist »die einzige *patria*, die die Welt dem Apatriden anzubieten hat« (EU 594), und zugleich jener Raum, der für Arendt – wie auch immer er im Blick auf die Fälle von Internierungs-, Arbeits-, Konzentrations- oder gar Vernichtungslager näher zu differenzieren sein mochte – die Auslöschung der Staatenlosen als Personen, ihr Verschwinden aus einer menschlichen Welt besiegelt.

»Lebende Leichname« (EU 614) nennt Arendt Wesen, denen das Erscheinen in einer sich im pluralen Miteinander stabilisierenden und dynamisch erhaltenden Welt verwehrt ist; Wesen, deren Namen für niemanden zählen, deren Meinungen kein Gewicht haben und deren Handlungen nicht von Belang für die politischen Gemeinwesen sind, in denen sie sich aufhalten – Wesen, denen Dinge geschehen unabhängig davon, was sie selbst tun oder unterlassen (vgl.

5 Walter Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. II: *Aufsätze, Essays, Vorträge*, Teilbd. 1, S. 179–203, hier S. 189.

EU 613), und die ausgelöscht werden können, ohne dass dies für irgendwen Konsequenzen hätte (vgl. EU 624). Die erste der verschiedenen, eng ineinandergreifenden Deprivationsstufen, die Personen Schritt für Schritt in »lebende Leichname« transformieren, ist für Arendt bereits mit dem Verlust der Heimat gegeben. Denn indem diese Menschen die Rechte in ihrer Heimat verlieren, werden sie aus dem »Rahmen der Legalität überhaupt herausgeschleudert« und hören auf, »juristische Person[en] zu sein« (EU 609) – und dies dauerhaft. Während der Begriff des Flüchtlings einen temporären Status bezeichnet, eine »vorübergehende Anomalie« (EU 582), insistiert Arendt mit dem Begriff der Staatenlosen darauf, dass diese Anomalie nach dem Ersten Weltkrieg nicht nur massenhaft auftrat, sondern auch für die Betroffenen auf Dauer gestellt war: »Wen immer die Ereignisse aus der alten Dreieinigkeit von Volk-Territorium-Staat, auf der die Nation geruht hatte, herausgeschlagen hatten, blieb heimat- und staatenlos; wer immer einmal die Rechte, die in der Staatsbürgerschaft garantiert waren, verloren hatte, blieb rechtlos« (EU 560): »Abschaum der Erde.«⁶

Die »Tötung der juristischen Person« (EU 922), die aus Flüchtlingen Staatenlose macht, kann jedoch, wie Arendt hinzufügt, überhaupt nur deshalb erfolgen, weil die modernen Flüchtlinge zur Flucht nicht aufgrund von Taten, sondern einzig und allein aufgrund von Umständen gezwungen waren, die sie nicht kontrollierten – etwa dem, »in die falsche Rasse oder die falsche Klasse« hineingeboren

6 »Once they had left their homeland«, heißt es in der englischen Fassung, »they remained homeless, once they had left their state they became stateless; once they had been deprived of their human rights they were rightless, the scum of the earth.« Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, London 2017, S. 349.

oder »von der falschen Regierung zu den Fahnen geholt« worden zu sein. »Der moderne Flüchtling«, so Arendt, »ist, was ein Flüchtling seinem Wesen nach niemals sein darf: er ist unschuldig [...]«. (EU 610) Es gehöre zu den »Aporien der modernen Erfahrung«, dass man die völlig Unschuldigen leichter ihres Status als juristische Personen berauben kann als politische Gegnerinnen oder Verbrecher. Denn durch das Begehen einer Straftat können sich die Staatenlosen, die durch ihre bloße Existenz mit einem Entzug aller Rechte bestraft werden, wieder unter das Gesetz bringen; schließlich muss sich das Gesetz eines Verbrechens annehmen: Als Verbrecherin oder Verbrecher ist der staatenlose Mensch »wieder jemand, mit dem alle Welt rechnen muss« (EU 595).⁷ Auf absolute Unschuld hingegen, kommentiert Arendt bitter, stehe in der Moderne die Strafe der absoluten Rechtlosigkeit (vgl. EU 611).⁸

7 Arendt nennt noch eine andere Möglichkeit für die Staatenlosen, »sich auf dem Umwege der Anomalie zu normalisieren«, nämlich Genies zu werden oder zumindest so zu tun, als seien sie welche. Der Ausnahmestatus der Fremden wachse den Staatenlosen dann als Aura des Exotischen zu – was sie zwar nicht vor der Rechtlosigkeit, zumindest jedoch vor dem Schicksal des Namens- und Identitätsverlusts bewahre (vgl. EU 596f.). Das Phänomen der Staatenlosigkeit ähnelt darin, wie Arendt bemerkt, bereits den Verhältnissen, wie sie wenig später in der totalitären Welt herrschten. Denn es waren exakt diese beiden Gruppen – Verbrecher sowie »Artisten und Leute aus der Vergnügungsindustrie« –, die auch in den Konzentrationslagern gegenüber der Masse der namenlos Unschuldigen eine gewisse »Aristokratie« bildeten (EU 597).

