

„Zaun des Gesetzes“ und „eisernes Band“

Zur politischen Topologie bei Hannah Arendt

„Zaun des Gesetzes“

— Obwohl ihr Werk von ganz unterschiedlichen, ja, einander feindlich gegenüberstehenden politischen Einsätzen getragen wird, stimmen Carl Schmitt und Hannah Arendt überraschenderweise in der These von der Notwendigkeit einer *Einhegung* des Politischen überein. Mit ihrem Plädoyer für eine Territorialisierung des Politischen reagieren sie auf die für die Moderne typischen vielfältigen gesellschaftlichen und kulturellen Entortungs- und Beschleunigungsprozesse, die nicht nur die Vorstellung einer souveränen Herrschaft, sondern auch grundsätzlich diejenige einer politischen Beherrschbarkeit der sozialen und kulturellen Entwicklungsdynamiken in Frage stellen. Arendts Horror vor dem „ständigen Anwachsen der Bodenlosigkeit und Heimatlosigkeit“¹ infolge der Flucht- und Wanderungsbewegungen der staatenlos Gewordenen bzw. Gemachten nach dem Ersten Weltkrieg geht soweit, daß sie ausgerechnet in ihrem Buch über die *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* auf eine problematische Solidarität mit Carl Schmitt zusteuer. Die Exzesse imperialistischer und totalitärer Machtausübung sind für Arendt das Ergebnis der politischen Unfähigkeit, den Zusammenhang von Staat und *status*, Ordnung und Ortung zu institutionalisieren, und provozieren daher, wie bei Schmitt, die Geste einer Vergegen-

1 Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München, Zürich 1986, S. 423; fortan: Arendt 1986a

wärtigung klassischer Ordnungskonzepte (Griechenland – Amerika; europäisches Völkerrecht). Den von Schmitt behaupteten nomologischen Zusammenhang von Ortung und Ordnung sprengte Hannah Arendt zufolge der moderne Imperialismus, indem er ganze Territorien und Völker „nahm“, ohne ihnen eine politische, Eroberer wie Eroberte bindende Verfassung zu geben. Mit Blick auf die Burenherrschaft in Südafrika schreibt sie: „Die Verwandlung von Eingeborenenstämmen in Arbeitssklaven ähnelte nur sehr äußerlich der Eroberung und Beherrschung eines Volkes durch ein anderes. Keine eigene Organisationsform irgendeiner Art hielt das eroberte Volk zusammen; kein Territorium wurde definitiv gewonnen und definitiv besiedelt. *Weder Schwarze noch Weiße hatten ein Gefühl für den Boden, auf dem sie lebten*; weder die einen noch die anderen brachten es zu einer staatlichen oder auch nur kommunalen Organisation.“² Für Arendt sind die Nazis gewissermaßen die nach Europa zurückgekehrten Buren, ist der Faschismus eine Anwendung der zunächst *beyond the line*, also im außereuropäischen (und damit aus eurozentrischer Perspektive: im außerzivilisatorischen) Raum, erprobten imperialistischen Herrschaftspraktiken auf die okzidentale Zivilisation. Wenn man am NS-System besonders gut die mörderische Tendenz von staatlich angeordneten und organisierten Entwurzelungsprozessen beobachten kann, liegt es nahe, ein Loblied der Grenze, des Zauns oder gar der Mauer zu singen. Arendt betont hartnäckig die dem Nomos „innewohnende spatiale Grundbedeutung“³, von der aus sich ihr das Wesen der Tyrannie ebenso wie der totalen Herrschaft erschließt: „Jede Gewaltherrschaft muß die Zäune der Gesetze dem Erdboden gleichmachen.“⁴ Als einen „Zaun“ oder eine „Mauer“ verstand aber auch Schmitt den Nomos.⁵ Arendt hat in ihrer nur zu verständlichen Furcht vor den „Bewegungsdiktaturen“ gleichsam Schutz hinter den Mauern des Nomos gesucht – eines Nomos, der für sie freilich nur gereftfertigt ist, wenn die „Nahme“ eines bestimmten Territoriums in eine politische Ordnung überführt wird, die Nehmer und Genommene rechtlich verbindet. Den „Zaun des Gesetzes“ unterscheidet Arendt beharrlich vom „eisernen Band“ (*band of iron*) des Terrors, der die menschliche Welt nicht nur, wie im Fall der Tyrannis, in eine Wüste verwandelt, sondern diese Wüste sogar „in Bewegung setzt“ und alles im so entstehenden „Sandsturm“ untergehen lässt.⁶ Das eiserne Band des Terrors „ersetzt“ den Zaun des Gesetzes, „in dessen Umgebung Menschen in Freiheit sich bewegen können“, in-

