

Otto Gusti Nd. Madung

Politik und Gewalt

Giorgio Agamben und
Jürgen Habermas im Vergleich



Herbert Utz Verlag · München

Münchner Philosophische Beiträge

herausgegeben von

Nikolaus Knoepffler
Wilhelm Vossenkuhl
Siegbert Peetz
Bernhard Lauth

Band 22

Umschlagabbildung: »designschutz« von kallejipp ©photocase.de



„Dieses Softcover wurde auf FSC-zertifiziertem Papier gedruckt. FSC (Forest Stewardship Council) ist eine nichtstaatliche, gemeinnützige Organisation, die sich für eine ökologische und sozialverantwortliche Nutzung der Wälder unserer Erde einsetzt.“

Zugl.: Diss., München, Hochsch. für Philosophie, 2007

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

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben – auch bei nur auszugsweiser Verwendung – vorbehalten.

Copyright © Herbert Utz Verlag GmbH · 2008

ISBN 978-3-8316-0822-5

Printed in Germany
Herbert Utz Verlag GmbH, München
089-277791-00 · www.utzverlag.de

Vorwort

Diese Forschungsarbeit steht unter dem Titel „Politik und Gewalt. Giorgio Agamben und Jürgen Habermas im Vergleich“. Es geht dabei um die Grundfrage, ob die Politik mit Gewalt gleichzusetzen ist, oder ob sie darauf abzielt, die Gewalt zu überwinden. Anhand der Werke von zwei gegenwärtigen Philosophen versuche ich, diese Frage aus der Sicht der politischen Philosophie zu analysieren und möglichst zu beantworten. Giorgio Agamben vertritt die These, dass das Wesen der abendländischen Politik von der Antike bis zur Gegenwart durch die Ausgrenzung des nackten Körpers bestimmt wird. Menschenrechte und Demokratie sind für ihn kein Zeichen des humanistischen Fortschritts. Frauen, Sklaven und Kinder in der Antike, homo sacer im römischen Recht, Vogelfreie im Mittelalter, Insassen der Konzentrationslager, vertriebene Flüchtlinge, Häftlinge in Guantanamo Bay und Komapatienten repräsentieren Agamben zufolge das nackte Leben, auf dem unsere Politik beruht. Gewalt gehört insofern zum Wesen der Politik. Habermas hingegen betrachtet die Moderne als ein „unvollendetes Projekt“. Auch wenn er die Augen vor dem Gewaltpotenzial der Moderne nicht verschließt, enthält die Moderne seiner Auffassung nach ein Emanzipationspotential. Politik ist seiner Auffassung nach Verwirklichung der Vernunft. Diese Untersuchung wurde im Wintersemester 2007/2008 an der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ München als Inauguraldisertation angenommen.

Anfang 2004 begann ich mit dieser Forschungsarbeit. Ein wichtiger Denkanstoß zu dem Thema war das Rottendorf-Symposium an der Hochschule für Philosophie München unter dem Thema „Globalisierung der Gewalt“. Das Symposium befasste sich mit verschiedenen Formen der Gewalt wie Menschenhandel, Kriegswirtschaft und fundamentalistischem Terrorismus. Unter der Bedingung der Globalisierung, die vor allem von der modernen Informations- und Kommunikationstechnologie gekennzeichnet ist, scheinen diese Formen der Gewalt, ein neues Gesicht zu bekommen. Denn die Globalisierung der Informationstechnologie trägt dazu bei, dass die Gewalt an einem bestimmten Ort weltweit wahrgenommen und erlebt wird. Was aber global wahrgenommen wird, sind vor allem Ereignisse, die nur auf selektive Weise durch moderne Medien verbreitet werden. Die Frage stellt sich, wie sind die verschiedenen Formen von Gewalt unter der Bedingung der Globalisierung politisch zu bewältigen?

Ein anderer Anlass, der mich zu der Auseinandersetzung mit dem Thema Gewalt geführt hat, ist die Beschäftigung mit dem Prozess der Demokratisierung in Indonesien. 1998 hat das Land Indonesien begonnen, den Weg der Demokratisierung einzuschlagen, nachdem das totalitäre und autoritäre Regime *Soeharto*, das 32 Jahre an der Macht war, gestürzt wurde. Nach dem Sturz des Regimes *Soeharto* haben die Gewaltexzesse in Indonesien zugenommen. Als *Soeharto* am 21. Mai 1998 offiziell zurücktrat, traten Gewaltexzesse gegen die chinesische Minderheit in Jakarta auf. Es folgten danach Wellen der Gewalt auf

Java, im Jahr 1999 in den *Molukken*, in *Aceh* und in *Osttimor* im Zusammenhang mit der Volksbefragung über die Annahme oder Ablehnung einer Autonomieregelung. Das große Schiff „Indonesien“ scheint nach 32 Jahren unter der Leitung *Soeharto* und seiner Komplizen unterzugehen. *Soeharto* hat es geschafft, das Land vor der Zersplitterung zu bewahren. Nun fehlt eine solche Figur, die die Einheit der Nation garantieren kann. Das Land droht zusammenzubrechen.

Man tendiert zu der Annahme, es sei Verdienst des Regimes *Soeharto*, mit seinem Konzept des starken Staates und der *stabilitas nasional* (nationale *Stabilität*) gewesen, Indonesien zusammenzuhalten und das Streben nach Demokratie und Freiheit sei dafür verantwortlich, dass das Land ins Chaos der Gewalt zu versinken droht. Ist diese Auffassung ausreichend belegbar?

Der von den Gewaltexzessen begleitete Demokratisierungsprozess in Indonesien und die neuen Formen der Gewalt unter der Bedingung der Globalisierung drängen uns zu der Frage nach möglichen Wegen zur Eindämmung der Gewalt. Die Untersuchung über das Verhältnis von Politik und Gewalt, mit der sich diese Arbeit befasst, versucht einen Weg zu zeigen, wie ein friedliches und gewaltloses Zusammenleben gestaltet werden kann.

Die vorliegende Arbeit verdankt ihre Entstehung wertvoller Hilfe. An erster Stelle bedanke ich mich ganz herzlich bei meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Norbert Brieskorn SJ, der mich bei dem ganzen Prozess der Untersuchung und Anfertigung der Arbeit mit viel Mühe, Geduld und in selbstloser Weise begleitet hat. Mein herzlicher Dank gilt auch Prof. DDr. Johannes Wallacher, der die Mühe des Zweitgutachtens auf sich genommen hat. Dr. Josef Salmen SVD und Herrn Dominik Rieder schulde ich meinen besonderen Dank für die Bereitschaft, das Manuskript sprachlich zu korrigieren. Meine Dankbarkeit gehört auch der „Gesellschaft des Göttlichen Wortes“, die das ganze Promotionsstudium finanziert und meinen Aufenthalt in Deutschland ermöglicht hat.

München, Juni 2008

Otto Gusti Ndegong Madung

Inhaltsverzeichnis

Kapitel 1. Politik und Gewalt: Ein Problemaufriss in einführender Perspektive	7
1.1 Politik	7
1.2 Gewalt	11
1.3 Das Verhältnis von Politik und Gewalt als Schlüssel für die Interpretation	16
1.4 Der Aufbau der Arbeit	20
2 Die abendländische Politik als Herrschaft über das „nackte Leben“ bei Giorgio Agamben	21
2.1 Zu Person und Werk	21
2.2 Zur Grundstruktur der politischen Theorie von Agamben	22
2.3 Logik der Ausnahme als formale Struktur der Politik bei Agamben	23
2.4 Zur materiellen Struktur: Politik als die Herrschaft über das „nackte Leben“	26
2.4.1 Der Souveränitätsbegriff bei Agamben	26
(A) Auseinandersetzung mit Klassikern der Souveränitätstheorien	27
• <i>Jean Bodin</i> (1530 – 1596)	27
• <i>Thomas Hobbes</i> (1588 – 1679):	30
• <i>Jean-Jacques Rousseau</i> (1712-1778):	34
(B) Das Souveränitätskonzept von Agamben im Vergleich zu den Souveränitätstheorien von Bodin, Hobbes und Rousseau	37
(C) Die Souveränität als Paradox bei Agamben	39
2.4.2 Der Ausnahmezustand als „Niemandland zwischen öffentlichem Recht und „Leben“ bei Giorgio Agamben	41
2.4.3 Politik als Biopolitik bei Giorgio Agamben	48
2.4.4 Das Lager als das biopolitische Paradigma der Moderne	58
2.5 Zusammenfassung und Kritik	65
3 Die Idee der deliberativen Politik und die Gewalt bei Jürgen Habermas	69
3.1 Person und Werk	69
3.2 Die politische Philosophie von Jürgen Habermas – aus der Gewaltperspektive gelesen	73
3.2.1 Die lebensgeschichtlichen Wurzeln der Auseinandersetzung mit Gewalt.	75
3.2.2 Pathologie der Moderne : Kolonialisierung der Lebenswelt	77