8 Durch diese Verkehrung wird, so Christian Volk, die »*Grammatik des Rechtssatzes*« gesprengt, und zwar sowohl auf der Seite der Rechtsbedingung (Delikt) als auch auf der Seite der Rechtsfolge (Strafe). Es handelt sich hier also um ein weiteres Element der inneren Zersetzung der Rechtsstaatlichkeit des Nationalstaats, die im Vorstehenden erläutert wurde. Vgl. Volk, *Die Ordnung der Freiheit*, S. 53.

Zentral für das Unglück einer solchen absoluten Rechtlosigkeit ist für Arendt keineswegs, des Rechts auf Leben, auf Freiheit, auf Streben nach Glück oder auf freie Meinungsäußerung beraubt zu sein – denn hier handele es sich um Einzelrechte, die innerhalb einer politischen Gemeinschaft ein rechtsstaatliches Minimum garantieren sollen (vgl. EU 611f.). Was für Arendt viel schwerer wiegt, viel weitreichendere Konsequenzen hat, ist der Umstand, dass die Staatenlosen gar keiner politisch verbürgten Gemeinschaft mehr angehören. Denn dass nur Mitgliedern eines politischen Gemeinwesens Rechte zukommen, zeigt sich bezeichnenderweise nicht zuletzt an dem Problem, dass die den partikularen Rechten ähnelnden Zugeständnisse und Zuwendungen, welche die Staatenlosen in nichttotalitären Ländern im Namen der Menschenrechte sogar genießen mögen, an ihrer »fundamentalen Rechtlosigkeit nicht das geringste ändern« (EU 613). Die Erhaltung ihres Lebens, so Arendt, sei von Mildtätigkeit abhängig, und ihre ohnehin eingeschränkte Bewegungsfreiheit ähnele, weil sie sich auf keinem Aufenthaltsrecht gründe, einer verzweifelten »Hasenfreiheit zu Zeiten der Jagd« (ebd.). Noch deutlicher wird das Problem des Ausschlusses der Staatenlosen von der politischen Gemeinschaft, in der sie sich aufhalten, für Arendt jedoch an der Meinungsfreiheit: Für die Staatenlosen verkomme sie zur »Narrenfreiheit« (ebd.). So mögen die Staatenlosen sogar äußern, was sie wollen – es macht keinen Unterschied, weil ihnen der Raum genommen ist, innerhalb dessen das, was sie sagen, von Gewicht wäre.

Dieses Problem findet eine Fortsetzung im Blick auf die den heutigen Menschenrechtsdiskurs bestimmende »humanitäre Vernunft«. Wie Didier Fassin ausgeführt hat, geht deren Hegemonie nicht nur mit einer Verschiebung vom

»Recht des Nehmers« zur »Pflicht des Gebers« einher, sie etabliert auch eine fundamental ungleiche Ordnung. Denn die Geste der Anerkennung des Menschen, so Fassin unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Hannah Arendt, richte sich auf das »biologische Leben«, das Hilfe braucht, nicht aber auf das »biographische Leben«, durch das diejenigen, denen geholfen wird, »ihrer eigenen Existenz eine unabhängige Bedeutung geben könnten«.⁹ Die humanitäre Vernunft versäumt es, könnte man vor dem Hintergrund des vorangegangenen Kapitels auch sagen, den anderen in seinem »Weltzugang-Sein« anzuerkennen. Zwar wurde, kurz nachdem Arendt ihr Buch in der englischen Fassung fertiggestellt hatte – *The Origins of Totalitarianism* erschien 1951 –, die Genfer Flüchtlingskonvention unterzeichnet. Doch hat diese das Asylrecht nicht wirklich restaurieren können. Das Recht auf Asyl wurde zum Beispiel in der Bundesrepublik Deutschland seit den 1990er Jahren stark eingeschränkt – und zwar nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ. In der Europäischen Union werden die Geflüchteten zunehmend mit dem Image illegaler Einwanderer belegt und den strikten Grenzkontrollen des Schengen-Raums unterstellt. Sie erscheinen damit auch heute wieder als die »Unerwünschten, die man nicht loswerden kann«, für die sich kein Nationalstaat zuständig erklären will und die man deshalb versucht den Nachbarstaaten zuzuschieben.¹⁰

