

Republikanisches Recht und totale Rechtlosigkeit. Zum Naturrechtsdenken Hannah Arendts

Rike Sinder*

I. Einleitung

Eine rechtsphilosophische Verortung *Hannah Arendts* fällt schwer. Bisweilen ist sie liberal, manchmal republikanisch, letzteres oft – in einer schier endlosen Begeisterung für die Tradition der Polis – mit aristotelischem Duktus.¹ Die Parallelen arendtschen Rechtsdenkens zum aristotelischen Naturrecht sollen im Folgenden näher beleuchtet werden; auch um zu zeigen, warum die Zuordnung *Arendts* zu positivistischen Ansätzen, wie sie jüngst vorgeschlagen wurde, nicht zu überzeugen vermag. Diese Parallelen zum aristotelischen Rechtsdenken manifestieren sich bereits in dem Kontext, in den *Arendt* ihre rechtsphilosophischen Betrachtungen einbettet: dem Recht der Republik. So finden sich die ausführlichsten Auseinandersetzungen *Arendts* mit dem Recht im Zusammenhang mit Politik, Freiheit, Revolution, Handeln. Das Recht ist für *Arendt* ein republikanisches Phänomen. Das Recht der Republik ist denn auch das Offensichtliche, auf das sich das kürzlich erwachte Forschungsinteresse am arendtschen Rechtsdenken konzentriert.²

Ungeachtet dessen hat *Johan van der Walt* jüngst den Versuch unternommen, *Hannah Arendt* in einer positivistischen Rechtstradition an der Seite *Hans Kelsens* zu verorten, wobei ihn ein Umweg über die phänomenologische Grundlage arendtschen Rechtsdenkens und insbesondere *Martin Heidegger* führt.³ *Van der Walt* sucht *Arendt* so innerhalb einer „Phänomenologie des Rechts“ zu betrachten; was freilich den Blick auf ihr Naturrechtsdenken – so möchte ich darlegen – verstellt.

Van der Walt untersucht konsequent den Erscheinungsraum des Rechts, wobei er davon ausgeht, dass der Totalitarismus durch die Abwesenheit von Erscheinung, die Politik hingegen als Erscheinung schlechthin betrachtet werden muss; er greift so auf einen Dualismus zurück, der für das arendtsche Rechtsdenken charakteristisch sein soll – nämlich auf den Gegensatz von Politik und totaler Herrschaft.

Van der Walt sieht den arendtschen Positivismus gerade in dieser Erscheinung, in dem Erscheinen des Rechts im politischen Raum. Das Recht manifestiert sich als

* Für ausführliche Anmerkungen und Kritik danke ich Dr. *Martin Diesterhöft*, PD Dr. *Philipp Reimer* und Akad. Rat a. Z. Dr. *Thomas Wischmeyer*. Für die Übersetzung eines osmanischen Gesetzestextes und Literaturhinweise zum türkischen Staatsangehörigkeitsrecht danke ich *Barbara Henning*, M. A. Sämtliche Unzulänglichkeiten bleiben meine eigenen.

¹ S. zur arendtschen Aristotelesrezeption auch *Waldron*, *Arendt's Constitutional Politics*, in: *Villa* (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, 2000, 201.

² S. hierzu insbesondere die beiden in jüngerer Zeit erschienenen Sammelbände: *Goldoni/McCorcindale* (Hrsg.), *Hannah Arendt and the Law*, 2013, und *Salzborn/Schulze Wessel* (Hrsg.), *Ambivalenzen der Ordnung. Der Staat im Denken Hannah Arendts*, 2013.

³ *Van der Walt*, *Law and the Space of Appearance in Arendt's Thought*, in: *Goldoni/McCorcindale* (Hrsg.), *Hannah Arendt and the Law*, 2013, 63.

Ergebnis des Handelns – eines Handelns, wie es jedoch für *Arendt* nur in der Politik überhaupt möglich ist. Dennoch sieht *van der Walt* den arendtschen Positivismus gerade in dieser Gründung des Rechts im Handeln, wie es in der arendtschen Konzeption der Revolution zutage trete. Erscheine das arendtsche Recht noch in der *Vita activa* eher als Herstellen – als Werk des *homo faber* – denn als Handeln, so ändere sich dies gerade in der Betrachtung der Revolution. In der Revolution scheint letztlich für *van der Walt* die römische *lex* über den griechischen *nomos* zu triumphieren, das Recht wird zur politischen Erscheinung, es ist nicht mehr Ergebnis eines dem Politischen vorgängigen Herstellens.

Gerade hierin erkennt *van der Walt* zugleich den Triumph des Positivismus über das (aristotelische) Naturrecht – ein Naturrecht, welches für ihn auch mit der phänomenologischen Grundlage arendtschen Denkens unvereinbar sein muss, weil es eine „Metaphysik der Präsenz“ verkörpere, die letztlich „ontotheologisch“ fundiert sei.⁴ Diese griechische Dimension des Rechts finde ihren Untergang letztlich in der Dekonstruktion, die die Revolution – für *Arendt* durch den Satz „we hold these truths to be self-evident“ symbolisiert – zwangsläufig vollzieht. Denn das für-offensichtlich-Halten bedeute gerade ein *Halten*, eine Setzung, die sich radikal vom *Erkennen* von Wahrheit unterscheide. Das für-offensichtlich-Halten kann sich eben nur aus dem politischen Handeln ergeben, ist aber niemals bloßes Erkennen eines dem Politischen vorweggegangenen hergestellten Raumes.⁵ Es ist eben das Erscheinen des Rechts.⁶ In diesem Erscheinen des Rechts, im für-offensichtlich-Halten, sieht *van der Walt* sodann eine enge Verwandtschaft mit der kelsenschen *Reinen Rechtslehre*. Es handele sich gerade um ein bereinigtes Recht im Sinne einer „arendtianisch/kelsenianischen Rechtskonzeption“. ⁷ *Arendt* vollziehe so gerade in der Revolution eine „kelsenianische Bewegung“, ⁸ die der welt-errichtenden Funktion des Rechts Rechnung trage.

Ich werde im Folgenden argumentieren, dass diese Analyse der arendtschen Konzeption des Rechts an demselben Mangel krankt, wie manch andere Betrachtung⁹ arendt-

⁴ Ibid., 79.

⁵ Ibid., 80.

⁶ Ibid., 82. *Hannah Arendt* hingegen trennt die beiden Bestandteile dieses Zitates der *Declaration of Independence*, nämlich das „We hold“ und das „truths to be self-evident“, voneinander. Während sich in dem ersten Teil die „Tatsache der Übereinstimmung“ wiederfinde, die als solche notwendig relativ sei, verweise der zweite Teil vielmehr auf eine „transzendente Autoritätsquelle für die Gesetzes des neu zu errichtenden Staates“, mit „axiomatischen Wahrheiten“ also, „die als solche keiner Übereinstimmung bedürfen“. Man habe sich also, so konstatiert Arendt schließlich, „auf etwas Absolutes geeinigt, was absurd ist“ – was sie sodann dazu verleitet, in dem Zitat die Verabsolutierung von „Sätze[n], die keineswegs zwingend evident sind, und Meinungen, auf die man sich in der Tat einigen muß, weil sie nichts Axiomatisches an sich haben“, zu sehen, s. hierzu *Arendt*, *Über die Revolution*, 2. Aufl. 2013, 248 (Hervorh. im Original).

Augsberg diagnostiziert zwischen diesen beiden Elementen ebenfalls einen Konflikt, verweise doch der erste Teil auf eine gemeinschaftliche Einigung, der zweite hingegen auf einen „Akt despotischer Gewalt“, „der als Diktat der Vernunft eigentlich gar keiner Zustimmung bedarf“. Dieses zweite Element transzendiere so „jedes gemeinschaftlich konstituierte Recht“, *Augsberg*, *Die Lesbarkeit des Rechts. Texttheoretische Lektionen für eine postmoderne juristische Methodologie*, 2009, 41. Siehe hierzu auch *Mladek*, *Dikastomania: Die amerikanische Entscheidung*, in: Vismann/Weintin (Hrsg.), *Urteilen/Entscheiden*, 2006, 101 (103).

⁷ *Van der Walt* in: Goldoni/McCorcindale (Hrsg.), *Hannah Arendt and the Law*, 2013, 82.

⁸ Ibid., 83.

⁹ So z.B. *Rosenmüller*, *Recht kraft Urteilens. Zum Recht im Denken Hannah Arendts*, in: Salzborn/Schulze Wessel (Hrsg.), *Ambivalenzen der Ordnung. Der Staat im Denken Hannah Arendts*, 2013, 157,

scher Rechtsphilosophie: Sie verkennt die tragende Rolle der Totalitarismustheorie, für die wiederum die aristotelische Herrschaftsformtypologie (die Polis wie die Tyrannis) von grundlegender Bedeutung ist. Im Gegensatz zum republikanischen Recht zeichnet sich die totale Herrschaft als System der Rechtlosigkeit aus; eine Rechtlosigkeit, die sich in der Person des Flüchtlings erstmals manifestiert und dem Totalitarismus so den Weg bahnt, die sich aber letztlich auch in der Unfähigkeit des Rechts, das unendliche Unrechttotaler Herrschaft zu strafen, niederschlägt. Die totale Herrschaft ist keine *Rechtsordnung*. Sie wird regiert vom Gesetz der Bewegung oder demjenigen der Natur. Diese beiden bilden den totalitären Zwilling des Rechts. Muss ein System den Namen „Recht“ aber erst verdienen, um ihn tragen zu dürfen, so ist dieses Recht geradezu notwendig naturrechtlicher Art.¹⁰ Sieht *Hannah Arendt* das Recht also als eine Ordnung an, die nur in der Republik überhaupt zu existieren vermag und dessen Abwesenheit letztlich die totale Herrschaft erst ermöglicht, so liegt dem notgedrungen eine (aristotelische) naturrechtliche Konzeption des Rechts zugrunde, eines Rechts, das in einer intimen Verbindung zu einer spezifischen Konzeption (natürlicher) Gerechtigkeit steht, ist dieses Recht

und *Wilkinson*, *Between Freedom and Law: Hannah Arendt on the Promise of Modern Revolution and the Burden of „The Tradition“*, in: Goldoni/McCorcindale (Hrsg.), *Hannah Arendt and the Law*, 2013, 35.

¹⁰ S. zu diesem Naturrechtsbegriff Braun, *Rechtsrelativismus und Rechtsabsolutismus*. Oder: Was ist eigentlich aus dem Naturrecht geworden?, JZ 2013, 265 (267). Braun rekurriert hier sodann jedoch allein auf das spätere Vernunftrecht und lässt ontologische Naturrechtskonzeptionen insofern beiseite (s. zu dieser Kategorisierung z.B. *Wittreck*, *Nationalsozialistische Rechtslehre und Naturrecht*. Affinität und Aversion, 2008, 10 f.).

Ob und wenn ja auf welche Weise *Aristoteles* eine Konzeption des Naturrechts vertritt ist freilich in höchstem Maße umstritten. Lange Zeit wurde – oft unter Betonung auch der scholastischen Rezeption aristotelischen Rechtsdenkens insbesondere bei *Thomas von Aquin* – angenommen, das aristotelische natürliche Gerechte (*physisikon dikaion*) (NE 1134b18–1135a5) sei nicht weniger als Grundstein sämtlicher Naturrechtstheorien überhaupt, so z.B. *Trude*, *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, 1955; *Fechner*, *Ueber den Gerechtigkeitsbegriff des Aristoteles*, 1855; *Sauter*, *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts. Untersuchungen zur Geschichte der Rechts- und Staatslehre*, 1932, 29. Diese Auffassung blieb nicht unwidersprochen. So argumentiert *Hans Kelsen*, die aristotelische *mesotēs*-Lehre setze bereits das positive Recht voraus, sei doch dem Gesetz die Aufgabe übertragen, darüber zu entscheiden, was gut oder schlecht, was Tugend und was Laster ist, *Kelsen*, *Aristotle's Doctrine of Justice*, in: ders., *What is Justice? Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science*, 1957, 110. Auch *Yack* sieht im aristotelischen natürlichen Gerechten allein den Ausdruck eines politischen Prozesses und hält es insofern für gesetzt, *Yack*, *Natural Right and Aristotle's Understanding of Justice*, *Political Theory* 18 (1990), 216. Selbst *Kelsen* (der neben *Yack* die wohl radikalste Lesart der aristotelischen Gerechtigkeit vertritt) geht dennoch nicht davon aus, dass *Aristoteles* Positivist gewesen sei (ibid., 125 f.). Jüngst ist eine vermittelnde Interpretation vorgeschlagen worden, die in *Aristoteles* zwar den Vertreter einer Naturrechtslehre, jedoch einer Naturrechtslehre ohne Normenhierarchie erblicken möchten, s. insbesondere *Burns*, *Aristotle and Natural Law*, 2011; *ders.*, *Aristotle and Natural Law*, *History of Political Thought* 19 (1998), 142.

Eine Stellungnahme zu dieser Frage würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen. Weil es sich um die zur Entstehungszeit des arendtschen Werkes nahezu unangefochtene Lehrmeinung handelte, gehe ich davon aus, dass auch *Arendt* der erstgenannten, naturrechtlichen Lesart des Aristoteles anhing. Deshalb wird diese auch im Folgenden allein zugrunde gelegt. Klarstellen möchte ich, dass mit dem Begriff „Naturrecht“ für die Zwecke dieser Untersuchung ohnehin nur gemeint ist, dass der arendtsche Rechtsbegriff materielle (Gerechtigkeits-)Kriterien beinhaltet, an denen das Recht, um überhaupt Recht sein zu können, gemessen wird. Eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Richtungen des Naturrechtsdenkens ist deshalb nicht erforderlich.

doch nur in der (natürlichen) Polis überhaupt denkbar, nicht jedoch in den (niemals der Natur entsprechenden) entarteten Herrschaftsformen (Pol. 1287b39–41).