2 Ebd., S. 317f., Hervorhebung d. A.

3 Hannah Arendt, *Über die Revolution*. München, Zürich 1986, S. 241; fortan: Arendt 1986b

4 Arendt 1986a, S. 713

5 Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* [1950]. Berlin 1988, S. 40, 43

6 Arendt 1986a, S. 729

dem es „die Menschen so stabilisiert, daß jede freie, unvorhersehbare Handlung ausgeschlossen wird“.⁷ Wenn Arendt Terror als das „Gesetz“ definiert, „das nicht mehr übertreten werden kann“⁸, hat sie zugleich einen Hinweis auf die disziplinäre und biopolitische Abkunft des „eisernen Bandes“ gegeben. In dem Maße, wie sich die Bestimmung des Verbrechens von der Gesetzesvorschrift löst und die ihr zugrundeliegende Vorstellung des freien Willens aufgibt, in dem Maße, wie ein Gesetz das Individuum nicht länger auf der Ebene des tatsächlichen, sondern des potentiellen Verhaltens, also seines Seins und nicht seines Tuns bewertet, wird es am Ende sogar plausibel, die Verantwortung von jeder Bezugnahme auf den Begriff der Schuld zu trennen und sie ausschließlich kausal bzw. pseudokausal, also im Hinblick auf die vermutete bzw. zugeschriebene Gefährlichkeit bestimmter Individuen oder Populationen zu bestimmen, die dem Gesetz verfallen, obwohl sie es nicht verletzt haben.

Gründung und Gebürtlichkeit

— In einer Phase, in der – mit Foucault zu sprechen – „das Rechtliche im Rückgang ist“⁹, weil das Leben, das individuelle wie das kollektive, Körper und Bevölkerungen, zur Zielscheibe der Macht geworden ist, setzen Schmitt und Arendt auf eine Wiedergewinnung der Suprematie des Politischen im Feld einer wesentlich normierend und normalisierend auftretenden Macht. Eine solche Wiedergewinnung des Politischen ist nicht ohne die Reaktualisierung einer bestimmten souveränen Macht oder Mächtigkeit zu haben, selbst wenn sie, wie im Falle Arendts, von ihrer politisch-theologischen Codierung getrennt wird und die Macht an das „nackte Leben“ bindet, ohne dieses nackte Leben allerdings wie im Fall der modernen biopolitischen Regulierungsstrategien zum Objekt und zur Zielscheibe des Verwaltungs- und Maßnahmestaates zu machen. Schmitt wie Arendt stimmen in der Auszeichnung des politischen Gründungsaktes überein: Beide sind auf der Suche nach Modellen für eine reaktivierbare politische Potentialität, die sich in dem, was sie ermöglicht, in den konkreten juristischen Formen des öffentlichen Lebens, nicht erschöpft. Beide knüpfen zu diesem Zweck an die „zweifache Bedeutung des Wortes ‚Konstitution‘“ an und unterscheiden den konstituierenden Akt (oder die verfassungsgebende Gewalt) von der Konstitution selbst, dem Resultat dieses Aktes im Sinne einer Verfas-