Auf solche Parallelen zu Arendts Beschreibungen der Situation der Staatenlosen hinzuweisen bedeutet, wie Fassin betont, indes nicht, die historischen Differenzen zu verwi-

9 Vgl. Didier Fassin, *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*, Berkeley u. a. 2012, S. 254.

10 Vgl. ebd., S. 148.

schen. Flüchtlingslager wie etwa dasjenige, das die französische Regierung von 1999 bis 2002 in Sangatte nahe Calais unterhalten hat, seien politisch nicht von den Zielen der Verfolgung und Auslöschung bestimmt, sondern einerseits von einem – allerdings nach wie vor der Einheit von Volk, Territorium und Staat verpflichteten – Denken der »nationalen Sicherheit« und andererseits von einem humanitären Geist. Das Lager hatte zum einen die Funktion, die Insassen weitgehend vom Rest der Gegend und der lokalen Bevölkerung abzuschirmen, und zum anderen die, ihnen Essen und Unterkunft zur Verfügung zu stellen. Das Gesetz habe hier mehr oder weniger so wie in einem Obdachlosen asyl gegolten, also mit einigen Ausnahmen. Zudem sei das Handeln der Polizei hier nicht durch die persönlichen moralischen Einstellungen der einzelnen Polizisten beschränkt worden, sondern durch den gesetzlichen Rahmen ihres Berufs.¹¹ Trotz solcher wichtiger Differenzierungen hinsichtlich der jewei-

11 Damit wendet sich Fassin auch gegen Giorgio Agambens im Rückgriff auf Arendt und Benjamin entwickelte These, dass das Konzentrationslager als »verborgene Matrix, als *nómos* des politischen Raumes« gedeutet werden muss, »in dem wir heute noch leben« (vgl. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002, S. 175), und zwar hinsichtlich des zur Regel gewordenen Ausnahmezustands. Agamben zufolge greift die Logik des Lagers immer dort, »wo ein scheinbar harmloser Ort in Wirklichkeit einen Raum ab[grenzt], in dem die normale Ordnung de facto aufgehoben ist, in dem es nicht vom Recht abhängt, ob mehr oder weniger Grausamkeiten begangen werden, sondern von der Zivilität und dem ethischen Sinn der Polizei, die da vorübergehend als Souverän agiert« (ebd. S. 183f.). Fassin kritisiert diese These indes nicht extern, sondern faltet sie gewissermaßen intern auf, indem er verschiedene Lager und Wartezonen nach Graden der in ihnen herrschenden Ausnahme vom Gesetz und nach unterschiedlichen politischen Funktionen zu differenzieren vorschlägt (vgl. Fassin, *Humanitarian Reason*, S. 152f.).

ligen politischen Funktion der Lager und der Frage, wie genau die Ausnahme vom Gesetz jeweils greift, bleibt die zentrale Vergleichbarkeit, dass der entscheidende Bereich, in dem das Gesetz für Flüchtlinge suspendiert ist, auch heute das Recht auf Asyl ist. So informierte man in Sangatte die Geflüchteten mit Bedacht nicht darüber, dass es eine Alternative zur gefährlichen Flucht nach Großbritannien, die die meisten im Begriff waren anzutreten, gab: die Möglichkeit, in Frankreich selbst Asyl zu beantragen. Auch nach Schließung des Lagers, der eine bilaterale Übereinkunft zwischen Frankreich und Großbritannien vorausgegangen war, wurde das, wie der damals für Flüchtlingsfragen zuständige Europaabgeordnete Martin Schulz formulierte, »Problem der ja physisch vorhandenen Flüchtlinge nicht bewältigt«, sondern auf Dritte verschoben, die sich ebenfalls für nicht oder nur sehr bedingt zuständig erklärten.¹²

Die Geschichte von Sangatte ist in dieser Hinsicht exemplarisch für die andauernde Krise des Asylrechts in einer nationalstaatlich organisierten Welt. Die Dauerkrise hat zur Konsequenz, dass Geflüchtete systematisch in die Illegalität getrieben werden, aus Flüchtlingen also illegal Einwanderern-

12 Vgl. »Das französische Lager Sangatte. Symbol für die EU-Schwierigkeiten im Umgang mit illegalen Einwanderern«, Bericht vom 30.12.2002, *Deutschlandfunk*, online unter (https://www.deutschlandfunk.de/das-franzoesische-lager-sangatte.724.de.html?dram:article_id=97552) (Stand: 01.12.2020). Über die verzweifelte Lage der Menschen nach der Schließung von Sangatte, die keine andere Wahl hatten, als öffentliche Räume, leere Gebäude und aus dem Zweiten Weltkrieg stammende Bunker direkt am Strand von Calais zu besetzen, von wo sie von der Polizei immer wieder gewaltsam vertrieben wurden, berichtet Fassin auch in seiner Frankfurter Adorno-Vorlesung: Didier Fassin, *Das Leben. Eine kritische Gebrauchsanweisung*, Berlin 2017, S. 61-66.