Um diesen Zusammenhang zwischen Recht und Republik einerseits und Rechtlosigkeit und totaler Herrschaft andererseits zu verdeutlichen, werde ich in einem ersten Schritt die Rolle des Rechts innerhalb der Republik sowie sein Verhältnis zu Politik, Freiheit und Handeln näher beleuchten (II.). Sodann werde ich auf die verschiedenen Manifestationen von Rechtlosigkeit in der totalen Herrschaft eingehen, die sich insbesondere an der Rolle des Flüchtlings und des Staatenlosen einerseits und der Unfähigkeit des Rechts, die Verbrechen des totalen Staates zu strafen andererseits, exemplifizieren lassen (III.). Abschließend (IV.) werde ich das arendtsche Rechtsdenken sodann innerhalb der Naturrechtstradition an der Seite *Aristoteles'* verorten.

II. Recht und Republik

Hannah Arendt hat nicht über Recht geschrieben; noch weniger über Gerechtigkeit. Möchte man sich einer Analyse der arendtschen Konzeption des Rechts zuwenden, so erfordert dies notgedrungen eine Spurensuche in ihrem gesamten Werk, an deren Ende sich bestenfalls einzelne Fragmente gleich einem Mosaik zu einem unscharfen Bild zusammenfügen. Das arendtsche Recht steht in einer engen Verbindung mit Politik und Freiheit, Revolution und Handeln. Daher möchte ich in einem ersten Schritt die arendtsche Konzeption der Politik anhand zentraler Begriffe ihrer politischen Philosophie beleuchten (II.1.), um sodann ihr Rechtsdenken darin verorten zu können (II.2.).

1. Ethische Grundlagen arendtschen Rechtsdenkens. Die Republik als Wiege des Rechts

a) Politik als Sorge um die Welt

Die arendtsche Konzeption des Politischen ist zutiefst normativ. Die Politik ist (in Anlehnung an den Begriff der Polis) die „gute“ Herrschaftsform, die in der Herrschaftsformtypologie der totalen Herrschaft gegenübertritt. Der Begriff der Politik wird bei Arendt so gewissermaßen mit demjenigen der Republik gleichgesetzt: Einerseits braucht die Republik die Politik, andererseits ist Politik überhaupt nur in der Republik möglich.¹¹ Republik und totale Herrschaft sind insofern die beiden Extreme der potentiell denkbaren Herrschaftstypen; sie bilden keineswegs die einzig denkbaren Formen der Herrschaft ab, vielmehr rezipiert Arendt weitgehend die aristotelische Typologie – wobei dies freilich zumeist implizit geschieht, kommt doch dem Gegensatzpaar Republik/totale Herrschaft die strukturgebende Funktion innerhalb der arendtschen Rechtsphilosophie zu.

Der arendtsche Politikbegriff „beruht auf der Tatsache der Pluralität der Menschen“.¹² Politik findet nicht im Menschen, sondern allein zwischen den Menschen

¹¹ Diese Vermischung manifestiert sich bereits in einem Fragment aus *Arendts* Nachlass, in dem sie versucht, den Politikbegriff zu umreißen. Dort konstatiert sie, „Politik organisiert ja von vornherein die absolute Verschiedenen im Hinblick auf *relative* Gleichheit und im Unterschied zu *relativ* Verschiedenen“, *Arendt*, Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, 4. Aufl. 2010, 12 (Hervorhebung im Original).

¹² *Arendt*, Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, 4. Aufl. 2010, 9.

statt. Der Mensch als Einzelner kann niemals politisch sein. Er ist „a-politisch“: „Politik entsteht in dem *Zwischen-den-Menschen*, also durchaus *außerhalb des Menschen*“.¹³ Sie „handelt von dem Zusammen- und Miteinander-Sein der *Verschiedenen*“,¹⁴ in dem sie das „absolute Chaos der Differenzen“ organisiert.¹⁵

Im Mittelpunkt der Politik steht für *Arendt* daher auch nicht etwa der Mensch, sondern „die Sorge um die Welt“, „und zwar die Sorge um eine so oder anders beschaffene Welt, ohne welche diejenigen, welche sich sorgen und politisch sind, das Leben nicht wert dünkt, gelebt zu werden.“¹⁶ Mit dem Begriff der Welt bezeichnet *Arendt* dabei den „Zwischen-Raum“, der entsteht, „[w]o immer Menschen zusammenkommen“ und handeln.¹⁷ Die Welt ist ein Gebilde von Menschenhand „wie der Inbegriff aller nur zwischen Menschen spielenden Angelegenheiten“. Sie liegt zwischen den Menschen und trennt – wie jedes „Zwischen“ – ebenso, wie sie diejenigen verbindet, „denen sie jeweils gemeinsam ist“.¹⁸ Politik als Sorge um die Welt ist für *Arendt* (wie das Recht) folglich stets durch Gerechtigkeit motiviert, sie ist immer ethisch inspiriert.¹⁹

Die Politik steht in einem engen Zusammenhang mit Freiheit: „Der Sinn von Politik ist Freiheit.“²⁰ Freiheit gibt es nur „in dem eigentümlichen Zwischen-Bereich der Politik“.²¹ Freiheit und Politik sind also aufeinander bezogen, „sie verhalten sich zueinander wie die beiden Seiten der nämlichen Sache“.²² Diese Auffassung, so *Arendt*, stehe freilich in einem gewissen Spannungsverhältnis zum Denken der Neuzeit, in dem der Eindruck entstehe, als gäbe es Freiheit nur jenseits der Politik. So lasse sich vor dem Hintergrund des Totalitarismus argumentieren, die völlige Politisierung der Gesellschaft führe zur vollständigen Abwesenheit von Freiheit. Nichts scheine beim Anblick der totalen Herrschaftsformen geeigneter, „die Freiheit ganz und gar abzuschaffen, als eine totale Politisierung des Lebens“.²³ Und doch stünden Freiheit und Politik in einem unlösbaren Zusammenhang miteinander, der sich bereits etymologisch aus dem Begriff der Politik selbst ergebe, stehe diese doch immer in der Tradition der griechischen Polis, in der Politik und Freiheit eigentlich identisch gewesen seien.²⁴ Vor allem sieht *Hannah*

¹³ Ibid., 11 (Hervorh. im Original). S. zu *Arendts* Politikbegriff auch *Weigel*, Jenseits der Systeme: Denkbewegungen Hannah Arendts, in: Ganzfried/Hefli (Hrsg.), *Hannah Arendt – Nach dem Totalitarismus*, 1997, 13 (16).

¹⁴ *Arendt*, Was ist Politik?, 4. Aufl. 2010, 9 (Hervorhebung im Original).

¹⁵ Ibid., 10.

¹⁶ Ibid., 24.

¹⁷ Ibid., 25.

¹⁸ *Arendt*, Vita activa. Oder Vom tätigen Leben, 11. Aufl. 2013, 65 f.; s. zu der arendtschen Unterscheidung von Erde und Welt und ihrer heideggerschen Wurzel auch *Canovan*, Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought, 1992, 106.

¹⁹ *Benhabib*, Hannah Arendt's Political Engagements, in: Berkowitz/Katz/Keenan (Hrsg.), Thinking in Dark Times. Hannah Arendt on Ethics and Politics, 2010, 55 (55 f.).

²⁰ *Arendt*, Was ist Politik?, 4. Aufl. 2010, 9. Ähnlich auch *dies.*, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, 2. Aufl. 2013, 201.

²¹ *Arendt*, Was ist Politik?, 4. Aufl. 2010, 12.

²² *Arendt*, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, 2. Aufl. 2013, 202.

²³ Ibid.

²⁴ *Arendt*, Was ist Politik?, 4. Aufl. 2010, 29. S. hierzu auch *dies.*, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, 2. Aufl. 2013, 203.

Arendt in der totalen Herrschaft alles andere als die totale Politisierung des Lebens: Die totale Herrschaft ist ganz im Gegenteil die totale *Ent*politisierung, die

„hier so radikal auftritt, daß sie das politische Freiheitselement in allen Tätigkeiten vernichtet und sich nicht nur damit zufrieden gibt, das Handeln, also die politische Fähigkeit par excellence, zu zerstören“.²⁵

Freiheit ist in dem arendtschen Ideal der Polis räumlich gebunden; wer die Polis verließ, verlor den Raum, „in welchem allein er frei sein konnte“.²⁶ Freiheit wird so durch den arendtschen *nomos* gesichert. Die Entgrenzung des politischen Raumes wurde erst durch Rom vollbracht (für Arendt auch in der *lex* verkörpert), das den Raum zwischen den Völkern politisierte. Bis zu den Römern lag zwischen den Zivilisationen

„keine Welt, sondern eine Wüste, durch die, wenn es gut ging, sich Verbindungen spannen wie dünne Fäden und Pfade durch unbebautes Land, und die, wenn es schlecht ging, in vernichtenden Kriegen sich ausbreitete und bestehende Welt ruinierte“.²⁷

Freiheit bedarf daher der Begrenzung: „Wo immer Freiheit je als greifbare weltliche Realität existiert hat, war sie räumlich begrenzt.“²⁸ Dies liegt für *Arendt* darin begründet, dass positive Freiheit, also die Freiheit des Handelns, nur unter Gleichen möglich ist

„und Gleichheit selbst [...] keineswegs ein universell gültiges Prinzip [ist], sondern [...] gleichfalls nur unter Einschränkungen und vor allem nur in räumlichen Grenzen anwendbar ist“.²⁹

b) Politik und *Vita activa*. Die Polis zwischen Handeln und Herstellen

Freiheit manifestiert sich für *Hannah Arendt* im Handeln. Das Handeln ist der Ort der Freiheit innerhalb der *Vita activa*, wo sie sich vom Herstellen einerseits und dem Arbeiten andererseits unterscheidet: „Handeln und Freisein [sind] ein und dasselbe“.³⁰ Denn „[s]olange man handelt, ist man frei“.³¹ Das Handeln ist die Möglichkeit des Menschen, Wunder zu tun. Es ist der Anfang, der „schlechterdings unerwartet und unerreichbar in die Welt bricht“.³² Handeln beginnt etwas Neues:

„Das Wunder der Freiheit liegt in diesem Anfangen-Können beschlossen, das seinerseits wiederum in dem Faktum beschlossen liegt, daß jeder Mensch, sofern er durch Geburt in die Welt gekommen ist, die vor ihm da war und nach ihm weitergeht, selber ein neuer Anfang ist.“³³

²⁵ Ibid., 204.

²⁶ *Arendt*, Was ist Politik?, 4. Aufl. 2010, 41.

²⁷ Ibid., 121 f.

²⁸ *Arendt*, Über die Revolution, 2. Aufl. 2013, 354.

²⁹ Ibid.

³⁰ *Arendt*, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, 2. Aufl. 2013, 206 (Hervorh. im Original).

³¹ Ibid.

³² *Arendt*, Vita activa. Oder Vom tätigen Leben, 11. Aufl. 2013, 216.

³³ *Arendt*, Was ist Politik?, 4. Aufl. 2010, 34.

Freiheit ist so identisch mit dem Anfangen, mit der Spontaneität – sie wird im griechischen *archein* offenbar, das sowohl anfangen als auch herrschen bedeutet.³⁴ Sie verschwindet jedoch überall dort, „wo im Denken der Neuzeit der Begriff der Geschichte an die Stelle des Begriffes der Politik getreten ist“.³⁵ Die totale Herrschaft beraubt die Menschen effektiv ihrer Spontaneität – im Totalitarismus ist Freiheit unmöglich, weil der Neu-Anfang immer schon ausgeschlossen ist.³⁶ Ebenso wie Politik und Freiheit ist das Handeln ein „Zusammenhandeln“, ein „acting in concert“, wie *Hannah Arendt* unter Rückgriff auf *Burke* zu betonen nicht müde wird.³⁷ Das Handeln ist außerhalb der Menschengesellschaft „nicht einmal vorstellbar“,³⁸ denn es bewegt sich „in dem Bereich, der zwischen Menschen qua Menschen liegt“, es ist „unmittelbar an die Mitwelt“ gerichtet.³⁹ Politik und Freiheit enden, sobald das Handeln aufhört und „das Sichverhalten und Verwalten anfängt“.⁴⁰

Das Handeln ist insbesondere vom Herstellen (als anderem zentralen Element der *Vita activa* neben dem Arbeiten) zu unterscheiden. Handeln und Herstellen symbolisieren insofern auch die beiden arendtschen Formen des Rechts (*nomos* und *lex*, dazu sogleich unter I.2.). Das Herstellen ist anders als das Handeln nur im Anfang frei. Im Vollbringen realisiert es hingegen „nie mehr als den zu Beginn ergriffenen Gedanken“, dem der Herstellungsprozess unterworfen ist. Das Handeln bleibt demgegenüber „auch in seinem Vollzug darauf angewiesen, daß Freiheit dauernd neu betätigt wird, daß neue Anfänge gleichsam dauernd neu in das einmal Begonnene nachströmen“.⁴¹ Während die Kraft des Herstellungsprozesses mit dem Endprodukt erlischt, „erlischt die Kraft, durch die ein Handlungsvorgang entfesselt wurde, überhaupt nicht“.⁴² Die einmal entfesselten Prozesse des Handelns überdauern so im Bereich der menschlichen Angelegenheiten – „unbegrenzt“, „begrenzt höchstens von dem Bestand der Menschheit auf der Erde“, aber weder von der „Sterblichkeit der Menschen noch von der Vergänglichkeit irdischer Materie“.⁴³ Das Herstellen ist so dadurch gekennzeichnet, dass es „einen definitiven Anfang und ein definitives, voraussagbares Ende hat“,⁴⁴ wohingegen das Handeln nur im Anfang klar erkennbar, dann aber endlos ist: „[A]uf keinen Fall hat es ein Ende, das man voraussagen, und einen Zweck, den man in Gewißheit verfolgen könnte“.⁴⁵ Das Handeln ist unwiderruflich; das durch Menschenhand Geschaffene dagegen kann von Menschenhand auch wieder zerstört werden:⁴⁶ „Das Zerstören- und

³⁴ Ibid., 49.