3.2.2.1 Kritik der Vernunft: instrumentelle versus kommunikative Vernunft	77
3.2.2.2 Vergesellschaftung der Vernunft: Gesellschaft als System und Lebenswelt bei Habermas	87
3.2.2.3 Gewalt in der Lebenswelt	92
3.3 Aufbau eines Verfahrens von Gleichheit und Freiheit in einer gewalttätigen Welt	96
3.3.1 Die Kolonialisierung der Lebenswelt, kommunikative Vernunft und das Recht	96
3.3.2 Recht im Spannungsfeld von Faktizität und Geltung	100
3.3.3 Die Gleichursprünglichkeit von „privater und öffentlicher Autonomie“	103
3.3.4 Macht	111
3.3.5 Deliberative Politik	116
3.4 Zusammenfassung und Kritik	123

4 Politik und Gewalt. Giorgio Agamben und Jürgen Habermas im Vergleich

4.1 „Das Lager als <i>nomos</i> der Moderne“ versus „Moderne als ein unvollendetes Projekt“	128
4.1.1 Das Lager als <i>nomos</i> der Moderne bei Agamben	128
4.1.2 Moderne als ein unvollendetes Projekt bei Habermas	130
4.2 Die „anamnetische Ethik“ bei Agamben im Verhältnis zur Diskursethik bei Habermas	137
4.2.1 Das ethische Verständnis von Agamben	137
4.2.1.1 Agambens Kritik an der Tradition der Ethik	137
4.2.1.2 Ethik ohne Anerkennung der Menschenwürde?	141
4.2.1.3 Der Einfluss Carl Schmitts auf das ethische Verständnis von Giorgio Agamben	145
4.2.1.4 Die anamnetische Ethik	148
4.2.2 Die anamnetische Ethik im Vergleich zur Habermasschen Diskursethik	151
4.3 Geschichtsphilosophie: Zwischen Teleologie und Dekonstruktion des Fortschrittsdenkens	154
4.3.1 Die teleologische Geschichtsphilosophie bei Jürgen Habermas	154
4.3.2 Destruktion des Fortschrittsdenkens bei Agamben	161
4.4 Anthropologie: Der Antihumanismus bei Giorgio Agamben und der Humanismus bei Jürgen Habermas	168
4.4.1 Der Antihumanismus bei Agamben	168
4.4.2 Der Humanismus bei Jürgen Habermas	175
4.4.3 Zum Vergleich der beiden anthropologischen Positionen	182

5 Fazit	184
Anhang	187
1. Sigleverzeichnis	187
II. Literaturen	187
1. Quellen	187
2. Sekundärliteratur	189

POLITIK UND GEWALT

Giorgio Agamben und Jürgen Habermas im Vergleich

1 Politik und Gewalt: Ein Problemaufriss in einführender Perspektive

Das uralte und immer noch unbewältigte Spannungsverhältnis von Politik und Gewalt hat heute brennende Aktualität. Es wird diskutiert. Lösungsvorschläge bieten sich an. Aber die das Leben zerstörende Gewalt gehört weiter zum Alltag. Im Zusammenhang mit der Gefahr des Terrorismus wird beispielsweise wieder diskutiert, ob das Folterverbot zugunsten der Sicherheit aufgehoben werden soll. Damit wird die schon erreichte Leistung des menschlichen Geistes im friedlichen Umgang miteinander wieder in Frage gestellt und rückgängig gemacht. Fragen stellen sich noch einmal: Ist ein Ende der Gewalt denkbar? Lässt sich Friede unter den Menschen machen? Oder hat Friedrich Dürrenmatt vielleicht recht, wenn er sagt: „Der Friede droht gefährlicher zu werden als der Krieg?“¹ Mit dem Frieden wird der Zustand gemeint, in dem die Spannung zwischen armen und reichen Völkern, zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten herrscht. „Es ist so der Friede, der heute Opfer fordert und kommendes Unheil ausbrütet.“²

Im folgenden sollen zwei sehr konträre Lösungsvorschläge dargestellt, verglichen und diskutiert werden: Agambens These von der Biopolitik als Ausschließung des bloßen Lebens und Habermas' deliberative Politik als Verwirklichung der kommunikativen Vernunft. Einführend versuche ich einen Problemaufriss und führe in die Begriffe Politik und Gewalt ein.

1.1 Politik

Der Begriff der Politik geht etymologisch gesehen auf einen griechischen Ursprung zurück. Das griechische Wort *politika* bedeutet bürgerliche Angelegenheiten. Politik bedeutet zielorientiertes Handeln. Es richtet sich „auf die Ordnung oder die Willensbildung in einem Gemeinwesen.“³ Die politische Ordnung dient dazu, das Allgemeinwohl zu verwirklichen und despotische Herrschaft zu vermeiden.⁴ Ein am Gemeinwohl orientiertes Politikgrundverständnis liegt dem aristotelischen Denken zugrunde.

In seiner Schrift *Politik* begreift Aristoteles (384 v. Chr. – 322 v. Chr.) den Menschen als ein *zoon politikon* (I,2, 1253a2-3).⁵ Der Mensch ist von Natur aus ein politisches Lebewesen. Mit dieser anthropologischen These will

¹ Friedrich Dürrenmatt, Werkausgabe. Bd. 36, Zürich 2003, S. 137

² Norbert Brieskorn, Grausamkeit – Gewalt – Macht, in: Johannes Müller/ Mathias Kiefer (Hrsg.), Globalisierung der Gewalt, Stuttgart 2005, S. 90

³ Peter Precht und Franz-Peter Burkhard (Hg.), Metzler Philosophie Lexikon, Stuttgart. Weimar 1999, S. 453

⁴ Vgl. Dieter Nohlen (Hg.), Lexikon der Politik: Band 1 (Politische Theorien), München 1996, S. 453

⁵ Aristoteles, Politik, neu hg. von Ursula Wolf, Rheinbeck bei Hamburg 1994, S. 47

Aristoteles drei Dinge klarstellen.⁶ Er weist zunächst jede Form der theologischen und mythischen Grundlegung der Politik zurück. Wenn die Stadt (*Polis*) der menschlichen Natur entspricht, dann braucht sie kein göttliches Handeln als ihre Entstehungsbedingung. Wenn der Mensch von Natur aus politisch ist, dann heißt es zweitens, dass sie keines Vertrags bedarf. Um eine Stadt zu stiften, ist keine Konvention nötig, denn sie entspricht der menschlichen Natur. Aristoteles denkt anders als die Staatsphilosophen der Neuzeit wie Thomas Hobbes zum Beispiel, der die Stiftung des Staats auf den Vertrag zurückführt. Der Mensch als politisches Wesen bedeutet drittens, dass eine menschliche Selbstverwirklichung nur innerhalb der Stadt bzw. dem Stadtstaat (*Polis*) zu ermöglichen ist. Dies lässt sich durch die Begriffe von Potenz und Akt oder von Möglichkeit und Verwirklichung erklären. „Wie jede Möglichkeit in einem Ziel zu ihrer Vollendung kommt, genauso kann der Mensch seine in ihm von Natur aus angelegten Möglichkeiten nur in der Stadt verwirklichen. Die Stadt ist die >actualitas< der spezifischen menschlichen Potenz.“⁷

Der Vorrang des Gemeinwesens vor dem Einzelnen könnte leicht dazu führen, dass Aristoteles eine totalitäre Politik gründen will. Solche Vermutung täuscht sich aber, denn die Polis zielt darauf ab, das höchste Gut und das glückliche Leben für alle freien Polisbürger zu verwirklichen. Ein totalitäres politisches System würde nur den Interessen einiger dienen. Die Polis ist hingegen für alle da, ist sie doch eine Gemeinschaft von Freien und Gleichgestellten.⁸ Dieses Polisverständnis weist also eine despotische Herrschaft zurück.