de werden – sofern sie überhaupt noch auf europäisches Territorium gelangen. Denn, wie Fassin zusammenfasst, solange Orte wie Sangatte auf europäischem Boden existieren, besteht immerhin noch die Möglichkeit, dass Nichtregierungsorganisationen protestieren oder dass die Bevölkerung Mitleid mit den Unerwünschten hat.¹³ Es sei aus der Perspektive der Nationalstaaten daher erstrebenswert, Massenabweisungen und Selektionsmechanismen so gut wie möglich zu verbergen, entweder durch die Einrichtung von Wartezeiten oder, noch effizienter, durch die Einrichtung von Lagern außerhalb des europäischen Territoriums. Die entsprechenden Maßnahmen vor den Toren Europas, so Fassin, sind paradoxerweise nicht zuletzt deshalb so strikt, weil die Europäische Union sich dem Prinzip der Rechtsstaatlichkeit verpflichtet hat – und daher nicht daran interessiert ist, dass Menschen in die Position gelangen, die entsprechenden Rechte einzuklagen.¹⁴ Falls es Menschen dennoch gelingt, all diese Hindernisse zu überwinden, wird ihnen mit humanitärer Vernunft begegnet, nicht mit dem Recht auf Asyl. Die humanitäre Anerkennung des Lebensnotwendigen verfehlt indes gerade die Anerkennung der Person – so lautete Fassins von Arendt inspirierte Diagnose.¹⁵ Sie verfehlt den Menschen als sprechendes und handelndes Wesen, als Wesen, dessen Menschsein wesentlich darin besteht, Weltzugang zu sein.

Welche systematische Rolle spielen die genannten und auch in der aktuellen politischen Situation höchst relevanten Zusammenhänge in dem für die Menschenrechtsdis-

¹³ Fassin, *Humanitarian Reason*, S. 157.

¹⁴ Ebd., S. 156.

¹⁵ Ebd., S. 254.

kussion so zentralen neunten Kapitel des Totalitarismus-Buchs? Kurz nachdem sie beschrieben hat, wie die Meinungsfreiheit für die Staatenlosen zur Narrenfreiheit verkommt, bezieht sich Arendt auf Aristoteles:

Der Verlust der Relevanz und damit der Realität des Gesprochenen involviert in gewissem Sinne den Verlust der Sprache, zwar nicht im physischen Sinne, wohl aber in dem Sinne, in dem Aristoteles den Menschen als ein Lebewesen definierte, das sprechen kann; denn hiermit meinte er nicht die physische Kapazität, die auch Barbaren und Sklaven zukam, sondern die Fähigkeit, im Zusammenleben durch Sprechen, und nicht durch Gewalt, die Angelegenheiten des menschlichen und vor allem des öffentlichen Lebens zu regeln. (EU 615)

»Mundtot« gemacht »in des Wortes eigentlicher Bedeutung« (ebd.) seien hingegen jene, die zu einem resonanz- und konsequenzlosen Sprechen verdammt sind und die deshalb auch verfolgt werden können unabhängig davon, was sie tatsächlich gesagt oder getan haben. Mit dem totalen Verlust an Relevanz, dem Verlust der Sprache im genannten, aristotelischen Sinne verbindet sich, so Arendt weiter, der »Verlust der öffentlich gesicherten Gemeinschaft überhaupt, der Fähigkeit zum Politischen, die wie immer man sie deutete, seit Aristoteles ebenfalls als ein Kennzeichen des Menschseins überhaupt galten« (ebd.). Sofern der Mensch zur Entfaltung seiner spezifisch menschlichen Potenziale eine politische Gemeinschaft – und das heißt auch: eine Öffentlichkeit – benötigt, in der ihm und seinem Tun Relevanz zukommt, ist das Recht auf Mitgliedschaft in einer solchen Gemeinschaft für Arendt tatsächlich das entscheidende – und einzige – Menschenrecht. Auf nichts anderes zielt Arendts berühmte Formulierung: »Das Recht, Rechte zu haben [ist] gleichbedeutend damit, in einem Be-

ziehungssystem zu leben, in dem man aufgrund von Handlungen und Meinungen beurteilt wird.« (EU 614)