7 Ebd., S. 711

8 Ebd.

9 Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit 1. Der Wille zum Wissen*. Frankfurt am Main 1977, S. 172

sung, „die in einem Schriftstück niedergelegt ist“.¹⁰ Das Politische ist für Schmitt wie für Arendt daher wesentlich *pouvoir constituant*, der dadurch definiert ist, daß er als das intensive politische Leben in keinem Schriftstück niedergelegt werden und auch von keiner Gründungslegende ausgeschöpft werden kann. Der Akt der Gründung ist regelmäßig von der Aura des Geheimnisvollen umgeben, er ist gewöhnlich in mythische Ursprünge entrückt. Vor diesem Hintergrund kommt dem Paradigma der modernen Revolutionen entscheidende Bedeutung zu, weil sich hier erstmals der Gründungakt in der Gegenwart vollzog, „unter den Augen der Zeitgenossen“, „bar aller Geheimnisse“¹¹ und außerhalb aller Legenden, die Gründung sich also gewissermaßen *als sie selbst* ereignete.

— Nicht, wie die Macht zu beschränken ist, sondern wie sie konstituiert werden kann, ist Arendt zufolge das zentrale politische Problem. Die Aufgabe, einen „neuen politischen Körper zu gründen“¹², bindet sie nun bezeichnenderweise an eine bestimmte Vorstellung von „Gebürtlichkeit“, als deren literarischen Zeugen sie zwar Vergils berühmte *Vierte Ekloge* zitiert („Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo“ – denselben Satz, mit dem Schmitt seinen Essay über „Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen“ beendet¹³), womit sie aber zugleich auch eine Figur des (buchstäblich) „nackten Lebens“ ins Spiel bringt, das Giorgio Agamben als den Bezugspunkt der souveränen Macht beschreibt. Indem Arendt die „Gebürtlichkeit menschlicher Existenz“¹⁴ als letzte, tragende Legitimationsinstanz der Genese politischer Formen angibt – „Insofern der Mensch in die Welt hineingeboren ist, in ihr als ein ‚Neuer‘ durch Geburt erscheint, ist er mit der Fähigkeit des Beginnens begabt.“¹⁵ –, indem sie die „existentielle Relevanz menschlicher Gebürtlichkeit“¹⁶ für die Beantwortung der Frage, wie ein politischer Körper zu konstituieren sei, behauptet, bezeugen ihre Texte zum Thema der Revolution und des radikalen Anfangs auf ihre Weise jene Krise und Außerkraftsetzung der Regeln, die einst die „Einschreibung des Lebens in die nationalstaatliche Ordnung sicherten“¹⁷. Dort, wo Arendt, Formulierungen Walter Benjamins aufgreifend, die Gründung als jenes „Ereignis“ feiert, das das „zeitliche Kontinuum aufsprengt und von sich aus eine neue Geschehenskette stiftet“¹⁸, nähert sie sich bis zur Ununterscheidbarkeit jener Vorstellung einer politischen Kraft oder „Urkraft“ an, die Schmitt in seiner Schrift *Die Diktatur* als das „unorganisierbar Organisierende“ bestimmt: Aus

10 Arendt 1986b, S. 262

11 Ebd., S. 263

12 Ebd., S. 188

13 Vgl. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* [1932]. Mit Vorwort und drei Corollarien. Berlin 1963, S. 95

14 Arendt 1986b, S. 271

15 Ebd., S. 272

16 Ebd., S. 275

17 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt am Main 2002, S. 185; fortan: Agamben 2002

18 Arendt 1986b, S. 263

dem „unfaßbaren Abgrund ihrer Macht“, so Schmitt, der Macht des Volkes oder der Nation, „entstehen immer neue Formen, die sie jederzeit zerbrechen kann und in denen sich ihre Macht niemals definitiv abgrenzt“.¹⁹