³⁵ Ibid., 43 f.

³⁶ *Besier*, *Hannah Arendt and the Myth of Freedom*, in: *Besier/Stoklosa/Wisely* (Hrsg.), *Totalitarianism and Liberty. Hannah Arendt in the 21st Century*, 2008, 101 (106).

³⁷ So z. B. in *Arendt*, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, 2. Aufl. 2013, 224. Freiheit ist so im Kern ebenfalls als relationales Konzept gedacht, *Besier* in: *Besier/Stoklosa/Wisely* (Hrsg.), *Totalitarianism and Liberty. Hannah Arendt in the 21st Century*, 2008, 102.

³⁸ *Arendt*, *Vita activa. Oder Vom tätigen Leben*, 11. Aufl. 2013, 33.

³⁹ Ibid., 224.

⁴⁰ *Arendt*, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, 2. Aufl. 2013, 225.

⁴¹ Ibid., 224.

⁴² *Arendt*, *Vita activa. Oder Vom tätigen Leben*, 11. Aufl. 2013, 297.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid., 169 f.

⁴⁵ Ibid., 170.

⁴⁶ Ibid.

das Herstellen-Können halten sich die Waage.⁴⁷ Während das Handeln immer politisch ist, kann das Herstellen unpolitisch sein. Anders als das Arbeiten ist es jedoch nicht zwangsläufig antipolitisch.⁴⁸

Die Revolution ist der Prototyp der arendtschen Handlung. In ihr fallen „Anteil-an-der-Regierung-Haben und Frei-Sein direkt zusammen“.⁴⁹ In der gelingenden Revolution ist nicht das Leben höchstes Gut, sondern die Freiheit. Nach ihr richtet sich alles politische Handeln.⁵⁰ Die Revolution macht insofern zwei Stadien durch: das Stadium der Befreiung einerseits und dasjenige der Gründung der Freiheit andererseits.⁵¹ Von einer Revolution im eigentlichen Sinne könne freilich nur gesprochen werden, wenn diese jedenfalls darauf gerichtet ist, „der Freiheit selbst eine neue Stätte zu gründen“.⁵²

2. Das Recht der Republik zwischen *nomos* und *lex*

Das Recht steht bei *Arendt* in einer engen, geradezu intimen Verbindung zur Politik der Republik. Es ist für sie intrinsischer Bestandteil politischen Handelns⁵³ und stellt das Herzstück des politischen Lebens dar.⁵⁴ Recht ist für Politik unverzichtbar.⁵⁵ Doch wie lassen sich die arendtschen Reflexionen über das Recht im Denken über die Republik situieren? Wie ist das Verhältnis des Rechts zu Politik, Freiheit und letztlich zur *Vita activa*?

In der Auseinandersetzung *Arendts* mit dem Recht konkurrieren zwei spezifische Rechtsbegriffe miteinander, nämlich die römische *lex* und der griechische *nomos*, wobei das Verhältnis der beiden zueinander auch in der Sekundärliteratur umstritten

⁴⁷ *Arendt*, Was ist Politik?, 4. Aufl. 2010, 81.

⁴⁸ Das Arbeiten ist antipolitisch, weil „wir uns weder in der Dingwelt aufhalten noch mit anderen zusammen sind, sondern von Mit- und Dingwelt verlassen, auf unsere Körper zurückgeworfen, der nackten Notwendigkeit unterworfen sind, uns am Leben zu erhalten.“, *Arendt*, *Vita activa. Oder Vom tätigen Leben*, 11. Aufl. 2013, 270. Antipolitisch ist hieran zudem die „Verschmelzung der Vielen in ein Kollektiv, also die Aufhebung der Pluralität“. Diese bildet den Gegensatz zur Gemeinschaft, *ibid.*, 272.

⁴⁹ *Arendt*, Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, 4. Aufl. 2010, 68.

⁵⁰ *Ibid.*, 70.

⁵¹ *Arendt*, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, 2. Aufl. 2013, 249, und *dies.*, Über die Revolution, 2. Aufl. 2013, 39. *Besier* in: *Besier/Stoklosa/Wisely* (Hrsg.), *Totalitarianism and Liberty. Hannah Arendt in the 21st Century*, 2008, 107 betrachtet diese beiden Stadien als Verkörperung negativer Freiheit (im ersten Stadium) und positiver im zweiten. *Margaret Canovan*, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, 1992, 212, steht einer Einordnung *Arendts* zwischen negativer und positiver Freiheit jedoch kritisch gegenüber; sie entdeckt bei *Arendt* vielmehr das Erbe einer republikanischen Tradition.

⁵² *Arendt*, Über die Revolution, 2. Aufl. 2013, 42. Siehe zur Bedeutung der Gründung von Freiheit für die Revolution auch *Hitchens*, *Reflections on Antisemitism*, in: *Berkowitz/Katz/Keenan* (Hrsg.), *Thinking in Dark Times. Hannah Arendt on Ethics and Politics*, 2010, 17 (18).

⁵³ *Klabbers*, Possible Islands of Predictability: The Legal Thought of Hannah Arendt, *Leiden Journal of International Law* 20 (2007), 1 (2).

⁵⁴ *Breen*, Law beyond Command? An Evaluation of Arendt's Understanding of Law, in: *Goldoni/McCorcindale* (Hrsg.), *Hannah Arendt and the Law*, 2013, 15 f.

⁵⁵ *Hoffmann*, Facing the Abyss: International Law Before the Political, in: *Goldoni/McCorcindale* (Hrsg.), *Hannah Arendt and the Law*, 2013, 173 (189), und *Volk*, From *Nomos* to *Lex*: Hannah Arendt on Law, Politics and Order, *Leiden Journal of International Law* 23 (2010), 759 (761).

ist.⁵⁶ Die Hinwendung zu *lex* und *nomos* ist bei *Arendt* vor allem dadurch motiviert, dass sie ein Recht jenseits der Struktur von Befehl und Gehorsam sucht, ein Recht, das (als Menschengemachtes) Basis des Politischen ist,⁵⁷ weil es immer und unbedingt Ergebnis gemeinsamen Handelns ist.⁵⁸

Während der griechische *nomos* für *Arendt* insbesondere in der Idee des Grenzen-Setzens manifest wird, in der Errichtung von Stadtmauern, die der Begründung einer politischen Gemeinschaft unweigerlich vorausgehen muss, bezeichnet die römische *lex* das Verbindende, das in-Beziehung-Setzen.⁵⁹ Der *nomos* ist der „von einem Menschen erstellte und hergestellte Grenzwall, innerhalb dessen nun der Raum des eigentlich Politischen entsteht, in dem die Vielen sich frei bewegen“.⁶⁰ Er steht so in einem engen Zusammenhang mit der arendtschen Welt. Der *nomos* zeichnet die Grenzen des politischen Gemeinwesens nach, er beschreibt den Raum der Gültigkeit des Rechts. Dasjenige, was jenseits des *nomos* liegt, liegt zugleich jenseits der Welt. Der *nomos* begründet so die Möglichkeit politischen Handelns: Er erschafft den Raum der Handlung.⁶¹ Er ist im wesentlichen vom Gesetzgeber erdacht, „bevor es zu dem eigentlich Politischen erst kommen kann“. Er ist „prä-politisch“ in dem Sinne, dass er „konstitutiv ist für alles weitere politische Handeln und Politisch-miteinander-Umgehen“.⁶²

Wenn der *nomos* auch den Raum der Handlung erschafft, so ist er doch selbst Ergebnis des Herstellens.⁶³ Er geht dem Politischen voraus, indem er politisches Handeln erst ermöglicht.⁶⁴ Der *nomos* ist (ebenso wie das Herstellen) selbst nicht politisch; vielmehr ist er

„von den eigentlich politischen Tätigkeiten und Beschäftigungen der Bürger innerhalb der Polis so radikal geschieden [...], daß der Gesetzgeber noch nicht einmal Bürger der Stadt zu sein brauchte“.⁶⁵

Der *nomos* liegt nicht zwischen den Menschen, er ist „überhaupt nicht zwischen Menschen im Hin- und Herreden und Hin- und Wiederhandeln entstanden“.⁶⁶ Der

⁵⁶ Teilweise wird insofern vertreten, die römische *lex* triumphiere letztlich über den griechischen *nomos*. Meines Erachtens ist jedoch eine Kombination der beiden Rechtsbegriffe auch vor dem Hintergrund der Rolle des Rechts in der Republik sehr viel naheliegender und soll daher im Folgenden zugrunde gelegt werden. So auch *Breen* in: Goldoni/McCorcindale (Hrsg.), *Hannah Arendt and the Law*, 2013, 16; *Liska*, *A Lawless Legacy: Hannah Arendt and Giorgio Agamben*, in: Goldoni/McCorcindale (Hrsg.), *Hannah Arendt and the Law*, 2013, 89–97; *Owens*, „How Dangerous it Can Be to Be Innocent“: War and the Law in the Thought of Hannah Arendt, in: Goldoni/McCorcindale (Hrsg.), *Hannah Arendt and the Law*, 2013, 251 (252). S. zu den Unstimmigkeiten in der Sekundärliteratur auch *Rosenmüller* in: Salzborn/Schulze Wessel (Hrsg.), *Ambivalenzen der Ordnung. Der Staat im Denken Hannah Arendts*, 2013, 157 f.

⁵⁷ *Breen* in: Goldoni/McCorcindale (Hrsg.), *Hannah Arendt and the Law*, 2013, 16.

⁵⁸ *Ibid.*, 25.

⁵⁹ *Ibid.*, 16.

⁶⁰ *Arendt*, *Was ist Politik?*, 4. Aufl. 2010, 111.

⁶¹ *Breen* in: Goldoni/McCorcindale (Hrsg.), *Hannah Arendt and the Law*, 2013, 20 f.

⁶² *Arendt*, *Was ist Politik?*, 4. Aufl. 2010, 111.

⁶³ Krit. zu dieser Dimension des *nomos* *Wilkinson* in: Goldoni/McCorcindale, *Hannah Arendt and the Law*, 2013, 54.

⁶⁴ *Breen* in: Goldoni/McCorcindale (Hrsg.), *Hannah Arendt and the Law*, 2013, 31.

⁶⁵ *Arendt*, *Was ist Politik?* Fragmente aus dem Nachlass, 4. Aufl. 2010, 109.

⁶⁶ *Ibid.*, 111.

nomos hat so – anders als die *lex* – etwas „Gewaltsames“, „und zwar sowohl was seine Entstehung wie was sein Wesen angeht“.⁶⁷

Die römische *lex* hingegen ist gekennzeichnet durch das Verbindende, die Brücke. Sie ist die „dauernde Bindung“, der Vertrag, sowohl im Staats- wie im Privatrecht.⁶⁸ Die *lex* verbindet die Menschen miteinander. Sie kommt nicht durch eine Gewalthandlung zustande, „sondern durch eine gegenseitige Abmachung und Abrede“ und steht so „im Zentrum alles Politischen“.⁶⁹ Aus dem Vertrag heraus entstand in Rom die „res publica“, die letztlich zur Römischen Republik wurde und „in dem Zwischenraum zwischen den ehemals feindlichen Partnern lokalisiert“ war.⁷⁰ Das Recht stiftet hier „Bezüge zwischen Menschen“ – freilich „nicht im Sinne des Naturrechts, in welchem alle Menschen gleichsam mit einer Stimme des Gewissens von Natur dasselbe als gut und als böse erkennen“ –, sondern „im Sinne einer Abmachung zwischen Kontrahenten“.⁷¹ In ihr steht so die zweite Komponente der arendtschen Welt im Vordergrund: der Zwischen-Raum zwischen den Menschen, der nicht nur begrenzt, sondern gerade auch geteilt wird. Die *lex* ist relational. Anders als der *nomos* geht die *lex* dem politischen Gemeinwesen nicht voraus, sondern entsteht nur im Zusammenspiel der Handelnden. Sie ist das Ergebnis politischen Handelns,⁷² sie ist „acting in concert“.⁷³

Die Rechtsetzung war in Rom für *Arendt* die politischste aller Aktivitäten.⁷⁴ Und doch kann auch die römische *lex* – die auf den ersten Blick *Arendts* Konzeption der Politik ideal entspricht – nicht alleine bestehen, ging Rom für *Arendt* doch gerade an der Grenzenlosigkeit seines Rechts zugrunde:

„Denn dem Handeln wohnt, gerade weil es seinem Wesen nach immer Bezüge und Bindungen herstellt, wohin immer es sich erstreckt, eine Maßlosigkeit und, wie Aischylos meinte, „Unersättlichkeit“ inne, die nur von außen durch einen Nomos, ein Gesetz im griechischen Sinne, in Schranken gehalten werden kann. [...] Diesem Zug ins Grenzenlose stellt sich der griechische Nomos entgegen und beschränkt das Gehandelte auf das, was innerhalb einer Polis zwischen Menschen vor sich geht, und bindet das jenseits der Polis Liegende, mit dem die Polis in ihren Taten in Verbindung treten muß, in die Polis zurück.“⁷⁵

Mit der römischen *lex* wurde auch noch das Fremdeste erfasst, und Rom ging so letztlich an seiner

⁶⁷ Ibid., 112. Deshalb wurde bisweilen auch eine sehr grundlegende Kritik des *nomos* geäußert, so z.B. von Wilkinson in: Goldoni/McCorcindale, Hannah Arendt and the Law, 2013, 45, der im *nomos* die Flucht vor der Freiheit erblickt (ibid., 57).