So überraschend der Rückgriff auf die Aristotelische Anthropologie in diesem Kontext zunächst erscheinen mag: Es ist völlig klar, dass diese ihre Überzeugungskraft für Arendt hier nicht daraus bezieht, dass es sich um eine kanonisierte Position der philosophischen Tradition handelt, sondern aus der sehr modernen Erfahrung ihrer Missachtung. In der Tat geht es hier argumentativ um »viel Grundlegenderes als die in der Staatsbürgerschaft gesicherte Freiheit und Gleichheit vor dem Gesetz« (EU 613), nämlich um eine den Anspruch auf subjektive Rechte allererst begründende Bestimmung der Menschenwürde.¹⁶ Und die besagt in Anlehnung an Aristoteles, dass es dem Menschen nur als anerkanntem Mitglied eines politischen Gemeinwesens möglich ist, sein genuin menschliches Potenzial, seine Freiheit zu verwirklichen. In der Moderne, so Arendt, zeige sich eine solche Anerkennung insbesondere an der Zuerkennung von Rechten, die einen Menschen als gleiches, nämlich mit gleichen Rechten ausgestattetes und darum volles Mitglied eines politischen Gemeinwesens konstituieren.

Dieser Gedanke scheint zunächst unmittelbar einleuchtend zu sein, weil sich an den Staatenlosen demonstriert, was passiert, wenn Menschen eine solche Mitgliedschaft versagt wird. Wie Arendt mit der ihr eigenen Unerbittlichkeit zeigt, wurde das Versprechen der Menschenrechte, den Menschen in seiner von jeder Gemeinschaft unabhängigen

16 Vgl. Christoph Menke, »Aporien der Menschenrechte« und das »einzige Menschenrecht«. Zur Einheit von Hannah Arendts Argumentation«, in: Eva Geulen, Kai Kauffmann, Georg Mein (Hg.), *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*, München 2008, S. 131-147, hier bes. 143-147.

zu denkenden Würde zu schützen, mit Blick auf die stetig steigende Zahl der Staatenlosen nicht nur nicht eingelöst, sondern geradezu ad absurdum geführt. Weit entfernt davon, in ihrer Menschenwürde geschützt zu werden, wurden die Staatenlosen auf eine »abstrakte Nacktheit« reduziert, »vor der die Welt keinerlei Ehrfurcht« zu empfinden sich veranlasst sah (EU 619f.). Dass »die Menschenwürde [...] offenbar durch das bloße Auch-ein-Mensch-Sein nicht zu realisieren [war]« (EU 620), hat Arendt zufolge jedoch nur die Wahrheit über die aus den Revolutionen des 18. Jahrhunderts hervorgegangene Idee der Menschenrechte ans Licht gebracht. Aufgrund ihrer »Verquickung« (EU 605) mit der Idee einer sich im Nationalstaat verwirklichenden Volkssouveränität haben sich die Menschenrechte nicht zufällig als alles andere denn als universal gültig erwiesen; wie an den Staatenlosen zu beobachten war, stellten sich die von der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung (1776) und der Erklärung der Menschenrechte durch die französische Nationalversammlung (1789) als »unabdingbar« und »unveräußerlich«, »natürlich« und »angeboren« proklamierten Menschenrechte just in dem Moment als nichtig heraus, in dem die Menschen ihren Schutz am nötigsten gehabt hätten, nämlich als sie ihren »Standort in der Welt« und mit ihm alle Rechte verloren. Bar jeden Schutzes durch ein politisches Gemeinwesen – also auf ebenjenes Menschenrecht angewiesen, das ihnen angeblich jenseits aller sozialen Bindungen zukommen soll –, demonstrierte sich an den Staatenlosen vielmehr ein ganz anderer als über die Würde bestimmter Begriff des Menschen:

[W]iewohl der Rechtlose nichts ist als ein Mensch, ist er doch dies gerade nicht durch die gegenseitig sich garantierende Gleichheit der Rechte, sondern in seiner absolut einzigartigen, unveränderlichen

und stummen Individualität, der der Weg in die gemeinsame und darum verständliche Welt dadurch abgeschnitten ist, daß man ihn aller Mittel beraubt hat, seine Individualität in das Gemeinsame zu übersetzen und in ihm auszudrücken. Er ist gleichzeitig der Mensch und das Individuum überhaupt, das allerallgemeinste und das aller-spezialste, da beides gleichermaßen abstrakt ist, weil es gleichermaßen weltlos bleibt. (EU 623 f.)