— Ganz im Sinne einer bekannten metaphysischen Oppositi onsbildung, die weit in die Geschichte zurückreicht, bekräftigt Arendt in immer neuen Anläufen die vitale Konstitution des wahren Anfangs, der zur Gründung oder Stiftung einer „neuen Ordnung“ führt, und unterscheidet sie von den totalitären Regimen und Diktaturen im Namen der Revolution, die die „Gewalt als Geburthelferin der Geschichte“²⁰ einsetzen und für die der politische Anfang nicht mit Recht und Wahrheit, sondern mit Lüge und Verbrechen zusammenfällt (Kain erschlug Abel, Romulus erschlug Remus). Schmitts ganz anders angelegte biopolitische Aktivierung des Themas menschlicher Geburtlichkeit kommt in seiner verfassungsrechtlichen Bindung des Politischen an eine „gesteigerte Art Sein“ zum Ausdruck, die er terminologisch als „Existenz“ (gesperrt gesetzt) faßt. Politisch taugt nur, was zu solcher Existenz fähig ist, „etwas Totes, etwas Minderwertiges oder Wertloses, etwas Niedriges, kann nicht repräsentiert werden“, darf im öffentlichen Raum nicht zur Darstellung kommen. Das politisch existierende Volk gewinnt seine Einheit durch die Ausgrenzung dessen, was Schmitt das „natürliche Dasein einer irgendwie zusammenlebenden Menschengruppe“²¹ nennt. Das „natürliche Dasein“, das Schmitt an anderer Stelle dem „unterpolitischen Zustand“²² zuordnet, ist nur ein anderer Name für das „nackte Leben“, „das in wachsendem Maß nicht mehr in die Ordnung eingeschrieben werden kann“ und für das das Lager im Nationalsozialismus der „neue verborgene Regulator der Einschreibung“²³ wird – einer Einschreibung allerdings nicht länger in eine politische Ordnung, sondern in den „Prozeß des Überlebens“²⁴ und der Vernichtung.

— Auch Hannah Arendt sucht nach dem, was Agamben das „vierte unablässbare Element“ nennt, das „zur alten Trinität von Staat, Nation (Geburt) und Territorium hinzugekommen ist“²⁵. Mit der „Geburtlichkeit“, die der symbolischen Ordnung des Staates vorausgeht, hat sie nicht nur den vitalen Moment der Konstitution, sondern zugleich auch den Moment einer Auflösung der klassischen Mechanismen benannt, die die automatische Zuordnung von individuellem und politischem Körper regelten. Die Suspension dieser Regeln unter den Bedingungen der europäischen Zwi-

19 Carl Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf [1921]*. Berlin 1978, S. 142

20 Arendt 1986b, S. 268

21 Carl Schmitt, *Verfassungslehre [1928]*. Berlin 1983, S. 210

22 Ebd., S. 215

23 Agamben 2002, S. 184

24 Elias Canetti, *Masse und Macht*. Frankfurt am Main 1990, S. 258

25 Agamben 2002, S. 216

schenkriegszeit erzeugt das „Volk der Staatenlosen“²⁶, genauer: der mit rechtlichen Mitteln staatenlos Gemachten, die in einem polizeilich überwachten und verwalteten Raum *hors la loi* leben und eben dadurch die bevorzugten Objekte der totalitären Deportations- und Vernichtungspraktiken werden. Arendt möchte die biopolitische Spaltung von souveräner Existenz und bloßem Leben durch die Erneuerung der Identität von Anfang und Prinzip, genauer: von Anfang, Prinzip und (kontingenter) Geburt eines *beliebigen* Menschenwesens überwinden. Die „Gebürtlichkeit“, auf die sie sich beruft, ist ausdrücklich nicht nur christlich markiert, die Figur des Kindes muß kein Heiland sein, es genügt, so heißt es, „ein Wesen aus Fleisch und Blut“²⁷. Diese Identifizierung der „Fähigkeit des Beginnens“ mit einer gewissen, sagen wir: unschuldigen Kindlichkeit ist allerdings, wie sich zeigt, nur die Rückseite einer fundamentalen Exklusion, die jene Körper betrifft, auf denen Armut und Elend ihre sichtbaren Spuren hinterlassen haben, Körper, denen zwar nicht ihre Zugehörigkeit zum Gemeinwesen abgesprochen werden darf, die jedoch „von dem Licht der Öffentlichkeit ausgeschlossen“ werden müssen, weil zu befürchten ist, daß sie den politischen Raum, den „Erscheinungsraum der Freiheit“²⁸ nur betreten, um ihn zu zerstören.