⁶⁸ *Arendt*, Was ist Politik?, 4. Aufl. 2010, 109.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid., 110.

⁷¹ Ibid.

⁷² *Rosenmüller* in: Salzborn/Schulze Wessel (Hrsg.), Ambivalenzen der Ordnung. Der Staat im Denken Hannah Arendts, 2013, 160.

⁷³ *Volk*, Leiden Journal of International Law 23 (2010), 776.

⁷⁴ *Breen* in: Goldoni/McCorcindale (Hrsg.), Hannah Arendt and the Law, 2013, 22.

⁷⁵ *Arendt*, Was ist Politik?, 4. Aufl. 2010, 118. S. zu dieser Notwendigkeit des *nomos* für die *lex* auch *Owens* in: Goldoni/McCorcindale (Hrsg.), Hannah Arendt and the Law, 2013, 252.

„unerhörte[n] Fähigkeit der Bundesgenossenschaft und der ständig sich erweiternden dauernden Bindung“ zugrunde, die unweigerlich verknüpft war mit „einer schließlich ins Unermeßliche gehenden Reichsmehrung“.⁷⁶

Sind *nomos* und *lex* als gesetztes Recht also positives Recht? Oder bedürfen sie einer – irgendwie gearteten – Rückkopplung an eine spezifische Konzeption der Gerechtigkeit? Die *lex* als ein Element des arendtschen Rechts mag insofern (dem aristotelischen juristischen Gerechten nicht unähnlich, siehe hierzu IV.2.) freilich positivistisch gelesen werden können: Sie bezeichnet den Vertrag, die Abmachung, das Gesetzte. Doch setzt die *lex* den ihr vorgängigen *nomos* als zweiten Bestandteil des Rechts stets bereits voraus: Die Ordnung des Rechts muss in der Form der Republik, in der aristotelischen Polis, erst gegründet werden, um den Raum der Abmachung und des Vertrages zu etablieren. *Lex* und *nomos* können so für *Arendt* allein in der Republik – in einer zutiefst normativ aufgeladenen Ordnung, in der freie und gleiche Menschen aus der Sorge um die Welt heraus gemeinsam handeln, existieren. Sie sind das aristotelische Polis-Recht, das eben immer auch eine „natürliche“ Komponente, in der Figur der „natürlichen“ Polis nämlich, beinhaltet. Während der *nomos* die Grenzen der Republik definiert und den Raum der Gleichheit als Welt erst etabliert, ist die *lex* Ergebnis politischer Handlung, sie ist Ausdruck menschlicher Freiheit und die Verbindung zwischen den Menschen, die aus der Wüste zwischen ihnen eine politische Gemeinschaft werden lässt. Kann es für *Arendt* ein Recht jedoch auch jenseits dieser freien, gleichen, politischen Ordnung geben, losgelöst von jeder Moral?

In diesem Fall müsste auch die Tyranis und sogar deren schrecklichste Form, die totale Herrschaft, jedenfalls potentiell *Rechtsordnung* sein können. Denn der Rechtspositivismus zeichnet sich gegenüber dem Naturrecht ja gerade durch den „Verzicht auf eine absolute, materiale Rechtfertigung“, durch ein „versagungsvolle[s] Sichbeschränken auf die bloß hypothetische, formale Fundierung“ aus.⁷⁷ Staat und Recht sind so untrennbar miteinander verbunden – der Begriff des Staates setzt denjenigen des Rechts voraus, denn nur „der als Subjekt von Pflichten und Rechten gedachte Staat [kann] juristisch konstruiert werden“.⁷⁸ Der totale Staat ist so freilich für *Kelsen* ebenfalls Rechtsordnung: Es gibt ein Recht, nach dem „die Regierung ermächtigt [ist], Personen unerwünschter Gesinnung, Religion oder Rasse in Konzentrationslager zu sperren und zu beliebigen Arbeiten zu zwingen, ja zu töten“. Ein solches Staatshandeln „mag man moralisch auf das schärfste verurteilen“; doch man könne es keinesfalls „als außerhalb der Rechtsordnung dieser Staaten stehend ansehen“.⁷⁹ Selbst in der aristotelischen Tyranis herrscht also nach kelsenianischer Diktion das Recht.

Ich werde im Folgenden darlegen, dass sich die arendtsche totale Herrschaft gerade durch die Unmöglichkeit von Recht auszeichnet. In ihr herrscht absolute Rechtlosigkeit. Der Begriff des Rechts beinhaltet für *Arendt* immer auch eine ethische Komponente – Recht ist nur in der natürlichen Ordnung (der Ordnung, die der Mensch als politisches Tier qua seiner Natur bewohnt), der Polis, überhaupt denkbar.

⁷⁶ *Arendt*, Was ist Politik?, 4. Aufl. 2010, 120, und *Rosenmüller* in: Salzborn/Schulze Wessel (Hrsg.), Ambivalenzen der Ordnung. Der Staat im Denken Hannah Arendts, 2013, 161.

⁷⁷ *Kelsen*, Die Idee des Naturrechts, ZÖR 7 (1928), 221 (230).

⁷⁸ *Kelsen*, Rechtsstaat und Staatsrecht, in: HKW 3, 147 (150); s. hierzu auch *Kelsen*, Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts, in: HKW 4, 235 (297).

⁷⁹ *Kelsen*, Reine Rechtslehre, 2. Aufl. 1960, 42.

III. Die Rechtlosigkeit totaler Herrschaft

Die totale Herrschaft ist diejenige Herrschaftsform, die für Arendt der Politik gegenübersteht. Sie ist die Kontrastfolie, gegen die ihre gesamte Konzeption des Politischen entwickelt und gespiegelt wird. Als absolutes Gegenteil des Politischen gibt es in der totalen Herrschaft kein Recht. Sie ist gekennzeichnet durch eine fundamentale Rechtlosigkeit; sie ordnet sich allein dem Gesetz der Bewegung beziehungsweise demjenigen der Natur unter. Im Folgenden möchte ich zunächst auf die grundlegenden Charakteristika der totalen Herrschaft eingehen (II.1.), um sodann die Rechtlosigkeit innerhalb dieses Systems anhand zweier Beispiele, dem Problem der Staatenlosigkeit (II.2.b)) und der Unmöglichkeit, die Verbrechen der NS-Verbrecher zu bestrafen (II.2.c)), darzulegen.

1. Die Elemente totaler Herrschaft

Die Ursprünge totaler Herrschaft sieht *Hannah Arendt* im „Niedergang und Zerfall des Nationalstaates und dem anarchischen Aufstieg der modernen Massengesellschaft“. ⁸⁰ Das „Nationalgefühl der Völker“, dass zu diesem Niedergang des Nationalstaates maßgeblich beigetragen habe, müsse vom Nationalismus unterschieden werden: Es handele sich um ein „Zusammengehörigkeitsgefühl“, das sich als „eine vom Territorium unabhängige, bestimmten Personen eingeborene und von ihnen überallhin mitnehmbare Eigenschaft“ manifestiere, die zugleich jedoch nicht die „Qualität einer gemeinsamen Welt“ habe, an der man teilhaben und derer man verlustig gehen könne. ⁸¹

Die totale Herrschaft ist nur möglich, „nachdem ein völliger Zusammenbruch nicht nur der ‚Staatsvergötterung‘, sondern ganz gewöhnlicher staatsbürgerlicher Gesinnung stattgefunden hat“. ⁸² Totale Herrschaft ist gekennzeichnet durch die „Massenbewegung“, sie bedarf der „Unterstützung durch die von ihr terrorisierten Massen“. ⁸³ Die Masse ist hierbei gekennzeichnet durch eine unendliche „Selbstlosigkeit“ – „nicht als Güte, sondern als das Gefühl, daß es auf einen selbst nicht ankommt“. Sie entsteht aus dem „Verlust der gemeinsamen Welt“ heraus. ⁸⁴ Das Hauptmerkmal der Individuen in einer Massengesellschaft ist so die „Kontaktlosigkeit“, das „Entwurzeltsein“. ⁸⁵ Totale Herrschaft kann nur dort Fuß fassen, „wo diese gemeinsame Welt völlig zerstört und eine in sich völlig unzusammenhängende Gesellschaftsmasse entstanden ist“, die „nicht nur aus isolierten, sondern auf sich selbst und nichts sonst zurückgeworfenen Individuen besteht“. ⁸⁶

Die Massenbewegung, die den Nationalsozialismus getragen hat, transzendierte den Nationalstaat, sie war ihrem Wesen nach nicht an ein bestimmtes begrenztes Territorium gebunden, sondern hatte „internationale Ausmaße und Bedeutung“. ⁸⁷ Eine Bewegung, die sich des Staatsapparats bemächtigt, ist für *Arendt* eigentlich etwas anderes als

⁸⁰ *Arendt*, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, 14. Aufl. 2011, 16.

⁸¹ *Ibid.*, 492.

⁸² *Ibid.*, 122.

⁸³ *Ibid.*, 658.

⁸⁴ *Ibid.*, 679.

⁸⁵ *Ibid.*, 682.

⁸⁶ *Ibid.*, 695.

⁸⁷ *Ibid.*, 30.

der Staat. Denn ein Staat ist stets „ein Hindernis für die ständig wechselnden Bedürfnisse der sich bewegenden Bewegung“.⁸⁸ Nichts entspricht dem totalen Herrschaftsapparat weniger als eine monolithische Staatsstruktur.⁸⁹ Der totale Herrschaftsapparat ist „strukturlos“. Er ist nicht Gebäude, sondern Bewegung; eine Bewegung jedoch kann keine Struktur haben, sondern nur eine Richtung.⁹⁰ Die totalitäre Bewegung muss immer in Bewegung bleiben und „alles um sich herum in Bewegung versetzen“; sie krankt an einer „Bewegungssüchtigkeit“,⁹¹ die sich bei den Nationalsozialisten im dynamischen, „niemals ruhende[n], Wille[n] des Führers“ manifestierte, der zum „obersten Gesetz“ der totalen Herrschaft wurde.⁹² Arendt fasst den Totalitarismus, um es mit Canovan zu sagen, eher als einen „Hurrikan, denn als einen Gletscher“ auf.⁹³

Die totale Herrschaft basiert auf der „Herstellung einer rein fiktiven Welt in einer unabsehbaren Zukunft“.⁹⁴ Die „fiktive Welt der Bewegung“ muss dabei stets „vor dem Zusammenprall mit der Wirklichkeit der Außenwelt“ geschützt werden.⁹⁵ Totale Herrschaft nutzt hierzu Terror einerseits und Ideologie andererseits.⁹⁶ In ihr herrscht eine „Philosophie des Terrors“; Terror wird „zum Stil politischen Handelns überhaupt“, „zu der spezifisch totalen Regierungsform“.⁹⁸ Er ist das Wesen der totalen Herrschaft in dem Sinne, in dem das Wesen der Republik die verfassungsmäßige Regierung ist, in der die Macht in den Händen des Volkes liegt.⁹⁹ Der Terror der totalitären Bewegung richtet sich grundsätzlich gegen jedermann.¹⁰⁰ Er ist daher das „Wesen totaler Herrschaft“ und hat nichts mehr mit der „Existenz von Gegnern des Regimes zu tun“.¹⁰¹ Der Terror ist jedoch nicht negativ, sondern „dient positiv der Verwirklichung der jeweiligen totalitären Fiktion – Errichtung der klassenlosen Gesellschaft oder der Volksgemeinschaft oder der Rassengesellschaft“. Zwar ist die Verwirklichung der Fiktion „nur unter den Voraussetzungen der Weltherrschaft möglich“. Dennoch versucht die totale Herrschaft, sie wenigstens zeitweise innerhalb ihrer Grenzen zu realisieren.¹⁰²

⁸⁸ Ibid., 547.

⁸⁹ Ibid., 827.

⁹⁰ Ibid., 732.

⁹¹ Ibid., 658.

⁹² Ibid., 768.

⁹³ Canovan, Verstehen oder Mißverstehen: Hannah Arendt, Totalitarismus und Politik, in: Ganzfried/Hefti (Hrsg.), Hannah Arendt – Nach dem Totalitarismus, 1997, 54 (59).

⁹⁴ Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, 14. Aufl. 2011, 856.

⁹⁵ Ibid., 869.

⁹⁶ S. zur zentralen Rolle des Terrors für Arendt auch Backes, Hannah Arendt's Concept of Totalitarianism, in: Besier/Stoklosa/Wisely (Hrsg.), Totalitarianism and Liberty. Hannah Arendt in the 21st Century, 2008, 83 (88).

⁹⁷ Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, 14. Aufl. 2011, 711.

⁹⁸ Ibid., 727.

⁹⁹ Ibid., 954 f.

¹⁰⁰ Ibid., 727.

¹⁰¹ Ibid., 731.