Das aristotelische Politikverständnis zieht sich durch die Geschichte des abendländischen politischen Denkens. Hannah Arendt, um nur ein Beispiel zu erwähnen, beruft sich in ihrer Kritik an dem politischen Konzept der Neuzeit auf den politischen Begriff der Antike. In dem Buch *Vita activa* oder *Vom tätigen Leben* unterscheidet sie die Grundtätigkeiten des Menschen in Arbeiten, Herstellen und Handeln. Die Politik wird der Grundtätigkeit „Handeln“ zugeordnet. Was versteht Arendt unter Handeln? „Das Handeln ist die einzige Tätigkeit der *Vita activa*, die sich ohne die Vermittlung von Materie, Material und Dingen direkt zwischen Menschen abspielt.“⁹ Das Handeln ist ein unmittelbarer Dialog unter den Menschen. Politik als Handeln erweist sich als eine Kommunikation unter den Freien und Gleichen. Eine Kommunikation ist aber nur möglich, wenn es unterschiedliche Menschen gibt. Darum sieht Hannah Arendt im „Faktum der Pluralität der Menschen“ die Grundbedingung der Politik. Die Politik ist „das Zusammen- und Miteinandersein der

⁶ Henning Ottmann, Geschichte des politischen Denkens Band I/2 (Die Griechen), Stuttgart . Weimer 2001, S.176

⁷ Henning Ottmann, ebd., S. 176

⁸ Vgl. Christof Rapp: „Methoden der politischen Philosophie bei Aristoteles“, in: Rolf Geiger, Jean-Christophe Merle, Nico Scarano (Hg.), Modelle politischer Philosophie, Paderborn 2003, S. 21

⁹ Hannah Arendt, *Vita activa* oder *Vom tätige Leben*, München 2003, S.17

Verschiedenen“.¹⁰ Das politische Miteinandersein der Verschiedenen geschieht in der Freiheit. In der Freiheit besteht der Sinn der Politik. Es ist die Freiheit von jener Notwendigkeit, die bei Aristoteles zum Haushalt (*oikos*) gehört. Der Haushalt ist privat, der Sphäre der Lebensnotwendigkeit verhaftet und beruht auf Ungleichheitsbeziehungen. Die Politik hingegen gehört zum öffentlichen Raum, in dem öffentlicher und freier Meinungs austausch zustande kommt. Sie ist Ausdruck von Gleichheitsbeziehungen zwischen Freien. Die Gleichen und Freien sind von der drückenden Sorge um Lebensnotwendigkeiten befreit.

Ausgehend von dem sittlichkeitsorientierten politischen Aristotelismus kritisiert Hannah Arendt das technische politische Paradigma der Neuzeit. Wie vorher ausgeführt ist der Mensch bei Aristoteles von Natur aus auf die politische und soziale Lebensweise ausgerichtet. Die politische Theorie der Neuzeit leugnet die soziale und politische Natur des Menschen und schafft ein neues Fundament für das politische Denken. Diese Wende nimmt ihren Anfang mit dem politischen Ansatz von Thomas Hobbes (1588-1679). Hobbes lässt sich als der Gründer der politischen Philosophie der Neuzeit bezeichnen. Im Gegensatz zu Aristoteles entwickelt er eine individualistische Philosophie. Von Natur aus ist der Mensch kein politisch-soziales, sondern ein auf sich gerichtetes Individuum. Dementsprechend stützt sich die Politik auf die Fundamente der ökonomischen Rationalität. Hobbes entwirft eine Anthropologie des ökonomischen Konflikts im Gegensatz zur aristotelischen Anthropologie der politischen Kooperation.¹¹ Sich berufend auf den aristotelischen normativen Ansatz bezeichnet Hannah Arendt die Politik der Neuzeit als unpolitisch, denn sie ist vom Herstellungsdenken geprägt. Hannah Arendt plädiert für die Wiederbelebung des politischen Handelns der Antike. Die Frage stellt sich nun, ob die Arendtsche politische Theorie der politischen Realität gerecht wird. Inwiefern nimmt sie die institutionelle und strukturelle Dimension der Politik noch genügend zur Kenntnis? Arendt betrachtet die antike *Polis* als das Ideal des Politischen. Das politische Handeln unter den Freien und Gleichen in der Antike geschieht nur unter der Bedingung, dass die Frauen, Kinder und Sklaven aus dem Bereich der Politik ausgeschlossen werden. Die strukturelle Gewalt der *Oikos* verschleiert Arendt in ihrer Theorie.

Das Politikverständnis der Gegenwart beinhaltet die normativen und technischen Elemente. Die beiden politischen Dimensionen funktionieren nach unterschiedlichen Logiken. Der normative Ansatz verfolgt die soziale Logik und der technische Ansatz die technische Logik des Herstellungsdenkens. Es lässt sich also feststellen, dass der normative Ansatz des Aristotelismus und die Machtpolitik des Hobbesianismus in der gegenwärtigen Politik präsent geblieben sind. Die politischen Normen, Ordnungen und Institutionen machen

¹⁰ Ebd., Was ist Politik?, München 2003, S. 9

¹¹ Wolfgang Kersting, „Einleitung: Die Begründung der politischen Philosophie der Neuzeit im *Leviathan*“, in: Wolfgang Kersting (Hrsg.), Thomas Hobes *Leviathan* oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates (Klassiker Auslegen), Berlin 1996, S. 15

die formale Dimension der Politik aus, während die materiale Dimension sich in Form von Macht, Interessen und Konflikten zeigt.

John Rawls, einer der wichtigsten politischen Denker des 20. Jahrhunderts, entwickelt seine politische Theorie ausgehend vom *Faktum des Pluralismus*. Es geht zum einen um den Pluralismus der religiösen, moralischen und philosophischen Weltanschauungen und zum anderen um die Vielfalt der individuellen Glücksstrategien und moralischen Verständnisse des Guten bzw. des gelingenden Lebens.¹² Angesichts der Tatsache des doppelten Pluralismus lässt sich die Frage stellen, ob eine stabile, friedliche und gerechte Gesellschaft von gleichen und freien Bürgern konstruiert werden kann. Die Frage vermag Rawls zufolge nicht nur durch eine staatliche Gewalt im hobbesschen Sinne gelöst zu werden. Denn mit Gewalt allein lässt sich keine politische Gemeinschaft begründen. Das Faktum des Pluralismus muss weiter bestehen, denn es ist die logische Konsequenz des Vernunftgebrauchs in einer freien und demokratischen Gesellschaft. Darum spricht Rawls von dem Faktum des vernünftigen Pluralismus. Der Pluralismus der religiösen, moralischen und philosophischen Weltanschauungen ist als ein strukturelles Kennzeichen der öffentlichen und demokratischen Kultur zu sehen. Wie ist jedoch ein politisches Zusammenleben ohne ideologische Bürgerkriege möglich, wenn die Tatsache des Pluralismus weiterhin existieren soll?