Politik und Polizei

Recht und Politik sind für Arendt und Schmitt auf die „Erde“ als ihren „sicheren Grund“ bezogen, der als Einschreibfläche für feste Linien taugt. Das Meer in der völkerrechtlichen Studie *Nomos der Erde* bei Schmitt, wandernde Wüsten und Sandstürme in der Studie zur totalen Herrschaft bei Arendt übersetzen die entgrenzenden und entortenden Effekte der modernen „Denormalisierung“²⁹ in suggestive Bilder und Symbolkomplexe, die ein Maximum an Bedrohung ausdrücken. Während Schmitt im Nationalsozialismus einen „Aufhalter“ der für die Moderne charakteristischen Entgrenzungs- und Vermischungserscheinungen begrüßt und damit auf die Diagnose eines umfassenden gesellschaftlichen und kulturellen Ausnahmezustandes mit der souveränen Politik eines „gewollten Ausnahmezustandes“³⁰ reagiert, sind die totalitären Politiken für Arendt „Bewegungsdiktaturen“, die Blitzkriege und Völkerverschiebungen organisieren, also Teil jener modernen Beschleunigungs- und Entortungsprozesse, gegen die diese Politiken zugleich ideologisch mobilisieren. In den

26 Arendt 1986a, S. 426

27 Arendt 1986b, S. 271

28 Ebd., S. 79

29 Vgl. dazu aus kulturwissenschaftlicher Sicht: Jürgen Link, *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*. Opladen 1997

30 Agamben 2002, S. 177

Lagern, mit deren Hilfe die totalitären Regime den Ausnahmestand zur Regel werden lassen, ist, so Arendt, „alles möglich“. Aber auch für die Erneuerung eines an der französischen und insbesondere der amerikanischen Revolution orientierten Begriffs der Politik scheint die Konstitution eines Ausnahmerraums unvermeidbar zu sein, wie Arendts Buch *Über die Revolution* bezeugt. Der Raum der Politik, der nicht mehr der Raum des Staates ist, kann und darf nicht mit dem sozialen Raum der modernen Massengesellschaften zusammenfallen. Die revolutionäre Gründung ist von einer in politischer Absicht vorgenommenen Geste der Trennung, Teilung und Redifferenzierung untrennbar. Der politische Raum muß sich von dieser Gesellschaft in gewisser Weise ausnehmen. Der Raum der Politik ist zwar der Raum, in dem die „Vielen“ handeln und nicht der „Eine“, aber diese „Vielen“ können doch unter keinen Umständen „Alle“ sein. Was kann es heißen, wenn Arendt die aus der Bereitstellung eines solchen Raums entstehenden „Elementarrepubliken“ „in unserer Zeit“ für den Zweck des „Zerschlagen[s] der Massengesellschaft und der ihr inhärenten gefährlichen Tendenz, pseudo-politische Massenbewegungen“³¹ zu erzeugen, vorsieht? Arendt konzipiert ihren politischen Ausnahmerraum als einen „Schutzraum“ der Freiheit: „Wo immer Freiheit je als eine greifbar weltliche Realität existiert hat, war sie räumlich begrenzt. Dies tritt nirgends deutlicher hervor als bei der Bewegungsfreiheit, der elementarsten und wichtigsten der negativen Freiheiten, denn Stadtmauern und nationale Grenzen dienen immer nur dem Zweck, einen Raum ein- und auszugrenzen, innerhalb dessen Menschen sich frei bewegen können.“³²