¹⁰² Ibid., 874. Hannah Arendt betrachtet als totalitäre Regime Nazideutschland (in einer bestimmten Phase), sowie die Sowjetunion unter Stalin. Kritisiert wird freilich bisweilen, dass die von ihr entwickelte Totalitarismustheorie insbesondere für die Sowjetunion nicht in jeder Hinsicht historisch valide ist. Dies mag auch in der Genese der *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* begründet liegen, wurden die ersten beiden Teile doch ausschließlich mit Blick auf Nazideutschland verfasst und der

Der Terror raubt den Menschen ihre Spontaneität, macht sie unbeweglich. Er „scheidet die Individuen aus um der Gattung willen, opfert Menschen um der Menschheit willen, und zwar nicht nur jene, die schließlich wirklich seine Opfer werden, sondern grundsätzlich alle“.¹⁰³ Die totale Herrschaft beseitigt so nicht nur bestimmte Freiheiten, sie schließt die Menschen vielmehr „mit solcher Gewalt in das eiserne Band des Terrors [...], daß der Raum des Handelns, und dies allein ist die Wirklichkeit der Freiheit, verschwindet“.¹⁰⁴ Der Terror organisiert die Menschen so, „als gäbe es sie gar nicht im Plural, sondern nur im Singular“. Sie erscheinen,

„als gäbe es nur einen gigantischen Menschen auf der Erde, dessen Bewegungen in den Marsch eines automatisch notwendigen Natur- oder Geschichtsprozesses mit absoluter Sicherheit und Berechenbarkeit einfallen“.¹⁰⁵

Er löscht den Zwischenraum zwischen den Menschen, in dem allein Politik und Freiheit möglich sind, vollständig aus, indem er die Menschen so eng zusammenpresst, dass es keine Beziehung mehr zwischen ihnen geben kann. Er stellt so nicht weniger dar, als einen Angriff auf das Menschliche überhaupt.¹⁰⁶ Die Zerstörung der Pluralität mündet in die Erfahrung, „von allen ganz und gar verlassen zu sein“.¹⁰⁷

In der totalen Herrschaft gewinnt die Polizei das Übergewicht gegenüber dem Militärapparat, was „nicht allein dem Bestreben, die Bevölkerung im eigenen Land zu unterdrücken“ entspricht, sondern auch „dem ideologischen Anspruch auf Weltherrschaft“. Denn die totale Herrschaft betrachtet „die ganze Erde“ als ihr zukünftiges Territorium.¹⁰⁸ Die Polizei negiert jede menschliche Freiheit in der Willkür, der sie im Begriff des „objektiven Gegners“ Ausdruck verleiht.¹⁰⁹ Die Kategorien von „Verbrechen und Auszeichnung, von Schuld und Unschuld“ verschwinden in den Begriffen des „Unerwünschten“ und des „Lebensuntauglichen“.¹¹⁰

Die totale Herrschaft ist das absolute Gegenteil der Republik. Sie dient Arendt als ständige Kontrastfolie für den Begriff der Freiheit sowie als Opposition für jede Konzeption politischer Ordnung.¹¹¹ Sie ist die „furchtbarste[...] Form der Tyrannis“. Ihre „außerordentliche Gefahr“ liegt freilich weniger darin, dass sie „tyrannisch ist und politische Freiheit nicht duldet“, als darin, „daß sie jede Form der Spontaneität“, also des Handelns, abtötet. Es liegt im Wesen totaler Herrschaft, „daß sie die Möglichkeit des Wunders oder [...] die Möglichkeit des Ereignisses aus der Politik auszuschalten strebt“. Stattdessen soll die Politik „automatischen Prozessen“ überantwortet wer-

dritte Teil zur totalen Herrschaft erst später hinzugefügt. So durchzieht ein „konzeptionelle[r] Bruch“ das Werk, siehe hierzu Vollnhans, *Der Totalitarismusbegriff im Wandel*, APuZ 39 (2006), 21 (24 f.).

¹⁰³ Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, 14. Aufl. 2011, 955 f.

¹⁰⁴ Ibid., 958.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Canovan in: Ganzfried/Hefti (Hrsg.), *Hannah Arendt – Nach dem Totalitarismus*, 1997, 57.

¹⁰⁷ Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, 14. Aufl. 2011, 975.

¹⁰⁸ Ibid., 649.

¹⁰⁹ Ibid., 897.

¹¹⁰ Ibid., 898.

¹¹¹ Schulze Wessel/Salzborn, *Ambivalenzen der Ordnung – Der Staat im Denken Hannah Arendts*, in: dies. (Hrsg.), *Ambivalenzen der Ordnung. Der Staat im Denken Hannah Arendts*, 2013, 7.

den¹¹² – automatischen Prozessen, die allein durch Handeln unterbrochen werden können, weshalb in der arendtschen Republik das Handeln die Möglichkeit der Freiheit, der Durchbrechung gerade von Automatismen, impliziert.¹¹³

2. Die Rechtlosigkeit totaler Herrschaft

a) Das Gesetz der Bewegung: Gesetz der Natur und Gesetz der Geschichte

Die von *Arendt* so vehement kritisierten Automatismen totaler Herrschaft manifestieren sich insbesondere im Gesetz der Bewegung – in dem Gesetz derjenigen Bewegung also, die die totale Herrschaft trägt. Für den Nationalsozialismus identifiziert *Arendt* das Gesetz der Bewegung mit demjenigen der Natur, für den Stalinismus mit demjenigen der Geschichte.¹¹⁴ Diese erfüllen – so werde ich zeigen – die Funktion des „Rechts“ in der totalen Herrschaft (das heißt, sie regeln den Bereich des gesellschaftlichen Sollens, das durch staatlichen Zwang vollstreckt wird), wobei sie von *Arendt* freilich niemals als „Recht“ bezeichnet werden. *Recht* ist für *Arendt* in der totalen Herrschaft außer Kraft gesetzt.¹¹⁵ Mit dem Niedergang des Nationalstaates¹¹⁶ ist auch das Recht verschwunden,¹¹⁷ weil als „Recht“ nur bezeichnet werden kann, was den Raum des Handelns schützt.¹¹⁸ Die totale Herrschaft ist eine Herrschaft, die „außerhalb des Rechts“ wirkt.¹¹⁹

So sieht *Arendt* in der „Verachtung der totalitären Gewalthaber für positives Recht“ den Ausdruck einer „unmenschliche[n] Gesetzestreue“, „für welche Menschen nur Material sind, an dem die übermenschlichen Gesetze von Natur und Geschichte vollzogen und das heißt hier im furchtbarsten Sinne des Wortes exekutiert werden“ – eine Exekution, die schließlich eine Menschheit produzieren soll (sei es die Rassengesellschaft, sei es die klassenlose Gesellschaft), „die in sich nur der Exponent der Gesetze ist, die in ihr verwirklicht werden“. Der Anspruch auf Weltherrschaft der totalitären Bewegung ist so stets von dem Wunsch getragen, ein „Menschengeschlecht herzustellen, das

¹¹² *Arendt*, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, 2. Aufl. 2013, 223.

¹¹³ *Canovan* in: Ganzfried/Hefti (Hrsg.), Hannah Arendt – Nach dem Totalitarismus, 1997, 61.

¹¹⁴ Mit Wittreck könnte man in diesen beiden Gesetzen freilich wiederum spezifisch totalitäres Naturrecht erblicken, vgl. *Wittreck*, Nationalsozialistische Rechtslehre und Naturrecht. Affinität und Aversion, 2008.

¹¹⁵ *Rese*, Macht, Gewalt und öffentlicher Raum bei Hannah Arendt, in: Grunenberg/Meints/Bruns/Hackensee (Hrsg.), Perspektiven politischen Denkens. Zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt, 2008, 109 (123).

¹¹⁶ Das Konzept des Nationalstaates ist bei *Arendt* ambivalent – der Niedergang des Nationalstaates markiert den Beginn der totalen Herrschaft; insofern ist der Nationalstaat als Raum des Rechts der totalen Herrschaft sicher vorzuziehen. Dennoch trug auch eine Übersteigerung des Nationalstaates das Ihrige zur Entstehung totaler Herrschaft bei. Arendts eigenes Ideal einer Polis entspricht eher einer Räterepublik nach dem Vorbild der us-amerikanischen *townhall meetings*.

¹¹⁷ *Volk*, Leiden Journal of International Law 23 (2010), 778.

¹¹⁸ *Barbour*, Between Politics and Law: Hannah Arendt and the Subject of Rights, in: Goldoni/McCorcindale, Hannah Arendt and the Law, 2013, 307 (307).

¹¹⁹ *Arendt*, Mankind and Terror, in: Kohn (Hrsg.), Essays in Understanding. 1930–1954, 1994, 297 (300).

aktiv handelnd Gesetze verkörpert, die es sonst nur passiv, voller Widerstände und niemals vollkommen erleiden würde“.¹²⁰

Die Gesetze der Geschichte sowie der Natur kennen freilich kein Ende:

„Wenn es das Gesetz der Natur ist, Schädliches und Lebensuntaugliches zu eliminieren, so wäre es das Ende der Natur überhaupt, wenn neue Kategorien von Schädlichem und Lebensuntauglichem nicht gefunden würden.“

Ebenso wäre das Ende der Geschichte gekommen, wenn das Gesetz der Geschichte, das den Kampf der Klassen beinhalte, nicht in der Lage wäre, neue Klassen zu erschaffen, die sodann zum „Absterben“ gebracht werden könnten.¹²¹

In der Figur der Gesetze der Geschichte sowie der Natur wird der Totalitarismus so „von einer absoluten Bejahung des Gesetzes begleitet“. Gleichzeitig ist dieses Gesetz jedoch völlig befreit von den Kategorien von „Recht und Unrecht, Wahrheit und Lüge, Gut und Böse“. Das Element persönlicher Rechenschaft entfällt im Gesetz der Bewegung, weil das Individuum selbst verschwindet.¹²² Individualität und Spontaneität werden gerade durch den Vollzug der Gesetze von Natur und Geschichte vernichtet, gibt es doch keinen Raum für menschliches Handeln, wenn die Welt durch diese Gesetze vorherbestimmt ist.¹²³

b) Das Problem der Staatenlosigkeit als Inbegriff der Rechtlosigkeit totaler Herrschaft

Die absolute Rechtlosigkeit totaler Herrschaft manifestiert sich für *Arendt* bereits in den Ursprüngen des Totalitarismus, in dem Problem der Staatenlosigkeit. Diese nahm nach den Friedensverträgen von 1919 und 1920 so rapide zu, dass sie letztlich das gesamte europäische System der Nationalstaaten ins Wanken brachte. Denn der Nationalstaat kann nicht existieren, „wenn nicht alle seine Bürger vor dem Gesetz gleich sind [...], wenn ein Teil seiner Einwohner außerhalb aller Gesetze zu stehen kommt und *de facto* vogelfrei ist“.¹²⁴ Durch die Völkerwanderungen sei letztlich die „alte Dreieinigkeit von Volk-Territorium-Staat“ ins Wanken gebracht worden, „auf der die Nation geruht hatte“; und wer einmal aus dieser Dreieinigkeit herausgeschlagen worden sei, sei in dessen Folge rechtlos geblieben, weil er derjenigen Rechte verlustig gegangen sei, die die Staatsangehörigkeit garantierte.¹²⁵ So hätten letztlich auch totalitäre Bewegungen sich die Staatenlosigkeit zunutze gemacht, um den Nationalstaat zu zersetzen, indem sie dem Ausland durch die Denaturalisierung ihre eigenen Maßstäbe aufgezwungen:

¹²⁰ *Arendt*, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, 14. Aufl. 2011, 949.

¹²¹ *Ibid.*, 952 f.

¹²² *Lefort*, Überlegungen zum Begriff der totalen Herrschaft, in: Ganzfried/Hefli (Hrsg.), Hannah Arendt – Nach dem Totalitarismus, 1997, 31 (44).

¹²³ *Canovan*, The Political Thought of Hannah Arendt, 1974, 18.

¹²⁴ *Arendt*, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, 14. Aufl. 2011, 601 (Hervorh. im Original).

¹²⁵ *Ibid.*, 560.

„Wen immer die Verfolger als Auswurf der Menschheit aus dem Lande jagten – Juden, Trotzlisten und so weiter –, wurde überall auch als Auswurf der Menschheit empfangen, und wen sie für unerwünscht und lästig erklärt hatten, wurde zum lästigen Ausländer, wo immer er hinkam.“¹²⁶

Das Problem des Flüchtlings ist für *Arendt* daher eigentlich identisch mit demjenigen der Staatenlosigkeit¹²⁷ – was freilich insbesondere in dem historischen Kontext des Europas des frühen 20. Jahrhunderts wurzelt, in dem Flüchtlingseigenschaft und Staatenlosigkeit nur allzu oft zusammenfielen.¹²⁸ Zudem legt *Arendt* eher einen materiellen als einen rein formellen (juridischen) Staatsangehörigkeitsbegriff zugrunde, betrachtet sie doch die „*de facto* Staatenlosen“¹²⁹ neben den „*de jure* Staatenlosen“, derer es jedoch wenige gegeben habe.¹³⁰ Die Staatenlosigkeit ist so für *Arendt* – gera-

¹²⁶ Ibid., 563. *Hannah Arendt* weist hier auf einen Rundbrief des Auswärtigen Amtes an alle deutschen Stellen im Ausland aus dem Januar 1939 hin, in dem darauf aufmerksam gemacht worden sei, dass die Ausweisung möglichst armer Juden die beste Propaganda für die deutsche Judenpolitik bilde, da diese Einwanderer eine erhebliche Belastung für das jeweilige Gastland darstellten (ibid., 564). S. auch *Arendt*, Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, *Die Wandlung* 4 (1949), 754 (757 f.).

¹²⁷ S. zur Untrennbarkeit von Flüchtlingseigenschaft und Staatenlosigkeit bei *Arendt* auch *Volk*, Die Ordnung der Freiheit. Recht und Politik im Denken Hannah Arendts, 2010, 44 f.

¹²⁸ Der Entzug der Staatsangehörigkeit war so in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein äußerst beliebtes politisches Mittel, dessen sich zahlreiche Staaten bedienten, und das die betroffenen Personen in der Folge zumeist zu Flüchtlingen werden ließ. Die erste große Massenstaatenlosigkeit des 20. Jahrhunderts trat infolge der russischen Revolution ein. Durch ein Dekret aus dem Jahre 1921, das in der Verfassung von 1923 bestätigt wurde, wurden alle, die nach dem 07.11.1917 das Land ohne Ausreisegenehmigung verlassen hatten oder trotz Genehmigung und späterer Aufforderung zur Rückkehr nicht zurückgekehrt sind, staatenlos, *Stiller*, Eine Völkerrechtsgeschichte der Staatenlosigkeit. Dargestellt anhand ausgewählter Beispiele aus Europa, Russland und den USA, 2011, 60.