Um eine politische Gemeinschaft unter der Bedingung des Pluralismus zu ermöglichen, schlägt Rawls „die Idee einer politischen Gerechtigkeitskonzeption“¹³ vor. Eine politische Gerechtigkeitskonzeption begreift er nicht als eine wahre und metaphysische Gerechtigkeitskonzeption. Es handelt sich um „eine geeignete, brauchbare, dem politischen Zweck der stabilitätsfördernden Konsenssicherung dienende Gerechtigkeitskonzeption.“¹⁴ Die politische Gerechtigkeit wird nicht an ihrer argumentativen Rechtfertigung, sondern an ihrer Funktion und ihrer politischen Leistungsfähigkeit gemessen. Aufgabe der Politik ist es, angesichts des Pluralismus einen allgemeinen Konsens über die Verfassung des Gemeinwesens hervorzubringen. Die Politik muss im Kulturkampf der Weltanschauungen Frieden schaffen. Rawls versucht hier den normativen Ansatz mit dem pragmatischen und technischen in seiner politischen Theorie in Einklang zu bringen. „Rawls neues Verständnis der politischen Philosophie knüpft zum einen an das Hobbessche Thema der Sicherung der sozialen Einheit bei gleichzeitiger Anerkennung des Prinzips der individuellen Autonomie an und greift zum anderen das republikanische Programm unter den erschwerten Bedingungen der kulturellen Moderne wieder auf, das Programm der Sicherung einer generationenübergreifenden Kontinuität der politischen Gemeinschaft vor Ermattungs- und Verschleißerscheinungen, vor innerem Zerfall und ideologischer Fragmentierung durch Herbeiführung einer affirmativen Einstellung der Bürger zu ihren modernen politischen

¹² John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main 2003, S. 67

¹³ John Rawls, ebd., S. 76

¹⁴ Wolfgang Kersting, *John Rawls zur Einführung*, Hamburg 2001, S. 188-189

Lebens- und Denkbedingungen. Indem diese beiden Programmbereiche sich ergänzen und unterstützen, kann an die Stelle der repressiven Einheitssicherung durch den staatlichen Leviathan eine von einer öffentlichen Vernunft belebte Gerechtigkeitsgemeinschaft treten.“¹⁵

1.2 Gewalt

Etymologisch betrachtet bezeichnet das Wort Gewalt zwei Sachverhalte, die im lateinischen mit den Begriffen *potentialpotestas* und *visviolentia* oder im englischen mit *power* und *violence* ausgedrückt werden. Gewalt bedeutet in der deutschen Sprache einmal Macht, Vermögen, öffentliche und rechtstaatliche Gewalt, und ein anderes Mal Kraft, Stärke und Zwang. Der Gewaltbegriff hat also einerseits eine deskriptive und wertneutrale Bedeutung und bezeichnet ein soziales Verhältnis, andererseits wird er präskriptiv und abwertend gebraucht, um etwas zu beurteilen.¹⁶

Heutzutage wird der Begriff mehr und mehr in letzter Weise benutzt.¹⁷ Gewalt wird als Machtmissbrauch verstanden. Diese Arbeit befasst sich vor allem mit dem Begriff der Gewalt als *vis*, ohne allerdings den Begriff *potentia* völlig unberücksichtigt zulassen.

Was ist Gewalt? Gewalt ist ein sehr komplexer Begriff. Er lässt sich nur umfassend definieren, wenn zunächst die unterschiedlichen Aspekte dieser Komplexität ins Auge gefasst werden. Allgemein wird die Gewalt in physische, strukturelle und kulturelle bzw. symbolische Gewalt unterteilt.¹⁸ Trotz der unterschiedlichen Aspekte steht die physische Gewalt im Zentrum des Gewaltbegriffs. Gewalt wird zunächst als physische Aktion wahrgenommen, die sich mit unterschiedlichen Mitteln auf physische Verletzung eines Gegenübers richtet. Die Auswirkungen der physischen Gewalt bleiben jedoch nicht nur auf der physischen Ebene, sie bringt auch psychische Folgen hervor, wie es in der kulturellen und strukturellen Gewalt der Fall sein wird.

Die physische Gewalt beschreibt Heinrich Popitz als „eine Machtaktion, die zur absichtlichen körperlichen Verletzung anderer führt, gleichgültig, ob sie für den Agierenden ihren Sinn im Vollzug selbst hat (als bloße Aktionsmacht) oder, in Drohungen umgesetzt, zu einer dauerhaften Unterwerfung (als bindende Aktionsmacht) führen soll.“¹⁹ Gewalt ist immer mit der Absicht des Täters verbunden, durch einen physischen Zwang den Widerstand des Opfers zu brechen. Die Ziele der Ausübung der Gewalt liegen entweder im Vollzug der Gewalt selber oder in der Drohung, um eine dauerhafte Unterwerfung zu produzieren.

Robert Spaemann beschreibt die Gewalt als die direkte oder indirekte Einwirkung von Menschen auf Menschen mit dem Ziel, andere gegen deren

¹⁵ Wolfgang Kersting, ebd., S. 187

¹⁶ Peter Imbusch, *Moderne und Gewalt*, Wiesbaden 2005, S. 26

¹⁷ Görres-Gesellschaft (Hrg.), *Staatslexikon*. 2.Band, Freiburg-Basel-Wien 1986, S. 1018

¹⁸ Peter Imbusch, ebd., S. 21

¹⁹ Heinrich Popitz, *Phänomene der Macht*, Tübingen 1992, S. 48.

2 Die abendländische Politik als Herrschaft über das „nackte Leben“ bei Giorgio Agamben

„Die gegenwärtige Politik erscheint mir als katastrophal,
und deswegen sehe ich die Notwendigkeit,
eine neue Schlüsselpolitik zu denken.

Es geht mir nicht im Geringsten um apokalyptische Prophezeiungen,
sondern um die Art und Weise, wie wir in der gegenwärtigen Zeit auf die Katastrophe,
in der wir leben, reagieren können. Und die einzige Möglichkeit, die wir haben,
die Gegenwart wirklich zu erfassen, ist, sie als das Ende zu denken.“

Giorgio Agamben, Literaturen 01 2001, S.19

2.1 Zu Person und Werk

1942 kam Giorgio Agamben in Rom, Italien, zur Welt. Seine Jugendzeit verbrachte er in der Heimatstadt Rom, wo er einige Schriftsteller wie Elsa Morante, Alberto Moravia und Pier Paolo Pasolini kennen lernte. Er durfte eine Nebenrolle in einem Pasolini-Film, den Apostel Philippus in ‚Das erste Evangelium nach Matthäus‘ spielen.

Bevor er sich für Philosophie interessierte, studierte Agamben Rechtswissenschaft. Nebenbei beschäftigte er sich mit Literatur und Philologie. Das Studium der Rechtswissenschaft übte großen Einfluss auf sein späteres philosophisches Denken, wie er schreibt: „Ohne die Kenntnis der Rechtskultur hätte ich wahrscheinlich niemals *Homo Sacer* schreiben können.“⁴⁶ Das Jurastudium schloss er Ende der 60-er Jahre ab.

Das Interesse an Philosophie entstand Ende der 60-er Jahre, als Agamben Seminare von Martin Heidegger in Provence im Sommer 1966 und 1968 hörte. Allerdings nicht der Seminarstoff, den er dort lernte, führte ihn zur Philosophie, sondern die persönliche Begegnung mit Heidegger. „Das Seminar war für mich eine wichtige Erfahrung, nicht aufgrund dessen, was ich dort lernte, sondern vor allem in der Begegnung mit Heidegger persönlich.“⁴⁷

Zur Zeit lehrt Agamben Philosophie in Verona und in den USA. Er ist der Herausgeber der italienischen Ausgabe der Schriften Walter Benjamins und entdeckte eine Reihe von dessen verloren geglaubten Manuskripten. Bisher erschienen u.a. "Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte" (1978) und "Idee der Prosa" (1987). Seit Ende der 80er Jahre setzte sich Giorgio Agamben vor allem mit politischer Philosophie auseinander. In diesem Zusammenhang publizierte er 1995 den ersten Band seines *Homo Sacer*-Projekts unter dem Titel "Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben". Es folgten seither "Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge" sowie "Ausnahmestand". Im Bereich der Anthropologie erschienen 2003 die Werke „Das Offene. Der Mensch und das Tier“ und „Zeit, die noch bleibt“. Das letzte genannte Werk ist eine Auslegung

⁴⁶ Giorgio Agamben, *Das unheilige Leben*, in: *Literaturen 01 2001*, S. 17

⁴⁷ Giorgio Agamben, *Das unheilige Leben*, ebd., S. 17

über den Römerbrief. Im Bereich der politischen Philosophie üben die Denker wie Walter Benjamin, Carl Schmitt, Hannah Arndt und Michel Foucault großen Einfluss auf Agambens Denken.