— Der politische Ausnahmerraum Arendts funktioniert invers zum biopolitischen Lager: Arendt nimmt Agambens These vom „Lager als *nómos* der Moderne“ vorweg und legt sie der Ausarbeitung ihrer eigenen politischen Theorie zugrunde. Ihr Wissen um das Überschreiten der biopolitischen Schwelle in der Moderne bildet den Ausgangspunkt ihrer Krisenanalytik der Revolution. Was im Verlaufe der Französischen Revolution „ins volle Licht der Geschichte trat“, ist ein neues „Unwiderstehlichkeit“, etwas „Wirkliches“, das „nicht eigentlich historisch-politischer, sondern biologischer Natur ist“.³³ Diese Revolution erneuert nicht die Leidenschaft für die *lovely equality* der Bürger, sie stellt sich vielmehr in den Dienst der Lösung einer Frage, die die Menschen unter dem Gesichtspunkt ihrer Bedürftigkeit und Regierbarkeit (im

31 Arendt 1986b, S. 359

32 Ebd., S. 354

33 Ebd., S. 73

Sinne Foucaults) betrifft. Das Pathos der Menschenrechte, mit dem die Revolution die Bühne betrat, darf nicht davon ablenken, daß sie sich zugleich vor die Aufgabe gestellt sah, die „soziale Frage“ zu lösen, und zu diesem Zweck in die Existenzbedingungen der Menschen eingreifen mußte, die so nicht länger primär als Rechtssubjekte, sondern als bedürftige Körper erscheinen. Für Arendt reduziert sich allerdings das biopolitische Problem auf die Bekämpfung der Armut und damit auf die Bekämpfung eines seinem Körper ausgelieferten Lebens. Dieses nackte Leben verliert die Aura der Gebürtlichkeit und muß von der Politik, statt sie zu begründen, ferngehalten werden, weil es einen unauflöslichen Streit in den Erscheinungsraum des Gemeinwesens hineinträgt, der mit den Mitteln des *acting in concert* nicht bearbeitet werden kann. Vom „Licht der Öffentlichkeit“ heißt es, daß in ihm „allein das Ausgezeichnete und Außerordentliche aufleuchten kann“.³⁴ Arendt macht sich das biopolitische Verständnis des bloßen Lebens zu eigen, sofern es sich als unziemliche Wiederholung und Profanierung der Situation ursprünglicher Gebürtlichkeit zeigt (man darf nur einmal geboren werden), und identifiziert es mit dem „gesellschaftlichen“ Raum insgesamt, der damit von jeder politischen Repräsentation oder Artikulation abgeschnitten wird: „Seit die Revolution die Tore des politischen Raumes den Armen geöffnet hatte, war dieser Raum in der Tat ein ‚gesellschaftlicher‘ geworden, d.h. er war überwältigt von den Nöten und Sorgen, die ihrer Natur nach in die private Haushaltssphäre gehören und denen nun, obwohl sie Zulaß zu der Sphäre des Öffentlichen gefunden hatten, doch nicht mit politischen Mitteln abgeholfen werden konnte, da es sich hier nicht um Dinge handelte, denen man durch Urteil, Entschluß und Überzeugung beikommen konnte, sondern einzig und allein auf dem Wege fachmännisch geleiteter Verwaltung.“³⁵

— Arendts Topologie des Politischen hat das biopolitische Apriori der Moderne zur Voraussetzung. Sie teilt dieses Apriori gerade an der Stelle am intensivsten, wo sie den polizeilich-gouvernementalen Trennungen des Sozialen mit einer politischen Aufteilung begegnet, um sicherzustellen, daß sich diejenigen, denen nur eine sozio-biologische Existenz zugeschrieben werden kann, vom höheren und intensiveren Sein des Politischen fernhalten. Politik ist für Arendt Topologie in dem Sinne, daß sie gewährleistet, daß die Körper an ihrem Platz bleiben, daß die Gesellschaft ihre Teile (Funktionen, Klassen) hat und daß die