¹²⁹ Der Begriff der *de facto* Staatenlosigkeit wurde geprägt durch die 1949 veröffentlichte Studie des Wirtschafts- und Sozialrates der Vereinten Nationen, „A Study of Statelessness“, UN Doc E/49/1112 und UN Doc E/49/1112/Add.1. Die Studie betrachtet als *de facto* staatenlos diejenigen Personen, die, nachdem sie das Land, dessen Staatsangehörigkeit sie innehaben, verlassen haben, nicht mehr in den Genuss von Schutz oder Hilfe durch Einrichtungen dieses Staates kommen oder deren Schutz nicht mehr in Anspruch nehmen möchten. Nach heutigem Verständnis muss letzteres mit wichtigem Grund erfolgen. Zumeist handelt es sich daher bei den *de facto* Staatenlosen um Flüchtlinge im Sinne der UN-Flüchtlingskonvention, um Personen also, die ihren Staat aufgrund begründeter Furcht vor Verfolgung verlassen haben, Art. 1 Nr. 2 GFK (s. zu diesem Erfordernis *Stiller*, Eine Völkerrechtsgeschichte der Staatenlosigkeit. Dargestellt anhand ausgewählter Beispiele aus Europa, Russland und den USA, 2011, 42). Eine vergleichbare Häufung Staatenloser ergab sich auch mit dem Zerfall Österreich-Ungarns (ibid., 63–79). Bereits im 19. Jahrhundert staatenlos wurden die rumänischen Juden, da nach der Verfassung von 1866 allein Christen die Staatsangehörigkeit innehaben konnten, Art. 7 Constituția României din 1866, s. hierzu auch *Fischer-Galati*, The Legacy of Anti-Semitism, in: Braham (Hrsg.), The Tragedy of Romanian Jewry, 1994, 1 (8 f.). Ähnlich verfuhr die Türkei im Jahre 1927 mit ethnischen wie religiösen Minderheiten, die die Staatsangehörigkeit verloren, sofern sie sich nicht am Unabhängigkeitskampf beteiligt hatten, im Ausland wohnhaft waren und zwischen dem 24. 7. 1923 und dem Zeitpunkt der Veröffentlichung des Gesetzes nicht in die Türkei zurückgekehrt waren, Gesetz Nr. 1041 vom 23. Mai 1927, Resmî Cerîde Nr. 598, 2535. Das Gesetz wirkte sich insbesondere auf Armenier, aber auch auf andere Minderheiten, aus, s. auch *Cağaptay*, Islam, Secularism and Nationalism in Modern Turkey. Who is a Turk?, 2006, 71 f.

¹³⁰ *Arendt*, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, 14. Aufl. 2011, 579. Zu den *de jure* Staatenlosen gehören insbesondere die deutschen Juden, die, sobald sie ihren gewöhnlichen Aufenthalt im Ausland (also auch in polnischen Deportierungslagern) begründeten, ihrer Staatsangehörigkeit verlustig gingen, s. hierzu § 2 Reichsbürgergesetz vom 15. September 1935, RGBl. I, 1146, i. V. m. § 2 Elfte Verordnung zum Reichsbürgergesetz vom 25. November

dezu aristotelisch – nichts anderes, als der Ausschluss aus der Polis;¹³¹ unabhängig von der Art seines Vollzugs, sei er nun allein faktischer oder (auch) rechtlicher Natur.¹³² Die Flüchtlinge verwandelten sich für *Arendt* automatisch in Staatenlose, „als nicht mehr einzelne, verfolgte Individuen über die Grenze kamen, sondern ganze Volkssplitter“ – eine Erfahrung, die den Zusammenbruch des Asylrechts nach sich zog, das zuvor wirksam verhindert hatte, „daß irgendein Mensch ganz rechtlos wurde oder ganz und gar außerhalb aller Gesetze zu stehen kam“.¹³³ Der Staatenlose ist der Paria der Zwischenkriegszeit, er ist ganz und gar unassimilierbar¹³⁴ und doch zugleich undeportierbar, weil er in keinem Land der Welt ein Aufenthaltsrecht hat.¹³⁵

Nachdem die Staatenlosen ihre Heimat verloren, fanden sie sich in der Wahrnehmung Arendts aus der Menschheit ausgestoßen: Denn wer aus einer geschlossenen politischen Gemeinschaft ausgeschlossen war, war letztlich aus der Familie von Nationen ausgeschlossen.¹³⁶ Die Staatenlosen gingen im Nationalstaat so auch des praktischen Genusses der Menschenrechte verlustig, weil sie dem Staat, der ihre Rechte garantieren sollte, nicht angehörten.¹³⁷ Der Staatenlose wird „von keinem Staat offiziell repräsen-

1941, RGBI. I, 722. Gleiches galt freilich auch für Juden nichtdeutscher Staatsangehörigkeit, da sie diese ebenfalls „vor dem Abschub oder spätestens am Tage der Deportierung“ verloren, s. zu diesem Zitat aus einem Befehl des Hauptsturmführers Dannecker anlässlich der Deportierung französischer Juden, *Arendt*, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, 14. Aufl. 2011, 579 f.; allgemeiner zum Problem der politisch motivierten Ausbürgerung in den Zwischenkriegsjahren *Preuss*, La Dénationalisation imposée pour des Motifs Politiques, *Revue internationale française du droit des gens* 4 (1937), 241, und *Hayden*, From Exclusion to Containment: Arendt, Sovereign Power, and Statelessness, *Societies Without Borders* 3 (2008), 248 (254). Die *de facto* staatenlosen Flüchtlinge wurden freilich im Nachgang bisweilen auch *de jure* staatenlos, wenn sie sich ihrer Staatsangehörigkeit entledigten, um nicht von Regelungen für feindliche Ausländer erfasst und so „repatriiert“ werden zu können, s. hierzu *Arendt*, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, 14. Aufl. 2011, 581 f.

¹³¹ S. zur politischen Dimension des arendtschen Flüchtlings auch *Stonebridge*, Refugee style: Hannah Arendt and the Perplexities of Rights, *Textual Practice* 25 (2011), 71 (80).

¹³² Der Begriff des *de facto* Staatenlosen kann daher rein funktional verstanden werden – mit Blick darauf, ob eine betreffende Person gleichwertiges Mitglied einer politischen Gemeinschaft zu sein vermag. Volk geht so (möglicherweise etwas zu weitgehend) davon aus, dass selbst Binnenvertriebene Staatenlose im Sinne der arendtschen Konzeption der Staatenlosigkeit zu sein vermögen, *Volk*, Die Garantie der Menschenrechte als politisches Argument. Eine Skizze des Arendtschen Rechtsverständnisses, 129 (131). Die qualitative Dimension der arendtschen Konzeption der Staatenlosigkeit betont auch *Hayden*, From Exclusion to Containment: Arendt, Sovereign Power, and Statelessness, *Societies Without Borders* 3 (2008), 255.

¹³³ *Arendt*, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, 14. Aufl. 2011, 583 f.; das Problem der Staatenlosigkeit entstand so für *Arendt* eigentlich aus dem Bevölkerungstransfer nach dem ersten Weltkrieg, als „eine europäische Nation nach der anderen Teile ihrer Bevölkerung über die Grenzen des Territoriums jagte und aus ihrem Staatsverband entließ“ (ibid., 578). S. zum Zusammenbruch des Asylrechts auch *Heuer*, Europe and Its Refugees: Arendt on the Politicisation of Minorities, *social research* 74 (2007), 1159 (1162).

¹³⁴ *Arendt*, Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzzeitung „Aufbau“ 1941–1945, 2000, 229.

¹³⁵ *Arendt*, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, 14. Aufl. 2011, 577.

¹³⁶ Ibid., 949.

¹³⁷ Ibid., 606. S. hierzu auch *Anlauf*, Hannah Arendt und das Recht, Rechte zu haben, *Menschen-RechtsMagazin* 2007, 299 (302), und *Hayden*, From Exclusion to Containment: Arendt, Sovereign Power, and Statelessness, *Societies Without Borders* 3 (2008), 252.

tiert und geschützt“.¹³⁸ Der Verlust der Menschenrechte findet hier nicht in demjenigen Moment statt, in dem das eine oder andere Recht verlorengeht, „sondern nur[,] wenn der Mensch den Standort in der Welt verliert, durch den allein er überhaupt Rechte haben kann“. Dieser Standort garantierte ihm zuvor gerade, „daß seine Meinungen Gewicht haben und seine Handlungen von Belang sind“.¹³⁹ Das erste, dem eigentlich Menschenrecht vorgängige Recht ist so für *Arendt* das Recht, Rechte zu haben – das Recht auf Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft, die – der aristotelischen Polis entsprechend – durch den *nomos* strukturiert wird und in dem sich so die natürliche Teleologie des Menschen als politisches Wesen zu entfalten vermag. Der Staatenlose ist aus der Polis ausgestoßen; er ist absolut weltlos¹⁴⁰ – eine „Unbezogenheit zur Welt“, die letztlich wie eine „Aufforderung zum Mord“ erscheint, insofern als der „Tod von Menschen, die außerhalb aller weltlichen Bezüge rechtlicher, sozialer und politischer Art stehen, ohne jede Konsequenzen für die Überlebenden bleibt“.¹⁴¹

Dadurch, dass „für ihn keine Regierung und kein nationales Gesetz zuständig“ war, wurde der Staatenlose „aus dem Rahmen der Legalität überhaupt herausgeschleudert“ und hörte so auf, „eine juristische Person zu sein“.¹⁴² Denn der Staatenlose machte sich regelmäßige bereits durch die bloße Tatsache seiner Existenz strafbar, insofern als zumeist bereits der reine Aufenthalt vielerorts strafbewehrt war. Dabei ist Charakteristikum des Staatenlosen ebenso wie des späteren Opfers totaler Herrschaft seine Unschuld:

„Die modernen Flüchtlinge sind nicht verfolgt, weil sie dies oder jenes getan oder gedacht hätten [...] Der moderne Flüchtling ist das, was ein Flüchtling seinem Wesen nach niemals sein darf: er ist unschuldig selbst im Sinne der ihn verfolgenden Mächte.“¹⁴³

Die „[a]bsolute Rechtlosigkeit“ erwies sich so als diejenige Strafe, „die auf absolute Unschuld steht“.¹⁴⁴

Der arendtsche Flüchtling wird in diesem Narrativ zum Symbol für den Niedergang des Rechts überhaupt; für die „Zerstörung jeglicher Rechtsstaatlichkeit“ und die Destruktion des kantischen Staatsrechts, des Völkerrechts sowie des Weltbürgerrechts.¹⁴⁵ Das Problem der Staatenlosigkeit beschreibt so die „Gegengeschichte des ewigen Friedens“.¹⁴⁶ Der Flüchtling repräsentiert für *Arendt* einen „Zustand menschlicher

¹³⁸ *Arendt*, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, 14. Aufl. 2011, 562.

¹³⁹ *Ibid.*, 613. Ganz ähnlich auch *Arendt*, Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, Die Wandlung 4 (1949), 754 (760).

¹⁴⁰ S. zum Problem der Weltlosigkeit des Flüchtlings auch *Schulze Wessel*, Hannah Arendts politische Theorie des Flüchtlings. Über die Demontage des Kant'schen öffentlichen Rechts, in: Salzborn/Schulze Wessel (Hrsg.), Ambivalenzen der Ordnung. Der Staat im Denken Hannah Arendts, 2013, 69 (82 f.).

¹⁴¹ *Arendt*, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, 14. Aufl. 2011, 624.

¹⁴² *Ibid.*, 608 f.

¹⁴³ *Ibid.*, 609 f.; s. hierzu auch *Arendt*, Wir Flüchtlinge, in: dies., Zur Zeit, 1986, 7.

¹⁴⁴ *Arendt*, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, 14. Aufl. 2011, 611.

¹⁴⁵ *Schulze Wessel* in: Salzborn/Schulze Wessel (Hrsg.), Ambivalenzen der Ordnung. Der Staat im Denken Hannah Arendts, 2013, 69.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 70.

Existenz, den es [...] gar nicht geben dürfte“. Er verkörpert den „vollkommen rechtlos gemachten Menschen, der nichts weiter hat als sein nacktes Menschsein“. ¹⁴⁷ Die absolute Rechtlosigkeit wie Weltlosigkeit des Staatenlosen wird so letztlich zum Grundstein totaler Herrschaft, erleichtert doch die „Tötung der juristischen Person“ die Tötung der natürlichen Person. ¹⁴⁸

Die Tötung der juristischen Person beginnt in der Willkür, die die Menschen der Möglichkeit des Handelns beraubt – indem Strafe nicht mehr an Verbrechen geknüpft ist, sondern vielmehr auf absolute Unschuld hin erfolgt. ¹⁴⁹ Das Internierungslager sei so „zur Routinelösung des Aufenthaltsproblems“ derjenigen geworden, die nirgendwo in Europa ein Aufenthaltsrecht besaßen, ¹⁵⁰ es ist „die einzige *patria*, die die Welt dem Apatriden anzubieten hat“. ¹⁵¹ In den Lagern versammelt die totale Herrschaft dann nur noch Menschen, die juristisch bereits gestorben sind, die also „nur noch *sind* [...]“, aber ihre Fähigkeit zu handeln, zur Tat wie zur Missetat, bereits verloren haben“. ¹⁵²

c) Die Unmöglichkeit der Bestrafung des NS-Verbrechers

So wenig, wie jedoch die Flüchtlinge, die Staatenlosen und letztlich jedermann in der totalen Herrschaft noch juristische Personen zu sein vermögen, so wenig kann auch Verantwortung für die Taten des totalen Herrschaftsapparates übernommen werden. Die totale Herrschaft ist ein System absoluter Verantwortungslosigkeit.