2.2 Zu Grundstruktur der politischen Theorie von Agamben

Es geht in der politischen Theorie von Agamben, wie in der *Homo sacer*-Reihe dargestellt, um die Grundproblematik, wie sich das Recht auf das Leben bezieht, wie sich „nacktes oder bloßes Leben“ zu politischer Existenz, *zoe* zu *bios* verhält. Der Begriff des „bloßen Lebens“ bildet einen grundlegenden Horizont für die Gesamtkonstruktion von Agamben. Dabei zeichnet er das griechische Konzept des Lebens nach. Die Griechen kennen zwei unterschiedliche Begriffe nämlich *zoe* und *bios* für das Wort „Leben“. ⁴⁸ *Zoe* bedeutet die einfache Tatsache des Lebens, das allen Lebewesen (Tieren, Menschen, Göttern) gemeinsam ist. *Bios* bezeichnet hingegen eine Art und Weise des Lebens, kulturelles, politisches und soziales Leben. Aristoteles spricht zum Beispiel in der *Nikomachischen Ethik* von *bios theoretikos* und *bios politikos*, da es sich hier nicht um eine einfache Tatsache des Lebens, sondern um ein qualifiziertes Leben handelt.

In der Antike wird der Mensch als *zoe* (natürliches Leben) aus der Polis ausgeschlossen. Darum gehört die Sorge um die Fortpflanzung und die Erhaltung des Lebens nicht zur Aufgabe der Politik, sondern liegt im Bereich des *oikonomos* (Haushalt) und *despotes* (Familienoberhaupt). Die Polis kümmert sich um den Menschen, solange er ein Subjekt des Rechts, ein Polisbürger, ein *bios* ist.

Die grundlegende Unterscheidung zwischen *bios* und *zoe*, Subjekt des Rechts und bloßem Leben, politischer Existenz und nacktem Leben findet Agamben in der Formulierung Foucaults wieder: „Jahrtausende hindurch ist der Mensch das geblieben, was er für Aristoteles war: ein lebendes Tier, das auch einer politischen Existenz fähig ist. Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht.“⁴⁹ Damit will Foucault das moderne Phänomen der *Biopolitik* zum Ausdruck bringen, in der das biologische Leben des Menschen zu einer politischen Strategie gemacht wird. Im Unterschied zu Michel Foucault sieht Agamben die Biopolitik nicht als eine spezifische Erscheinung der Moderne. Politik ist Agamben zufolge immer schon Biopolitik, denn das Wesen der Politik liegt seit der Antike bis zur Gegenwart im Ausschluss des „nackten oder bloßen Lebens“.

Wenn die Politik sich durch die Ausschließung des „bloßen Lebens“ konstituiert, dann muss man fragen, was ist das „bloße Leben“? Der Begriff des „bloßen Lebens“ lässt sich Agambens Ansicht nach im Bezug auf das römische Rechtsinstitut *sacratio* erklären. Es handelt sich dabei darum, den Menschen einer Gottheit auszuliefern. Diese Überlassung hat mit religiöser Opferung

⁴⁸ Vgl. Giorgio Agamben, HS, ebd., S. 25

⁴⁹ Michael Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt am Main 1983, S.

nichts zu tun, es geht hier vielmehr um eine straffreie Tötbarkeit. Der *Homo sacer* ist mit dem mittelalterlichen Vogelfreien vergleichbar. Der lateinische Begriff „*sacer*“ (heilig) ist zweideutig. Es heißt zum einen das Unantastbare und zum anderen das Ausgestoßene, etwas, das außerhalb des Rechts steht. Diesbezüglich bezeichnet Agamben das „bloße Leben“ auch als „geheiligtetes Leben“. Es ist hier wichtig zu betonen, dass das „bloße Leben“ nicht mit dem Leben im Naturzustand gleichzusetzen ist. „Gemeint ist nicht die animalische Existenz des Menschen in einem Naturzustand, der als jeder rechtlichen und gesellschaftlichen Ordnung vorausliegend gedacht wird, sondern gemeint ist die „Nacktheit“ eines Lebens, von dem die Rechtsordnung sich zurückgezogen hat, das sie nicht mehr schützt und das daher der straffreien Tötung preisgegeben ist.“⁵⁰ Das bloße Leben ist also keine Naturtatsache, sondern ein Konstrukt der politischen Macht.

2.3 Logik der Ausnahme als formale Struktur der Politik bei Agamben

Als methodologisches Instrument, um den Bezug des Rechts auf das „bloße Leben“ zu erklären, gebraucht Agamben *die Logik der Ausnahme*, deren Struktur ich erörtern will. Mit Hilfe der Logik der Ausnahme erklärt Agamben seine politischen Grundbegriffe wie Souveränität, Ausnahmezustand, Biopolitik und Lager, die als Paradox bezeichnet werden.

„Paradox“ ist ein wichtiger Begriff bei Agamben, um zu einem Zugang zu seiner politischen Theorie zu gelangen. Der griechische Begriff „Paradoxon“ (*para*= gegen, *doxa* = Meinung) besagt „unsinnige, widersprüchliche und alogische Meinung“. Es geht um eine Aussage, die Widerspruch bzw. Kontradiktion hervorbringt. Agamben bezeichnet den Begriff der „Souveränität“ zum Beispiel als Paradox.

Worin besteht das Paradox der Souveränität? Agamben erklärt es, indem er sich, wie vorhin erwähnt, auf Carl Schmitt stützt, der das Paradox der Souveränität wie folgt zum Ausdruck bringt: „Er (der Souverän) steht außerhalb der normal geltenden Rechtsordnung und gehört doch zu ihr, denn er ist zuständig für die Entscheidung, ob die Verfassung *in toto* suspendiert werden kann.“⁵¹ Dass der Souverän die Macht besitzt, die Verfassung aufzuheben, setzt einerseits voraus, dass er oberhalb bzw. außerhalb der Rechtsordnung steht. Andererseits ist diese souveräne Macht rechtlich legitimiert.

Zunächst ist der Frage nachzugehen, wie die Paradoxie formal-logisch möglich ist, ehe wir uns mit der inhaltlichen Fragestellung auseinandersetzen. Es geht hier um die logisch-systematische Bedingung der Paradoxie. In der traditionellen Logik ist jede Art von Paradoxie auszuschließen, denn sie widerspricht dem Identitätsprinzip. Entweder ist etwas, oder etwas ist nicht. Sein

⁵⁰ Susanne Lüdemann, Biopolitik und die Logik der Ausnahme, in: Uwe Hebekus, u.a. (Hrsg.), Das Politische. Figurenlehren des sozialen Körpers nach Romantik, München 2003, S. 233

⁵¹ Carl Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin 2004 (8.Auflage), S. 14

und Nichtsein können nicht gleichzeitig bejaht werden. Zum Vergleich ist ein kurzer Hinweis auf den Umgang mit der Paradoxie in der Systemtheorie von Niklas Luhmann sinnvoll.⁵² Luhmanns Ansicht nach konstruiert sich jedes System dadurch, dass es eine Unterscheidung zu seiner Umwelt zieht. Diese Unterscheidung ist ein Produkt des Systems. Denn anders geht es nicht. Luhmann spricht von einer „operativen Geschlossenheit“.⁵³ Was Umwelt genannt wird, kann nur von der Innenseite des Systems beobachtet werden. Es ist eine Paradoxie, denn was als Außen gilt, ist ein Produkt des Innen. Das Außen als solches ist ihm nie zugänglich. Es fehlt sozusagen ein „Gottes Standpunkt“, von dem aus das Ganze objektiv überblickt werden könnte.

Diese Paradoxie hat auch die Logik der Ausnahme Agambens aufzulösen. Der Zusammenhang zwischen der Systemtheorie und Agambens *Ausnahmebeziehung* wird von Susanne Lüdemann so formuliert: „Lässt sich der „Anfang“ der Gesellschaft (wie auch ihrer Theorie) immer nur um den Preis der Rückprojektion eines oder mehrerer Elemente der schon bestehenden rechtlich-staatlichen Ordnung in ihren Ursprung konstruieren, so erweist sich Agambens Logik der Ausnahme nur mehr als besonderer Fall dieser allgemeinen Struktur: Da der Gesellschaft (wie jedem anderen „System“) ihr eigenes Außen nur nachträglich und nur noch von innen her zugänglich – und damit als solches unzugänglich – ist, bleibt sie darauf angewiesen, ihr Außen und Vorher mit den Mittel des Systems zu fingieren.“⁵⁴ Trotz der Gemeinsamkeit zwischen Luhmann und Agamben ergibt sich auch eine grundlegende Differenz zwischen den beiden. Agamben spricht von einer „Grenzfigur“ zwischen Innen und Außen, die unter anderem durch den Souverän verkörpert wird, die in der Systemtheorie aber keinen Ort hat.