34 Ebd., S. 86

35 Ebd., S. 115f.

Anteillosen sich nicht in einem unziemlichen Akt demokratischer Ermächtigung dazuzählen und auf die Gleichheit zwischen Beliebigen Anspruch erheben. Die politische Tätigkeit, schreibt Jacques Rancière, ist immer „eine Weise der Kundgebung“.³⁶ Arendt würde dem zustimmen, ihre Bindung des Politischen an den Akt der politischen „Erscheinung“ oder „Offenbarung“ trägt dieser These Rancières durchaus Rechnung; sie folgert aus diesem Manifestationsmodus des Politischen aber nicht, wie es Rancière tut, daß die Kundgebung „die Aufteilungen des Sinnlichen polizeilicher Ordnung“ zersetzt, sie schließt vielmehr die Kundgebung oder Erscheinung in einem Raum ein, dessen Grenzen (zum System der Bedürfnisse und ihrer Befriedigung bzw. der Verweigerung dieser Befriedigung) in letzter Instanz die *Polizei* garantieren muß. Die Lektion des politischen Terrors, wie sie die Französische Revolution erteilte, faßt Arendt in dem Satz zusammen: „Mit diesem nackten Elend, so mußte es scheinen, konnte nur die nackte Gewalt fertigwerden.“³⁷ Für Arendt ist diese „nackte Gewalt“ an die Stelle des von der Revolution zerstörten absolutistischen „Staatsapparats“ getreten, der die „präpolitische Not“ mit „Maßnahmen“ und „Verordnungen“³⁸, also auf bürokratisch-polizeiliche Weise, zu steuern versucht hatte.

— Aus dieser historisch kaum haltbaren Beschreibung folgt, daß Arendts Begriff des Politischen auf einen der Politik vorgelagerten Staatsapparat angewiesen ist, dessen Aufgabe darin besteht, die Trennung zwischen *polis* und *oikos* auch im Zeitalter der politischen Ökonomie, notfalls gewaltsam, aufrechtzuerhalten. Dieser Staatsapparat garantiert und sichert die Grenze zwischen dem politischen und ökonomischen oder sozialen Raum, er verfährt als solcher daher weder politisch im Sinne des „acting in concert“³⁹ oder Zusammenhandelns noch ökonomisch, sondern beansprucht für die Durchsetzung seiner Entscheidungen jene souveräne Gewalt, die die Unterscheidung oder *Unterscheidbarkeit* des Politischen vom Ökonomischen zu gewährleisten hat. In dem Arendt bestreitet, daß sich die „Not des Volkes“ *politisch* artikulieren und bearbeiten läßt und ihre Beseitigung oder Regulierung an bürokratische Instanzen überweist, die der Politik entzogen sind, benennt sie, was Agamben später als biopolitische Spaltung beschreibt, durch die das politisch und verfassungsrechtlich in Anspruch genommene Volk von sich selbst getrennt wird: Das Volk ist das, „was, um zu sein, sich mit seinem Gegenstück *negieren* muß“⁴⁰, also sich gerade nicht als Exi-