Hannah Arendt betrachtet die totale Herrschaft daher auch als perfekte Bürokratie – als „die Herrschaft des Niemand“. In ihr sind Gerichtsverhandlungen überflüssig. In der Bürokratie kann jeder potentiell durch einen anderen ersetzt werden, sie macht aus Menschen Funktionäre, die nur noch „Rädchen in den Verwaltungsmaschinen“ sind. Diese Funktionäre sind

„keine gewöhnlichen Verbrecher, sondern ganz normale Zeitgenossen, die mit mehr oder weniger Enthusiasmus Verbrechen begangen hatten, einfach weil sie das taten, was man von ihnen verlangte“. ¹⁵³

Die NS-Verbrecher verzichteten für *Arendt* „willentlich auf alle persönlichen Eigenschaften [...]“, als ob dann niemand mehr übrigbliebe, der entweder bestraft oder dem vergeben werden könnte“. Das größte Böse wurde somit von Menschen begangen, „die sich weigern, Personen zu sein“ und es „eigentlich versäumt haben, sich als Jemand zu

¹⁴⁷ Ibid., 71.

¹⁴⁸ Ibid., 85. *Aharony*, Über das Lager – die Vernichtung des Menschen als Menschen in der Totalen Herrschaft, in: Salzborn/Schulze Wessel (Hrsg.), *Ambivalenzen der Ordnung. Der Staat im Denken Hannah Arendts*, 2013, 95 (96).

Ibid., 104.

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ *Arendt*, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, 14. Aufl. 2011, 578.

¹⁵¹ Ibid., 594 (Hervorh. im Original).

¹⁵² Ibid., 922 (Hervorh. im Original).

¹⁵³ *Arendt*, *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, 6. Aufl. 2013, 22 f.

konstituieren“.¹⁵⁴ In der Bürokratie wird Herrschaft nur noch durch ein System von Ämtern ausgeübt, „bei denen man keine Menschen mehr [...] verantwortlich machen kann“.¹⁵⁵ Das radikal Böse kann weder bestraft, noch vergeben werden, weil es „den Bereich menschlicher Angelegenheiten übersteigt“.¹⁵⁶ So haben die Gaskammern „die Kontinuität abendländischer Geschichte unterbrochen, weil niemand im Ernst die Verantwortung für sie übernehmen kann“.¹⁵⁷ Die NS-Verbrechen überschreiten schlicht die Grenzen des Rechts.¹⁵⁸ „Diese Verbrechen“, so schreibt *Arendt* an *Jaspers*, „lassen sich [...] juristisch nicht mehr fassen“: „Für diese Verbrechen gibt es keine angemessene Strafe mehr.“ *Göring* müsse zwar gehängt werden, doch dies sei „völlig inadäquat“. Denn seine Schuld sei etwas kategorial anderes als kriminelle Schuld: Sie „übersteigt und zerbricht alle Rechtsordnungen“.¹⁵⁹

So urteilt *Arendt* auch über *Eichmann*, dessen Vergehen sie in der „schiere[n] Gedankenlosigkeit“ sieht, die ihn „zu einem der größten Verbrecher jener Zeit“ werden ließ.¹⁶⁰ Den Richtern sei im *Eichmann*-Prozess gerade das Offensichtlichste entgangen, die Tatsache nämlich,

„daß er ‚normal‘ und keine Ausnahme war und daß unter den Umständen des Dritten Reiches nur ‚Ausnahmen‘ sich noch so etwas wie ein ‚normales Empfinden‘ bewahrt hatten“.¹⁶¹

Eichmann war für *Arendt* eine „Allerweltsexistenz“, die durch den „Wind der Zeit ins Zentrum der ‚Geschichte‘“, in die Bewegung, geweht worden war.¹⁶² In ihm manifestierte sich nur die „Totalität des moralischen Zusammenbruchs“, den die Nazis verursacht hatten.¹⁶³ Der „neue Verbrechertypus“, den *Eichmann* verkörpert, handelt so unter Bedingungen, „die es ihm beinahe unmöglich machen, sich seiner Untaten bewußt zu werden“.¹⁶⁴

Arendt hält die Verurteilung *Eichmanns* zum Tode freilich dennoch für angemessen; eine Angemessenheit, die sich weniger aus einem positiven Recht ergibt, als aus ihrer Konzeption des Politischen, aus der *conditio humana*. Denn *Eichmann* hatte kein Recht

¹⁵⁴ Ibid., 101. Dieses Person-Sein ist jedoch – wie *Coutinho* überzeugend darlegt – gerade Voraussetzung der Möglichkeit von Recht bei *Hannah Arendt*, *Pereira Coutinho*, *The Banality of Evil as Absence of Law*, in: *Ambos/Pereira Coutinho/Palma/de Sousa Mendes* (Hrsg.), *Eichmann in Jerusalem – 50 Years After*, 2012, 79.

¹⁵⁵ *Arendt*, *Macht und Gewalt*, 21. Aufl. 2013, 39.

¹⁵⁶ *Arendt*, *Vita activa. Oder Vom tätigen Leben*, 11. Aufl. 2013, 307.

¹⁵⁷ *Arendt*, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, 14. Aufl. 2011, 946.

¹⁵⁸ *Klabbers*, *Leiden Journal of International Law* 20 (2007), 12.

¹⁵⁹ *Arendt* an *Jaspers*, den 17. August 1946, in: *Köhler/Saner* (Hrsg.), *Hannah Arendt. Karl Jaspers. Briefwechsel 1923–1969*, 1985, 88 (90).

¹⁶⁰ *Arendt*, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, 4. Aufl. 2013, 57. Das Urteil gegen *Eichmann* mitsamt einer Aufstellung der ihm zur Last gelegten Taten findet sich in: *Less* (Hrsg.), *schuldig. Das Urteil gegen Adolf Eichmann*, 1987.

¹⁶¹ *Arendt*, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, 4. Aufl. 2013, 100.

¹⁶² Ibid., 107.

¹⁶³ Ibid., 219 (Hervorh. im Original nicht übernommen).

¹⁶⁴ Ibid., 400 f.; diese Deutung der Person *Eichmanns* durch *Arendt* ist freilich in höchstem Maße strittig, s. zu der von *Arendt* selbst ausgelösten Kontroverse den Sammelband von *Krummacker* (Red.), *Die Kontroverse. Hannah Arendt. Eichmann und die Juden*, 1964. Insbesondere lässt die Auswertung der Argentinien-Papiere durch *Bettina Stangneth*, *Eichmann vor Jerusalem. Das unbehelligte Leben eines Massenmörders*, 2011, anderes vermuten.

(„Recht“ hier freilich in einem zweiten, naturrechtlichen Sinne, in den Sinne nämlich, in dem er „Unrecht“ tat), darüber zu entscheiden, mit wem er die Erde zu teilen beabsichtigt. So heißt es im Epilog zu *Eichmann in Jerusalem*, das Gericht hätte gerecht gehandelt, hätte es *Eichmann* erklärt, dass er sterben müsse, weil „[k]einem Angehörigen des Menschengeschlechts“ zugemutet werden könne, mit denjenigen, die darüber entscheiden wollen, „wer die Erde bewohnen soll und wer nicht“, „die Erde zusammen zu bewohnen“. ¹⁶⁵ Völkermord ist für *Arendt* ein „Angriff auf die menschliche Mannigfaltigkeit als solche“, „also auf ein Wesensmerkmal des Menschseins, ohne das wir uns Dinge wie Menschheit oder Menschengeschlecht nicht einmal vorstellen können“. ¹⁶⁶ Der Völkermord ist so nicht nur ein Verbrechen an dem ermordeten Volk – seien es Juden, Polen oder Zigeuner – sondern zugleich ein Verbrechen an der „Menschheit im ganzen“. ¹⁶⁷ Die aktive Beihilfe zum Völkermord hat *Eichmann* „außerhalb der menschlichen Gesellschaft gestellt“. ¹⁶⁸ So begründet *Hannah Arendt* die Strafbarkeit des Völkermordes letztlich ontologisch – eine Strafbarkeit, die keines positiven Rechts mehr bedarf, weil sie sich aus den Bedingungen der Menschheit selbst ergibt. ¹⁶⁹

IV. Die ethischen Grundlagen arendtscher Rechtsphilosophie

1. Das Verhältnis von Recht und Gesetz der Bewegung als Abbild des Verhältnisses von Macht und Gewalt

Wie verhalten sich nun jedoch *Arendts* Recht einerseits und das Gesetz der Bewegung andererseits zueinander? Wie können sie in die arendtsche politische Theorie eingeordnet werden?

Eine Entsprechung findet das Verhältnis von Recht einerseits und Gesetz der Bewegung andererseits im Verhältnis von Macht und Gewalt. *Arendt* schlägt insofern eine strenge begriffliche Trennung von Macht und Gewalt vor; Gewalt ist ihrer Auffassung nach etwas fundamental anderes als bloß „die eklatanteste Manifestation von Macht“. Denn eine Gleichsetzung von Macht und Gewalt ist für sie tatsächlich nur vertretbar, „wenn man wie Marx den Staat als ein Instrument der Unterdrückung in der Hand der herrschenden Klasse versteht“. ¹⁷⁰ Macht und Gewalt sind für *Arendt* Gegensätze: „[W]o die eine absolut herrscht, ist die andere nicht vorhanden“. ¹⁷¹ Es kann zwischen ihnen „keine quantitativen oder qualitativen Übergänge“ geben. ¹⁷²

Während Macht das Mittel der Republik ist und nur im Politischen zu entstehen vermag, ist Gewalt das Mittel totaler Herrschaft, ¹⁷³ wobei sowohl Macht als auch Gewalt

¹⁶⁵ *Arendt*, *Eichmann in Jerusalem*. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, 4. Aufl. 2013, 404.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 391.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 400. S. hierzu auch *Benhabib*, *International Law and Human Plurality in the Shadow of Totalitarianism: Hannah Arendt and Raphael Lemkin*, *Constellations* 16 (2009), 331 (332).

¹⁶⁸ *Mommsen*, *Hannah Arendt und der Prozeß gegen Adolf Eichmann*, in: *Arendt, Eichmann in Jerusalem*. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, 4. Aufl. 2013, 9 (24).

¹⁶⁹ *Benhabib*, *Constellations* 16 (2009), 333.

¹⁷⁰ *Arendt*, *Macht und Gewalt*, 21. Aufl. 2013, 36.

¹⁷¹ *Ibid.*, 57.

¹⁷² *Ibid.*, 58.

¹⁷³ S. zu der Bedeutung der Totalitarismustheorie für die kategoriale Trennung von Macht und Gewalt bei *Arendt* *Rese* in: *Grunenberg/Meints/Bruns/Harckensee* (Hrsg.), *Perspektiven politischen Denkens. Zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt*, 2008, 120 f.

selten in ihrer reinsten Form anzutreffen sind, sondern meist amalgamieren.¹⁷⁴ Selbst die totale Herrschaft, die der Gewaltherrschaft für *Arendt* am nächsten kommt und fast jede Macht zerstört, „bedarf einer Machtbasis“,¹⁷⁵ wobei freilich bei der endgültigen Entfaltung des Terrors in der totalen Herrschaft – in dem Moment nämlich, in dem „der Polizeistaat beginnt seine eigenen Kinder zu verschlingen, und dem Henker von gestern morgen die Rolle des Opfers zugeteilt wird“ – „Macht in jeglichem Sinne aus dem Lande verschwunden ist“. ¹⁷⁶ Macht ist dasjenige, was den „politischen Körper zusammenhält“. Am Machtverlust geht die politische Gemeinschaft letztlich zugrunde.¹⁷⁷

Macht entsteht für *Arendt* in der Teilung.¹⁷⁸ Die Gewaltenteilung ist für sie eigentlich eine Machtteilung,¹⁷⁹ in deren Rahmen Macht die Machtentfaltung so hindert, „daß die ursprüngliche Macht nicht einfach zerstört und in Ohnmacht verwandelt wird“. ¹⁸⁰ Macht wird durch Gewalt zerstört – ein Vorgang, der Ohnmacht erzeugt; eine Ohnmacht, an der die Tyrannis letztlich selbst zugrunde geht.¹⁸¹ Ebenso verhält es sich, wenn Macht durch Gesetze begrenzt wird. Denn auch diese „verminder[n] die Macht in ihrer Mächtigkeit“. „Nur eine andere Macht ist imstande, Macht zu begrenzen und in ihrer Mächtigkeit zu erhalten“. ¹⁸² Dies liegt darin begründet, dass die Grundvoraussetzung von Macht Pluralität ist, in der so zugleich ihre Grenze liegt.¹⁸³

Die Macht wiederum steht in einer engen Verbindung zum Handeln: Beide vollziehen sich im Sprechen. Nur die Gewalt ist stumm.¹⁸⁴ Der Erscheinungsraum der Macht ist der Raum des Handelnden. Macht kann nicht besessen werden, „sie entsteht zwischen Menschen, wenn sie zusammen handeln, und sie verschwindet, sobald sie sich wieder zerstreuen“. ¹⁸⁵ Der arendtsche Begriff der Macht bezeichnet so die menschliche Fähigkeit, „nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln“, ¹⁸⁶ wohingegen Gewalt ebenso wie die totale Herrschaft eine gewisse Affinität für das Herstellen aufweist, dient der totale Staat doch der Herstellung einer ganz spezifischen Gesellschaft,

¹⁷⁴ *Arendt*, Macht und Gewalt, 21. Aufl. 2013, 48.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 51. Dies liegt für *Arendt* darin begründet, dass Macht „zum Wesen aller staatlichen Gemeinwesen gehört“. Allein auf Gewalt vermag ein politisches Gemeinwesen zu verzichten, weil Gewalt „ihrer Natur nach instrumental“ ist und daher immer eines Zwecks bedarf (*ibid.*, 52). Krit. zu der Möglichkeit eines vollständigen Verzichts auf Gewalt *Brunkhorst*, Power and the Rule of Law in Arendt's Thought, in: Goldoni/McCorcindale, Hannah Arendt and the Law, 2013, 215 (217). Der Weg zu einer Ordnung der Macht als Ordnung der Freiheit führt für *Arendt* jedenfalls oft auch über Gewalt, *Birmingham*, On Violence, Politics, and the Law, *Journal of Speculative Philosophy* 24 (2010), 1 (4).