Durch die „Logik der Ausnahme“ versucht Agamben, mit dem Problem der Paradoxie produktiv umzugehen. Die Ausnahme bezeichnet er als eine *Beziehungsform*. Es ist von einer *Ausnahmebeziehung*⁵⁵ die Rede. Die Ausnahmebeziehung ist die äußerste Form der Beziehung, in der das Ausgeschlossene durch sein *Ausgeschlossensein eingeschlossen* wird. Die Ausnahme ist mehr als nur „ausgeschlossen“. Agamben versteht sie im lateinischen Wortsinn *excipere* – *excipere*, *herausgenommen*. Die Ausnahme zeigt sich als eine „*einschließende Ausschließung*“ im Unterschied zu einem Beispiel, das als eine *ausschließende Einschließung* dargestellt wird. „Ausnahme und Beispiel sind die beiden Modi, mittels deren eine Menge die eigene Kohärenz herzustellen und zu erhalten sucht. Doch während die Ausnahme (...) eine einschließende Ausschließung ist, funktioniert das Beispiel

⁵² Als Überblick und Einführung ist das Werk von Niklas Luhmann „Einführung in die Systemtheorie“ sehr hilfreich.

⁵³ Vgl. Niklas Luhmann, Einführung in die Systemtheorie, Heidelberg 2002, S. 91f.

⁵⁴ Susanne Lüdemann, Biopolitik, ebd., S. 231-247, hier: S. 236-237. Susanne Lüdemann erwähnt Niklas Luhmann hier nicht. Es lässt sich aber sehr stark vermuten, dass die Ausführungen Lüdemanns über die Paradoxie von Luhmann angeregt sind.

⁵⁵ Giorgio Agamben, HS, ebd., S. 28

als ausschließende Einschließung.“⁵⁶ Weiterhin schreibt Agamben: „Während das Beispiel von der Menge insofern ausgeschlossen wird, als es dazugehört, ist die Ausnahme gerade deswegen in den Normalfall eingeschlossen, weil sie nicht dazugehört. Und so wie die Zugehörigkeit zu einer Klasse nur durch ein Beispiel erwiesen werden kann, das heißt außerhalb der Klasse, so kann die Nichtzugehörigkeit nur in ihrem Inneren erwiesen werden, das heißt mit einer Ausnahme. In jedem Fall (...) sind Ausnahmen und Beispiel korrelierte Begriffe, die letztlich ununterscheidbar werden und jedes Mal ins Spiel kommen, wenn es darum geht, den Sinn selbst der Zugehörigkeit der einzelnen, den Sinn ihrer Gemeinschaftsbildung zu definieren.“⁵⁷

In der Ausnahmebeziehung bewahrt das Ausgeschlossene weiterhin Beziehung zu der im Inneren geltenden Regel, welche ihre zeitweilige Außerkräftsetzung (Suspension) bewirkt. In der Ausnahme gilt die Regel insofern, als sie suspendiert ist. Das Ausgeschlossene bleibt mit der Norm weiterhin verbunden in Form der Aufhebung. Der Ausnahmestand ist nicht mit einem Chaos oder Naturzustand zu vergleichen, der einer sozialen Ordnung wie bei Hobbes vorausgeht.⁵⁸ Durch die Aufhebung der Regel bleibt der Ausnahmestand als eine rechtliche Situation erhalten. „Es ist nicht die Ausnahme, die sich der Regel entzieht, es ist die Regel, die, indem sie sich aufhebt, der Ausnahme stattgibt; und die Regel setzt sich als Regel, indem sie mit der Ausnahme in Beziehung bleibt. Die besondere Kraft des Gesetzes rührt von dieser Fähigkeit her, mit einem Außen in Beziehung zu bleiben.“⁵⁹ Diese Art der Beziehung nennt Giorgio Agamben wie vorher erwähnt „eine Ausnahmebeziehung“.

Die Ausnahme bildet die Struktur bzw. Logik der Souveränität. Dies zeigt sich dadurch, dass die Souveränität das Gesetz mit dem Leben verbindet, wie Agamben formuliert: „Wenn die Ausnahme die Struktur der Souveränität ist, dann ist die Souveränität weder ein ausschließlich juridischer Begriff, weder eine dem Gesetz äußerliche Potenz (Schmitt) noch die höchste Norm der Rechtsordnung (Hans Kelsen): Sie ist die originäre Struktur, in der sich das Gesetz auf das Leben bezieht und es durch die eigene Aufhebung in sich einschließt.“⁶⁰

Die rechtliche Ausnahmebeziehung, in der das Gesetz gerade durch seine Aufhebung gilt, nennt Agamben die „Beziehung des Banns“. Der Bann bedeutet zunächst die Potenz des Gesetzes, „sich im eigenen Entzug zu unterhalten, sich in der Abwendung anzuwenden (...)“.⁶¹ Das alt- germanische Wort „Bann“ heißt im Italienischen „in bando“ oder „a bandono“: *der Gnade ausgeliefert*. Das französische Wort „abandon“ bedeutet *Verlassenheit*. „Die Ausnahmebeziehung

⁵⁶ Giorgio Agamben, HS, ebd., S. 31

⁵⁷ Giorgio Agamben, HS, ebd., S. 32

⁵⁸ Vgl. Günther Ortman, *Regel und Ausnahme. Paradoxien sozialer Ordnung*, Frankfurt am Main 2003, S. 94

⁵⁹ Giorgio Agamben, HS, ebd., S. 28

⁶⁰ Giorgio Agamben, HS, ebd. S. 39

⁶¹ Giorgio Agamben, HS, ebd., S. 39

Dieses Zitat verdeutlicht, dass die Biopolitik und Souveränitätsmacht zwar als zwei unterschiedliche Machtformen verstanden, jedoch in Verbindung gebracht werden, um den Gesellschaftskörper und dann den Staatsrassismus und Totalitarismus hervorzubringen. Diese Entwicklungen sind nur unter geschichtlichen und gesellschaftlichen Voraussetzungen zu verstehen. Agambens Erklärung des Ausnahmezustands als Regel und These über „das Lager als Paradigma der Moderne“ zeugen davon, dass Agamben die Geschichte nicht zur Kenntnis nimmt. Dies führt zu der Konsequenz, wie Deuber-Mankowsky es formuliert: „Und eben in dieser Abstraktion, welche die Abstraktion von den ‚sittlichen Verhältnissen‘ nach sich zieht, übt er die Gewalt aus, die er zu kritisieren vorgibt.“²¹⁵ Die Stellungnahme von Deuber-Mankowsky ist allerdings kritisch zu hinterfragen, dass die Beschreibung über die Gewalt, die Agamben vornimmt, nicht von derselben physischen Wirkung ist. Es besteht dadurch die Gefahr der Übertreibung bei Deuber-Mankowsky, die sie bei Agamben sieht.

3 Die Idee der deliberativen Politik und Gewalt bei Jürgen Habermas

3.1 Person und Werk

Am 18. Juni 1929 erblickte Jürgen Habermas in Düsseldorf, Deutschland, das Licht der Welt. Aufgewachsen ist er mit zwei Geschwistern, Hans-Joachim und Anja, in der Kleinstadt Gummersbach. In dieser Stadt war sein Vater Ernst Habermas als Leiter der Industrie- und Handelskammer tätig, während seine Mutter, Grete Köttgen, den Haushalt führte. Die Zeit des Nationalsozialismus, in der auch in Gummersbach Judenverfolgung, politischer Terror, „habitualisierte Mitgliedschaft in der Hitlerjugend“ zu beobachten waren, kennzeichnete seine Kindheit und Jugend.