Isoliert von einer Welt, in der sie sich ausdrücken, in der sie erscheinen und sich im Spiegel anderer als einzigartiger Weltzugang erfahren können, werden die Einzelnen auf ihre mit nichts vermittelte biologische Verschiedenheit zurückgestoßen, die als solche ebenso allgemein wie bedeutungslos, das heißt stumm ist. Indem Arendt die Menschenwürde an die Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft bindet, widerspricht sie der Idee der Menschenwürde als biologischer Mitgift. Menschenwürde ist für Arendt vielmehr etwas, das erst im pluralen Miteinander von politisch Gleichgestellten zur vollen Entfaltung kommen kann. Menschenwürde, mit anderen Worten, ist nichts, was der Mensch qua Menschsein besitzt, sondern ein Potenzial, das jedem Menschen qua Geburt zukommt, das aber zu seiner vollen Entfaltung bestimmter, insbesondere rechtlicher Bedingungen bedarf. Würde zu besitzen ist in dieser Vorstellung »nicht die Voraussetzung, sondern das *Worumwillen*« des rechtlichen Anspruchs.¹⁷ Dieser Zusammenhang demons-

17 Die Idee der Menschenwürde als »Sinnbedingung« des Anspruchs auf rechtlichen Schutz wird von Christoph Menke und Arnd Pollmann als plausibelste Interpretation des für den Menschenrechtsdiskurs nach dem Zweiten Weltkrieg bestimmend gewordenen Verhältnisses von Menschenwürde und Menschenrechten ausgemacht: Christoph Menke, Arnd Pollmann, *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, Hamburg 2007, S. 129-166, bes. S. 147 und S. 164.

triert sich für Arendt vor allem am Negativbeispiel, also dort, wo die Voraussetzungen zur Entfaltung eines würdevollen Lebens nicht vorhanden oder entzogen scheinen.

Dabei identifiziert Arendt den Verlust des rechtlichen Schutzes durch eine politische Gemeinschaft allerdings mit dem Verlust der menschlichen Welt überhaupt. Die komplette Rechtlosigkeit, so Arendt, trenne den Einzelnen »sicherer als alle unmittelbare Gewalt von der Welt der Lebenden« (EU 612); sie sei das moderne Anzeichen des Verlusts eines Ortes in der Welt überhaupt: »[J]eder, der aus einer [...] geschlossenen politischen Gemeinschaft[...] ausgeschlossen wurde, [fand] sich aus der gesamten Familie der Nationen und damit aus der Menschheit selbst ausgeschlossen [...]« (EU 608). Dieser radikale Schluss von Rechtlosigkeit auf kompletten Welt- und damit: Würdeverlust – ein Schluss, der sich jeglicher Skalierung zu entziehen scheint – muss sich Arendt aus einer Untersuchungsperspektive nahelegen, in der die Gaskammern als »höchste Realisation« der »Zerstörung der juristischen Person« erscheinen,¹⁸ aus einer Perspektive also, die sich auf die ineinandergreifenden Mechanismen totalitärer Entrechtungs- und Vernichtungspolitik konzentriert.

Zwar liegt es nach Arendt bereits in der Logik der Nationalstaaten, Überflüssige zu produzieren. Erst der Totalitarismus aber habe »vorgemacht«, was es heißt, »Menschen wirklich als Überflüssige zu behandeln und zu handhaben« (EU 942). Die Konzentrationslager haben »demonstriert«,

¹⁸ Vgl. Hannah Arendt, »Konzentrationslager«, in: *Die Wandlung. Eine Monatsschrift* 4 (1948), S. 309–330, hier S. 320. Im Folgenden zitiert als K. Der Text ist in weiten Teilen in den Abschnitt über die Konzentrationslager in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* eingegangen (vgl. EU 907–943).

so Arendt, »wie man mit dem Problem von Millionen überflüssiger Menschen am schnellsten fertig werden kann« (K 330). Dabei dienten die Konzentrationslager Arendt zufolge jedoch keineswegs ausschließlich der Ausrottung von Menschen. Vielmehr dienten sie dem totalitären »Experiment«, »Spontaneität als menschliche Verhaltensweise abzuschaufen und Menschen in ein Ding zu verwandeln, das unter gleichen Bedingungen sich immer gleich verhalten wird [...]« (EU 908). Ebendarin bringen die Konzentrationslager die bereits in der nationalstaatlichen Fabrikation menschlichen Überflusses angelegte Produktion lebender Leichname zu ihrem schrecklichen Ende. Denn sie zielen auf eine »Transformation der menschlichen Natur« (EU 940), die vom Menschen nichts mehr übrig lassen soll denn ein bloßes »Reaktionsbündel« (EU 913). Zwei weitere Stufen der Deprivation sind für die Vollendung dieser Transformation nötig. Auf die »Tötung der juristischen Person« (EU 922), die bereits für alle Staatenlosen gilt, folgt in den Konzentrationslagern die »Ermordung der moralischen Person« (EU 929). Unter dieser Überschrift verweist Arendt unter anderem auf die Perfidie, dass die Häftlinge der Konzentrationslager in die dort geschehenden Verbrechen verwickelt, also Lebensbedingungen unterstellt wurden, unter denen »das Gute unter keinen Umständen mehr getan« werden konnte (EU 930). Als letzte Stufe der »Präparierung lebender Leichname« in den Konzentrationslagern aber gilt Arendt die »Tötung der Individualität, der Einmaligkeit der menschlichen Person« (EU 934). Von den Mitteln zu diesem Zweck nennt sie nur knapp: die »ungeheuerlichen Verhältnisse« bei den Transporten in die Lager, den »wohlorganisierten Schock« bei der Einlieferung, das »Kahlscheren des Schädels«, die »groteske Einkleidung« sowie