¹⁷⁶ *Arendt*, Macht und Gewalt, 21. Aufl. 2013, 57.

¹⁷⁷ *Arendt*, Vita activa. Oder Vom tätigen Leben, 11. Aufl. 2013, 252.

¹⁷⁸ *Roviello*, Freiheit, Gleichheit und Repräsentation, in: Ganzfried/Hefti (Hrsg.), Hannah Arendt – Nach dem Totalitarismus, 1997, 120 (122 f.).

¹⁷⁹ S. zu diesem Namensproblem *Arendt*, Über die Revolution, 2. Aufl. 2013, 197.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 196.

¹⁸¹ *Ibid.* S. zur Zerstörung von Macht durch Gewalt auch *Arendt*, Macht und Gewalt, 21. Aufl. 2013, 55.

¹⁸² *Arendt*, Über die Revolution, 2. Aufl. 2013, 197 (Hervorh. im Original).

¹⁸³ *Arendt*, Vita activa. Oder Vom tätigen Leben, 11. Aufl. 2013, 254.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 36. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln s. auch *Canovan*, Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought, 1992, 131.

¹⁸⁵ *Arendt*, Vita activa. Oder Vom tätigen Leben, 11. Aufl. 2013, 252.

¹⁸⁶ *Arendt*, Macht und Gewalt, 21. Aufl. 2013, 45.

in der entweder das Gesetz der Geschichte oder dasjenige der Natur verwirklicht werden soll.¹⁸⁷

Macht, Politik, Recht und Freiheit sind so die Grundlagen der Republik. Sie verkörpern Pluralität. Das Recht der Republik ist stets Ergebnis von Macht. Die *lex* ist Ergebnis des Handelns, des „acting-in-concert“. Macht produziert Recht, weil sie das politische Handeln *par excellence* verkörpert. Gewalt, Gesetz der Bewegung, Rechtlosigkeit hingegen kennzeichnen die totale Herrschaft. Das Gesetz der Bewegung wiederum ist Ergebnis von Gewalt – es ist Ergebnis der gewaltsamen Herstellung einer Gesellschaft im Sinne einer fiktiven Wirklichkeit.

2. Arendts Naturrecht. Über die Bedingungen des arendtschen Rechtsbegriffs und seine aristotelische Grundlage

In der Konzeption eines Rechts, das diesen Namen allein innerhalb der Republik zu verdienen vermag, das in sich bereits zahlreiche Anforderungen trägt – das also den Raum der Pluralität und der Spontaneität einhegt und schützt, das den Zwischen-Raum zwischen den Menschen pflegt und strukturiert, das Ergebnis politischen Handelns ist – wird freilich die aristotelische Grundlage arendtschen Rechtsdenkens offenkundig. Denn das Recht existiert nur in der von *Aristoteles* als einzig natürlich betrachteten Ordnung, der Polis; mag das Recht für *Aristoteles* – ebenso wie für *Arendt* – auch größtenteils positiv gesetzt sein, so ist Bedingung der Möglichkeit von Recht doch eine ganz spezifische Ordnung, die allein der Natur des Menschen zu entsprechen vermag.

„Ein staatlicher Verband“, so heißt es bei *Aristoteles*, ist „die aus mehreren Dörfern gebildete vollendete Gemeinschaft“. Dieser Verband ist zwar „[u]m des Überlebens willen“ entstanden, „besteht aber um des vollkommenen Lebens (*eu zēn*) willen“. Daher existiert die Polis stets „von Natur (*dia pasa polis physei estin*)“: „[E]s ist die Natur, die das Ziel darstellt (*physis telos estin*)“. Als Natur wird hier also die „Beschaffenheit eines jeden Dinges, dessen Entwicklung vollständig abgeschlossen ist“, bezeichnet (Pol. 1252b27–34).¹⁸⁸ Der Mensch findet seine Vollendung so allein in der Polis, in der einzigen Ordnung, die seiner Natur zu entsprechen vermag.

Denn die Tyrannis und ihre schrecklichste Form, die totale Herrschaft, existiert niemals „in naturgemäßer Weise (*tyrannikon d' ouk esti kata physin*)“; die Rechtsprinzipien der entarteten Verfassungen sind stets „wider die Natur (*para physin*)“ (Pol. 1287b39–41).¹⁸⁹ Kann der Mensch auch in der Tyrannis leben, so handelt es sich hierbei doch niemals um diejenige Ordnung, die ihm von Natur aus zugeordnet ist. Diese Typologie schlägt sich (mittelbar) freilich auch in der aristotelischen Konzeption des (positiv gesetzten) Rechts nieder. Denn es gibt für *Aristoteles* „keine vom Ethos gelöste Gesetzgebung in der Polis“. Gesetze „haben die Polis in ihren ethischen Ordnungen und Institutionen nicht nur zum Inhalt, sondern auch zu ihrer Voraussetzung“.¹⁹⁰

So teilt sich das politische Gerechte (*politikon dikaion*) für *Aristoteles* in das natürliche (*physei dikaion*) und das juristische Gerechte (*nomikon dikaion*) (NE 1134b18f.).

¹⁸⁷ *Rese* in: Grunenberg/Meints/Bruns/Harckensee (Hrsg.), *Perspektiven politischen Denkens*. Zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt, 2008, 121.

¹⁸⁸ Übersetzung nach Schütrumpf.

¹⁸⁹ Übersetzung nach Schütrumpf.

¹⁹⁰ *Ritter*, „Naturrecht“ bei *Aristoteles*. Zum Problem einer Erneuerung des Naturrechts, 1961, 23 (Hervorh. im Original nicht übernommen).

Das politische Gerechte – welches auch als das Polis-Recht bezeichnet wird – vermag allein dort zu existieren, „wo immer sich [freie und gleiche Menschen] zu gemeinsamer Lebensform [...] zusammengeschlossen haben“. Denn das Gerechte ist nur da, „wo die Beziehungen von Mensch zu Mensch durch das Gesetz geordnet sind“, wo der Zwischenraum zwischen den Menschen also gesetzlich strukturiert wird (NE 1134a25–32).¹⁹¹ Das Polis-Recht trägt so notwendig immer auch eine natürliche Komponente in sich.

Die aristotelische Polis weist freilich eine weitere frappierende Ähnlichkeit mit der arendtschen Republik auf. Nicht nur ist sie Grundlage jeden Rechts (in dem auch das natürliche Gerechte seinen Platz hat), sondern sie verkörpert zugleich eine Vielheit, die sie schützt und umhegt; sie ist das Gegenmodell zu einer Gesellschaft, die allein durch das eiserne Band des Terrors zusammengehalten wird – sie ist das absolut Andere der totalen Herrschaft; denn, so *Aristoteles*, die Polis hört eben gerade auf, eine Polis zu sein, „wenn [sie] fortschreitend mehr und mehr zu einer Einheit wird“. In diesem Fall wird „aus dem Staat ein Haushalt und aus dem Haushalt ein Einzelmensch“. Der Staat jedoch, den die Polis verkörpert, „ist seinem Wesen nach eine zahlenmäßige Vielheit“ (Pol. 1261a13–22).¹⁹² In ihm lebt das arendtsche Faktum der Pluralität.

Die aristotelische (natürliche) Polis ist das Gegenstück zur arendtschen Republik, die totale Herrschaft die Schwester der Tyrannis. Die Tyrannis zerstört den Raum zwischen den Menschen, die Polis schützt ihn mittels des Rechts;¹⁹³ sie ist der Raum der aristotelischen Freundschaft, die in der Tyrannis dahinschwindet.¹⁹⁴ Die aristotelische Polis spiegelt so auch das arendtsche Verhältnis von Macht und Gewalt, lebt sie doch von der Gleichheit, die im arendtschen Machtbegriff manifest wird; das Prinzip der Tyrannis ist Gewalt – *Heuss* spricht gar von einer „Inthronisation der Gewalt als alleinigem politischen Prinzip“.¹⁹⁵ In der Polis des *Aristoteles* existiert eine Vielheit, die Tyrannis erschafft Massen; sie erschafft den kleinmütigen (*mikra phronein*) Untertanen, der nicht mehr Mensch ist, sondern vielmehr Ergebnis einer langwierigen „Entpersönlichung“.¹⁹⁶ Die arendtsche Republik ist so die natürliche Ordnung, wie sie ihr Vorbild in der aristotelischen Polis findet, die totale Herrschaft ihre Entartung – in der Republik wird das aristotelische natürliche Gerechte verwirklicht, in der totalen Herrschaft ist die Verwirklichung des Rechts von vornherein ausgeschlossen.

Eine solche Struktur lässt sich freilich kaum positivistisch denken. Der phänomenologische Blickwinkel *van der Walts* scheint ihm so die Betrachtung der antiken Wurzeln

¹⁹¹ Im Original heißt es: „δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τὸ ζητούμενόν ἐστιν καὶ τὸ ἀπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον. τοῦτο δ' ἐστὶν ἐπὶ κοινωνῶν βίου πρὸς τὸ εἶναι αὐτάρκειαν, ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἢ κατ' ἀναλογίαν ἢ κατ' ἀριθμὸν· ὥστε ὅσοις μὴ ἐστὶ τοῦτο, οὐκ ἐστὶ τοῦτοις πρὸς ἀλλήλους τὸ πολιτικὸν δίκαιον, ἀλλὰ τὸ δίκαιον καὶ κατ' ὁμοιότητα. ἐστὶ γὰρ δίκαιον, οἷς καὶ νόμος πρὸς αὐτοὺς· νόμος δ', ἐν οἷς ἀδικία· ἢ γὰρ δίκη κρίσις τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου“ (Übersetzung nach Dirlmeier).

¹⁹² Im Original heißt es: „ἐτι δὲ πρὸς τὸ τέλος ὁ φησι τῇ πόλει δεῖν ὑπάρχειν, ὥς μὲν εἴρηται, νῦν ἀδύνατον, πῶς δὲ δεῖ διελεῖν, οὐδὲν διώριστα. λέγω δὲ τὸ μίαν εἶναι τὴν πόλιν ὡς ἄριστον ὃν ὅτι μάλιστα πᾶσαν· λαμβάνει γὰρ ταύτην ὑπόθεσιν ὁ Σωκράτης. Καίτοι φανερόν ἐστιν ὡς προϊούσα καὶ γινόμενη μία μᾶλλον οὐδὲ πόλις ἔσται· πλήθος γάρ τι τὴν φύσιν ἐστὶν ἡ πόλις, γινόμενη τε μία μᾶλλον οἰκία μὲν ἐκ πόλεως ἄνθρωπος δ' ἐξ οἰκίας ἔσται· μᾶλλον γὰρ μίαν τὴν οἰκίαν τῆς πόλεως φαίμεν ἄν, καὶ τὸν ἕνα τῆς οἰκίας· ὥστ' εἰ καὶ δυνατός τις εἴη τοῦτο δρᾶν, οὐ ποιητέον· ἀναρῆσει γὰρ τὴν πόλιν“ (Übersetzung nach Schütrumpf).

¹⁹³ *Heuss*, *Aristoteles als Theoretiker des Totalitarismus*, Antike und Abendland 17 (1971), 1 (5).

¹⁹⁴ *Ibid.*, 24.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 17.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 21.

arendtscher Rechtsphilosophie bereits anfänglich zu verunmöglichen. Mag die arendtsche *lex* auch gesetztes Recht sein; dies gilt ebenso für das juridische Gerechte des *Aristoteles*. Dennoch führt dies freilich nicht ohne weiteres zu einer „kelsenianischen Bewegung“. *Lex* und *nomos*, *nomikon dikaion* und *physikon dikaion*, gehen in der arendtschen Republik stets Hand in Hand.

Arendts Konzeption des Rechts kann so niemals rein positivistisch, gar kelsenianisch gedacht werden. Sicherlich kann für *Arendt* ein Großteil des Rechts – jenseits des ontologischen Tatbestandes der Strafbarkeit des Völkermordes nämlich – nur positiv gesetzt sein. Das Recht entsteht wie die römische *lex* als Vertrag im Raum zwischen den Menschen – jedoch erst nachdem ein Teil des Rechts wie der griechische *nomos* der Gründung der Rechtsordnung bereits vorausgegangen ist. *Arendt* schwebt so sicherlich keine strenge Trennung von Recht und Moral, wie sie für den Positivismus kelsenianischer Provenienz so charakteristisch ist, vor, wird doch die Pluralität als *conditio humana* zur ethischen Grundlage ihres Rechtsbegriffs überhaupt. Dies tritt umso deutlicher zutage, als es im Totalitarismus gar kein Recht zu geben vermag – die Ordnung, die Individualität und Spontaneität als Ausdrücke gerade der Pluralität des Menschengeschlechts vollständig negiert, kann niemals *Rechtsordnung* sein, weil in ihr die ontologische Voraussetzung des arendtschen Rechtsbegriffs nicht erfüllt werden kann. Sie ist Gewaltordnung, nicht Machtordnung.

Rike Sinder,

Universität Freiburg, E-Mail: rike.sinder@jura.uni-freiburg.de