36 Jacques Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt am Main 2002, S. 41

37 Arendt 1986b, S. 116

38 Ebd.

39 Vgl. Arendt 1986a, S. 713: „Alles Handeln ist in den Worten Burkes ‚to act in concert‘.“

40 Agamben 2002, S. 187

stanz der Anteillosen *manifestieren* darf. Es kann im politischen Sinne nur existieren, wenn es sich im ökonomischen Sinne – als „fragmentarische Vielfältigkeit von bedürftigen Körpern“⁴¹ – abschafft oder transformiert, so daß es dem Bild des Volkes entspricht, das die verfassungspolitische Referenz des Begriffs suggeriert. Arendts nomo-topologischer Begriff des Politischen erklärt die charakteristische Ambivalenz, mit der sie die Geschichte des jüdischen Volkes betrachtet, die „Geschichte eines Volkes“, wie sie schreibt, „ohne Regierung, ohne Land und ohne Sprache, das sicherlich das an politischen Erfahrungen ärmste Volk Europas war“⁴², schließlich fügt sie noch hinzu: „ohne Klasse“⁴³. Ein in der Diaspora lebendes, deterritorialisiertes Volk, das Arendt deshalb aber – zu Recht – nicht aufhört, „Volk“ zu nennen, obwohl ihm sämtliche Merkmale, die die verfassungspolitische Referenz dieses Begriffs konstituieren, fehlen. Über die Gründe, am Begriff des „Volkes“ auch in diesem Fall, der doch so sehr vom verfassungspolitischen Normalfall abweicht, festzuhalten, erfährt man nichts, vielleicht deshalb nicht, weil die Erörterung dieser Gründe Hannah Arendt zu einer Revision der Begrifflichkeit geführt hätte, die sie bei allem Pathos, das sie in den Moment der politischen Gründung, der *constitutio libertatis*, investiert, nötigt, an der territorialen Matrix des modernen Staatsvolkes als Arche und Telos des Gründungsvorgangs festzuhalten.

Das vierfache Ohne und die „Öffnung zur Unbeschränktheit“

____ Das von Arendt herausgestellte vierfache Ohne (ohne Regierung, ohne Sprache, ohne Land, ohne Klasse) der jüdischen Existenz begründet eine fundamentale Asynchronie ihrer Assoziationsweise, ja man könnte sogar sagen: einen effektiven Anachronismus, von dem sich allerdings zeigen läßt, daß er, wiewohl religiös motiviert, eine spezifische historisch-weltliche Häresie produziert, die dem demokratischen Zeitalter unter den Bedingungen einer Erosion nationalstaatlicher Grenzregime und territorial bestimmter staatsbürgerlicher Zugehörigkeitsregeln vielleicht näher steht als Projekte einer Neu-Verortung bzw. Neu-Gründung des Politischen im Zeichen einer prekären Volks-Souveränität oder (heute) einer hegemonial organisierten „Völkergemeinschaft“. Jacques Rancière hat begründete Zweifel an den soziologischen Gemeinplätzen vorgebracht, denen zufolge das

41 Ebd.

42 Arendt 1986a, S. 32

43 Vgl. ebd., S. 42: „Sie waren weder eine gesonderte Klasse, noch gehörten sie einer der Klassen ihrer Heimatländer an.“

moderne Zeitalter das Zeitalter der Massen und der Individuen sei, das zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig an kollektiver Identifizierung hin- und herschwanke. Die „besondere Existenzweise der Geschichtssubjekte im demokratischen Zeitalter“⁴⁴ ziele vielmehr auf die Erkundung von kollektiven Zusammenhängen, die *singulär* sind und dennoch *jeden* aufnehmen⁴⁵, sich also weder institutionell noch symbolisch als Territorium neben Territorien oder Kultur neben Kultur formieren und daher auch die Unsicherheit über ihre Identität in ihre Selbstdefinition hineinnehmen. Das „an politischen Erfahrungen ärmste Volk Europas“, wie Arendt die Juden nennt, antizipiert das von Rancière so genannte „Zeitalter der riskanten Subjektivierung“, die sich auf der Grundlage von Worten und nicht von Orten konstituiert und daher die mit dem Politischen, wie es Arendt und Schmitt verstehen, so unvereinbare „Öffnung zur Unbeschränktheit“⁴⁶ impliziert. Das Risiko der modernen politischen Subjektivierung wollte Hannah Arendt ebensowenig wie Carl Schmitt tragen, obwohl natürlich Welten zwischen den jeweiligen Sicherheiten liegen, die beide gegen dieses Risiko aufbieten.

44 Jacques Rancière, *Die Namen der Geschichte*. Frankfurt am Main 1994, S. 138

45 Rancières Beispiel sind die von E. P. Thompson beschriebenen Praktiken englischer Arbeiter, die sich zu „Korrespondierenden Gesellschaften“ zusammenschlossen, deren erste Regel lautete: „Daß die Zahl unserer Mitglieder unbeschränkt sei.“ (Ebd., S. 136)

46 Ebd., S. 137