schließlich all die »völlig unvorstellbaren, genau berechneten Torturen, denen der menschliche Körper keineswegs und sicher nicht zu schnell zu erliegen braucht« (EU 931). Das Ergebnis all dieser Prozeduren sei die Verwandlung je einzigartiger Menschen in bloße »Exemplare der menschlichen Tierart« (EU 934), wenn nicht in etwas noch Schlimmeres, sofern nichtmenschliche Tiere sich noch durch eine gewisse Spontaneität auszeichnen (vgl. EU 908). In dem Moment nämlich, in dem die Einzigartigkeit des Einzelnen, sein Weltzugang-Sein, ausgelöscht werde, erlösche auch die Quelle neuer, unvorhergesehener Anfänge – und mithin alles, was Arendts Überzeugung zufolge im menschlichen *Tier* das Potenzial birgt, sich als *menschliches* Tier zu verwirklichen. Im Konzentrationslager werde den Menschen also systematisch all das genommen, was sie nach Arendt allererst zu Menschen machen kann: ihre auf einen Raum kommunikativ vermittelter intersubjektivität angewiesene Einzigartigkeit und deren prinzipielle Offenheit für Veränderung und Neues. Am Ende werde man in ihnen »jene unheimlichen, weil mit wirklichen, menschlichen Gesichtern ausgestatteten Marionetten« (ebd.) antreffen, »lebende Leichname« eben, die zerstört sind, bevor sie – widerstandslos – dem Tod entgegengehen.¹⁹

Das Konzentrationslager erscheint in dieser Beschrei-

19 So zitiert Arendt David Rousset: »Der Triumph der SS verlangt, daß das gemarterte Opfer sich am Strick führen läßt, ohne zu widersprechen, daß es sich aufgibt, sich fahren läßt bis zu dem Grade, wo es aufhört, sich selbst zu bejahren. Und das nicht umsonst. Nicht grundlos, nicht aus bloßem Sadismus will die SS diese Niederlage. Sie weiß, daß dasjenige System das beste ist, dem es gelingt, das Opfer zu zerstören, bevor es aufs Schafott steigt.« (Vgl. K 327; im franz. Orig. zitiert in EU 935, Fn. 141)

bung als das genaue Gegenteil des antiken Erscheinungsraums, als dessen Negativraum. Dies gilt auch noch für den von Arendt betonten Umstand, dass das Konzentrationslager sich ebenso wenig wie der Erscheinungsraum aus einer utilitaristischen Logik erklären lässt, dass es sich der Zweck-Mittel-Relation entzieht (vgl. EU 910-912, 917f.). Tatsächlich ist diese vollständige Inversion des Erscheinens für Arendt das entscheidende Element der von den Nazis betriebenen Konzentrationslager. Jedoch haben alle Lager nach Arendt eines gemeinsam – und zwar von den »verhältnismäßig milden Formen des vernachlässigenden Aus-dem-Wege-Räumens«, die bis heute auch und gerade in nichttotalitären Staaten Lager für »lästig und überflüssig gewordene Menschen« den Krieg haben überdauern lassen, über »die Arbeitslager der Sowjetunion, in denen sich Vernachlässigung mit chaotischem Arbeitszwang vereint«, bis eben hin zu der »Hölle« des »nur von den Nazis bis zur Vollendung ausgebildeten Typus« (EU 918f.): Sie alle zeichnen sich nämlich dadurch aus,

daß die in sie verschlagenen Menschen so behandelt werden, als ob das, was mit ihnen geschehe, nicht mehr und für niemanden zähle, als seien sie bereits gestorben und als amüsiere sich nun, bevor sie zur ewigen Ruhe zugelassen werden, noch irgendein verrückt gewordener böser Geist damit, sie zwischen Leben und Tod eben ein wenig aufzuhalten. Es ist nicht so sehr der Stacheldraht wie die fabrizierte und kunstvoll hergestellte Unwirklichkeit derer, die von den Zäunen der Läger eingefaßt werden, die zu so ungeheuerlichen Grausamkeiten provoziert und die Vernichtung schließlich als eine durchaus normale Maßnahme erscheinen läßt. (EU 919)