„Zu jung, um die politischen Umstände anders denn als Normalität erleben zu können, bedeutete jedoch der Sieg der Alliierten im Jahre 1945 auch für den Sechzehnjährigen bereits eine Art von moralischer Emanzipation.“²¹⁶

Die Erfahrung des Nationalsozialismus prägt und begleitet das Leben und das wissenschaftliche Arbeiten von Habermas. Während seiner Kindheit ist als ein weiteres Ereignis hervorzuheben, welches seine spätere philosophische Reflexion grundlegend prägt, die Gaumenoperationen, die er gleich nach der Geburt und dann mit fünf Jahren erleben musste.²¹⁷ Diese Erfahrung brachte ihn zu einem starken Bewusstsein über die soziale Natur des Menschen. Der Mensch ist immer von anderen Menschen abhängig. Die intersubjektive Struktur des menschlichen Geistes, die das philosophische Schaffen Habermas charakterisiert, entspringt dieser Erfahrung der Kindheit. „Öffentlichkeit als

²¹⁵ Astrid Deuber-Mankowsky, *Homo sacer*, ebd., S. 114

²¹⁶ Axel Honneth, Jürgen Habermas, in: Dirk Kaesler (Hrsg.), *Klassiker der Soziologie 2*, München 2003, S. 230

²¹⁷ Jürgen Habermas, *Öffentlicher Raum*, ebd., S.16

Raum des vernünftigen kommunikativen Umgangs miteinander“ ist das Thema, mit dem sich Habermas ein Leben lang befasst.

Habermas studierte zwischen 1949 und 1954 Philosophie, Geschichte, Psychologie, deutsche Literatur und Ökonomie in Göttingen, Zürich und Bonn. 1954 promovierte er zum Dr. phil. in Bonn bei Erich Rothacker und Oskar Becker mit der Dissertation *Das Absolute in der Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*.²¹⁸ Außer der beiden genannten Professoren erlebte Habermas während dieser Zeit andere Persönlichkeiten wie Nicolai Hartman, Wilhelm Keller, Theodor Litt, Johannes Thyssen und Hermann Wein als Professoren.

Auch wenn in der Kyotopreisrede Habermas die Erfahrung von 1945 als den Grund hervorhebt, der ihn zum Studium der Philosophie und Gesellschaftstheorie veranlasste, war ihm die Verbindung von Philosophie und Gesellschaftstheorie fremd. Es hängt mit der damaligen Lage der deutschen Hochschulen zusammen, die er als „provinziell“ bezeichnet. Während der Studienzeit befasste sich Habermas deshalb nur mit philosophischer Anthropologie, mit der Phänomenologie, mit Heidegger und mit der Lebensphilosophie. „Von Marx war ebenso wenig die Rede wie von analytischer Philosophie, von Freud, von Soziologie und Gesellschaftstheorie.“²¹⁹ Das Kennenlernen mit Marx', Carnaps, Wittgensteins und Poppers Schriften geschah durch selbständige Lektüre in der kleinen Bibliothek der Bonner philosophischen Fakultät. „Da war man zuhaus, da lebte man drin“, schreibt Habermas.²²⁰

Eine Wende in seinem philosophischen Denken erlebte Habermas im Jahre 1953, als er Heideggers im selben Jahr erschienenen Buch *Einführung in die Metaphysik* las, das 1935 als Vorlesung gehalten wurde. „Das Vokabular dieser Vorlesung“, so Habermas, „spiegelte die Vergötzung des völkischen Geistes, den Schlageter-Trotz und den Kollektivismus des feierlichen Wir-Sagens.“²²¹ Die Habermassche Kritik an Heidegger wurde in der *Frankfurter Allgemeine Zeitung* am 25 Juli 1953 mit dem Titel „Mit Heidegger gegen Heidegger“ publiziert. Darin stellte Habermas die Frage an Heidegger:

„Hatten wir nicht achtzehn Jahre Zeit seither, das Risiko der Auseinandersetzung mit dem, was war, was wir waren, einzugehen? Ist es nicht die vornehme Aufgabe der Besinnlichen, die verantwortlichen Taten der Vergangenheit zu klären und das Wissen darum wachzuhalten? Statt dessen betreibt die Masse der Bevölkerung, voran die Verantwortlichen von eins und jetzt, die fortgesetzte Rehabilitation. – Statt dessen veröffentlicht Heidegger

²¹⁸ Vgl. R. Bambach, Habermas, in: J. Nida-Rümelin (Hrsg.), *Philosophie der Gegenwart*, Stuttgart 1991, S. 210

²¹⁹ Jürgen Habermas, *Kleine Politische Schriften I-IV (KPS)*, Frankfurt am Main 1981, S. 469

²²⁰ Jürgen Habermas, *KPS*, ebd., S. 515

²²¹ Jürgen Habermas, *Öffentlicher Raum*, ebd., S. 23

seine inzwischen achtzehn Jahre alt gewordenen Worte von der Größe und der inneren Wahrheit des Nationalismus.“²²²

Jürgen Habermas verabschiedete sich damit wie in „einem Konversionserlebnis“ vom Denkhorizont Heideggers und setzte sich mit immer mehr mit der Problematik der Verbindung zwischen Philosophie und Gesellschaftstheorie. In derselben Zeit ging Habermas Studium zu Ende und er arbeitete dann als freier Autor vor allem für die *FAZ* und den *Merkur*.

1956 wurde Habermas Assistent am Institut für Sozialforschung in Frankfurt am Main, das 1952 wieder eröffnet wurde. Es begann damit eine radikal neue Phase im philosophischen Denken Habermas. Er machte sich die Techniken der empirischen Sozialforschung zu eigen. In dieser Zeit erschien das Buch *Student und Politik*, für das Habermas auch einen wichtigen Beitrag leistete. Von 1959 bis 1961 arbeitete er an der Habilitationsschrift *Strukturwandel der Öffentlichkeit* aufgrund eines Stipendiums der „Deutschen Forschungsgemeinschaft“. In dieser Arbeit zeigt Habermas die Verbindung zwischen dem politischen Selbstverständnis und dem philosophischen Interesse. Es handelt sich dabei um den normativen und öffentlichen Vernunftgebrauch. 1959, bevor die Arbeit abgeschlossen wurde, musste Habermas seine Stelle beim Institut kündigen. Der Grund war der kritische Einwand Horkheimers, der die Habilitationsschrift hätte betreuen sollen. Von Frankfurt am Main ging Habermas deshalb nach Marburg, wo er 1962 bei einem marxistischen Jurist und Politikwissenschaftler, Wolfgang Abendroth, habilitiert wurde. Auch wenn sein Habilitationsverfahren noch nicht abgeschlossen war, wurde er 1961 auf Initiative von Hans-Georg Gadamer und Karl Löwith zum außerordentlichen Professor in Heidelberg berufen, wo er bis 1964 tätig war. Während seiner Tätigkeit in Heidelberg erschien das Werk *Theorie und Praxis* (1963).

1964 kehrte Habermas nach Frankfurt am Main zurück, um den Lehrstuhl von Max Horkheimer für Philosophie und Soziologie zu übernehmen. Wegen heftiger Kontroversen mit Studenten verließ er 1971 die Frankfurter Universität und wurde gemeinsam mit Carl-Friedrich von Weizsäcker Direktor des neu gegründeten *Max-Planck-Institut für psychologische Forschung* in München. Während der Zeit in Frankfurt publizierte Habermas die wissenschaftlichen Arbeiten: *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967), *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“* (1968) und *Erkenntnis und Interesse* (1968).

Zehn Jahre war Jürgen Habermas am Max-Planck-Institut tätig. Der Schwerpunkt seiner Forschung konzentrierte sich auf die Diagnose über die Krisentendenzen der spätkapitalistischen Gesellschaften. Das Ergebnis der Forschung wurde im zweibändigen Werk mit dem Titel *Theorie des kommunikativen Handelns* dokumentiert. Dieses Werk gilt als *opus magnum* und erschien 1981. In demselben Jahr trat Habermas vom Amt des Direktors des Max-Planck-Instituts zurück und ging 1982 nach Frankfurt am Main zurück, um an der Goethe-Universität Philosophie zu unterrichten. Während dieser Zeit ging

²²² Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main 1987, S. 72

es bei dem Forschungsschwerpunkt weiterhin um intersubjektive Erneuerung des Vernunftbegriffs. Außerdem mischte sich Habermas in die aktuelle Tagespolitik wie den Historikerstreit²²³ und die Aufarbeitung der Folgen der deutschen Vereinigung²²⁴ ein.