Die kunstvoll hergestellte Unwirklichkeit der Lagerinsassen ist allerdings eine Unwirklichkeit nur in den Augen derjenigen auf der anderen Seite des Zaunes. Dies festzuhalten

ist keineswegs trivial. Denn es impliziert die Möglichkeit, dass sich die von einer gegebenen Ordnung Ausgeschlossenen untereinander eine wie auch immer improvisierte, wie auch immer prekäre Welt und damit eine, wenn auch deutlich eingeschränkte Würde in Arendts Sinne erhalten können. Davon zeugt, wie dies etwa Didier Fassin beschreibt, die Lebensform der heutigen Überflüssigen oder »Zwangsnomaden« in noch den trostlosesten Lagern, zeugen die dort errichteten Dingwelten, die Rudimente weltlicher Teilhabe, der Umgang der Geflüchteten miteinander sowie das Bedürfnis, mit anderen die eigene Lebensgeschichte zu teilen: »Sogar unter verheerenden Umständen, unter denen sie leben, finden die Flüchtlinge Lösungen für die Probleme, mit denen sie konfrontiert sind, sie handeln Arrangements mit ortsansässigen Akteuren aus, entwickeln Solidaritätsgefühle, malen sich die Zukunft aus – und versuchen, eine Form von normalem Leben wiederherzustellen.«²⁰ Der Hinweis auf die wie auch immer eingeschränkte und prekäre, aber doch existierende Welt innerhalb des Zauns muss indes auch noch die von Arendt beschriebene Realität der Konzentrationslager treffen, wie Iris Därmann argumentiert. Dass weder die Entrechtung noch sogar die weiteren Deprivationsstufen der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik zwangsläufig in die absolute Entmenschlichung führten, beweisen die verschiedenen Häftlingsaufstände sowie die mit erheblicher historischer Verspätung ins öffentliche Bewusstsein gelangten Zeugnisse diverser – aktiver wie passiver – Widerstandsformen in den Konzentrationslagern.²¹ Die Kraft

²⁰ Fassin, *Das Leben*, S. 75.

²¹ Vgl. Iris Därmann, *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*, Berlin 2020, bes. S. 297–304.

von Arendts These, wonach der politische Anspruch auf rechtliche Anerkennung eine moderne Bedingung der Möglichkeit sei, das menschliche Würdepotenzial voll zu verwirklichen, bleibt davon allerdings unberührt, ja, im Gegenteil tritt nun umso deutlicher hervor, dass es gerade vor dem Hintergrund ihres Begriffs der Menschenwürde als eines nur in einer öffentlich verbürgten Gemeinschaft voll zu entfaltenden menschlichen Potenzials darum gehen muss, eine Verletzlichkeit von Leben zu denken, das sich selbst in Extremsituationen »nicht auf das bloße Leben reduzieren«²² lässt.

Dies erfordert indes eine kritische Auseinandersetzung mit den Perspektiven, aus denen menschliches Leben wahrgenommen und bewertet wird. Spätestens an diesem Punkt erweist sich die von Arendt zuweilen nahegelegte Logik des Entweder-oder, nach der all diejenigen ohne legitime Mitgliedschaft in einer bestehenden politischen Ordnung mit einer gewissen Zwangsläufigkeit aus der Gemeinschaft der Menschheit herausfallen müssen, als Problem.²³ Denn eine solche kaum noch Abstufungen zulassende These über den Zusammenhang von Menschenwürde und rechtlicher Anerkennung lässt die politische Frage nach der Art des Gemeinwesens, in dem das Recht auf Mitgliedschaft eingeklagt werden soll, ebenso unbestimmt wie die nach der Form ihrer Mitgliedschaft.²⁴ Darüber hinaus wiederholt

²² Fassin, *Das Leben*, S. 74.

²³ Eine Kritik sowohl an Hannah Arendt als auch an Giorgio Agamben bezogen auf diesen Punkt formuliert Judith Butler in *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin 2018, S. 107–109.

²⁴ Zur Kritik an Arendt in diesem Punkt vgl. Hauke Brunkhorst, *Hannah Arendt*, München 1999, S. 101.

sie die Gewalt, die sie beschreiben will, auf der Ebene der Begriffe. In Arendts dichotomer Logik gibt es nur entweder Sichtbarkeit und Freiheit oder Dunkelheit und Unfreiheit, entweder Welt oder Weltlosigkeit, entweder Mensch oder Tier.