Mitte der 80er Jahre begann Habermas in Zusammenarbeit mit Ingeborg Maus, Rainer Forst, Günter Frankenberg, Klaus Günther, Bernhard Peters und Lutz Wingert ein Forschungsprojekt, das vom Leibniz-Programm der „Deutschen Forschungsgemeinschaft“ finanziell unterstützt wurde.²²⁵ Diese Forschung befasste sich mit der Problematik des demokratischen Rechtsstaats, die im Werk *Faktizität und Geltung* zusammengefasst wurde. Dieses Werk stellte die Habermassche Rechtsphilosophie vor und kennzeichnete auch die Wende in seinem Denken.

Seit 1994 ist Jürgen Habermas emeritiert. Die publizistische Tätigkeit geht allerdings weiter. Im März 1999 bezog er Stellungnahme zum Kosovo-Krieg. Sein Artikel dazu wurde in *Die Zeit* mit dem Titel „Bestialität und Humanität“ veröffentlicht. Er lehnte zwar den Krieg prinzipiell nicht ab, jedoch hat er Zweifel an seiner Berechtigung, vor allem im Bezug auf die Art der Intervention und „in Bezug auf die Schwierigkeiten, die mit dem Begriff der humanitären Intervention verbunden sind“.²²⁶ 2001 erschien das Buch *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Es handelt sich um die Habermasschen Thesen über die Gentechnologie.

Im Januar 2004 traf sich Jürgen Habermas mit dem damaligen Präfekten der Glaubenskongregation, Josef Kardinal Ratzinger, in der Münchener Katholischen Akademie bei einer Podiumsdiskussion zum Thema „Die vorpolitischen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates“. Die Annäherung an religiöse Themen wurde in seinem im Jahr 2005 erschienenen Werk *Zwischen Naturalismus und Religion* weiter geführt. Darin zeigt Habermas die zwei gegenläufigen Tendenzen, nämlich „die Ausbreitung naturalistischer Weltbilder und die religiöser Orthodoxien“, die unsere gegenwärtige geistige Situation prägen.

Außer zahlreichen Artikeln hat Habermas auch viele Bücher geschrieben, die ich nicht alle erwähnt habe. Aufgrund seiner wissenschaftlichen Leistung wie seines aufklärerischen Engagements erhielt er hohe Auszeichnung: den Hegel-Preis der Stadt Stuttgart 1973, den Siegmund-Freud-Preis der Darmstädter Akademie für Sprache und Dichtung 1976, den Adorno-Preis der Stadt Frankfurt 1980, den Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001, den japanischen Kyoto-Preis 2004 und den norwegischen Holberg-Preis 2005.

²²³ Vgl. Jürgen Habermas, *Eine Art Schadenabwicklung*, Frankfurt am Main 1987

²²⁴ Vgl. Jürgen Habermas, *Die nachholende Revolution*, Frankfurt am Main 1990

²²⁵ Vgl. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung (FuG)*, Frankfurt am Main 1992, S. 14

²²⁶ Alessandro Pinzani, *Jürgen Habermas*, München 2007, S. 26

3.2 Die politische Philosophie von Jürgen Habermas - aus der Gewaltperspektive gelesen

Dieses Kapitel widmet sich der Habermasschen politischen Philosophie. Dabei wird der Versuch gemacht, die politische Philosophie von Jürgen Habermas mit der Erfahrung der Gewalt in Auseinandersetzung zu bringen.

Politische Philosophie ist eine praktische Philosophie wie Moralphilosophie, Sozial- und Rechtsphilosophie auch. Es geht in der praktischen Philosophie nicht nur um theoretische Prinzipien wie in der Logik oder Wissenschaftstheorie, sondern auch und vor allem um normative Grundlagenprobleme bzw. um *Praxis* als verantwortlich-freies Handeln. Die theoretische Philosophie richtet sich auf das Faktische, die praktische Philosophie setzt sich hingegen mit dem Kontrafaktisch-Normativen auseinander. Mit dem „Normativen“ ist nicht einfach das Wünschenswerte gemeint, sondern es geht um das „regulative Prinzip“, das unserem politischen Handeln eine Richtung vorgibt.

Die politische Philosophie gehört wie Sozial- und Rechtsphilosophie in den Bereich der Institutionsethik. Die Institutionsethik unterscheidet sich von der Moralphilosophie, deren Frage sich auf die Individualethik richtet. Die Individualethik befasst sich mit der Praxis von individuellen Personen. Es wird vorausgesetzt, dass Personen frei und deshalb verantwortlich handeln können. Aufgrund der Kriterien der Freiheit und Verantwortung werden die Handlungen, Handlungsmotive, Einstellungen und Haltungen der Individuen moralisch bewertet. Die Person ist verantwortlich für das, was sie tut. Damit wird allerdings der Aspekt nicht ausgeblendet, dass die individuellen Personen sich im sozialen Kontext bewegen und dass das Soziale auf ihre Praxis Einflüsse hat. Denn Praxis besitzt wesentlich Interaktionsbewandtnis und geschieht in sozialen Kontexten.

Die Institutionsethik bzw. Sozialethik befasst sich mit der moralischen Bewertung des Sozialen. Das Soziale ist jene institutionelle Gebilde, die sich aus Interaktionen verdichtet und verfestigt haben. Die Grundfrage der Sozialethik ist: Sind die Institutionen gerecht? Auf Grund der Kriterien der Fundamenteethik beurteilt die Sozialethik soziale Verhältnisse, Strukturen, Regeln und Ordnungen, ob sie nach dem Prinzip der Gerechtigkeit funktionieren. Sie überprüft die Institutionen und entwickelt Verbesserungsvorschläge.

Wenn die Sozialethik sich bloß auf institutionelle Gebilde bezieht, inwiefern lässt sie sich noch als ethische Praxis verstehen? Denn im strikten moralischen Sinn können eigentlich nur ethisch Personen handeln. Der Praxisbezug der Sozialethik ist ein anderer als im Bereich der Individualethik. Die Frage nach der Gerechtigkeit des Sozialen lässt sich nur verstehen, wenn die sozialen Institutionen nicht als schicksalhaft vorgegebene Größe angesehen werden, sonder als etwas, das *gestaltet*, *verändert* und *verbessert* werden

kann.²²⁷ Die Verbesserungsvorschläge sollen auf Grund des Gerechtigkeitsprinzips erfolgen. Die Probleme wie Klimawandel, Arbeitslosigkeit und Kluft zwischen Arm und Reich sind nicht individuaethisch zu bewältigen, sondern verlangen nach einer Praxis, die sich als komplexe Kooperation zwischen verantwortlichen Personen unterschiedlicher Interaktionsbereiche.

Eine normative politische Philosophie befasst sich mit politischen Institutionen und überprüft sie auf Grund des Gerechtigkeitskriteriums. Die normative Dimension der politischen Philosophie kommt bei Jürgen Habermas sehr stark zum Ausdruck. Seine politische Philosophie trägt den Namen der „deliberativen Politik“. Das Konzept der deliberativen Politik oder Demokratie ist ein Versuch, die Diskursethik in die politische Praxis umzusetzen. Das politische Konzept von Habermas will keine substantiellen ethischen Werte festlegen, sondern „jene Prozeduren herausarbeiten, bei deren Einhaltung eine Entscheidung berechtigterweise als demokratisch gelten kann“.²²⁸ Diskurs, Öffentlichkeit und Vernunft sind Grundbegriffe, die die politische Philosophie von Jürgen Habermas geprägt und beherrscht haben. Die wissenschaftliche und politische Beschäftigung mit der begrifflichen Trias von Öffentlichkeit, Diskurs und Vernunft geht auf seine persönlichen Erfahrungen zurück, in denen die Zerbrechlichkeit des menschlichen Wesens im Vordergrund steht. „Das menschliche Leben ist einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz“.²²⁹, so beschreibt Hobbes das menschliche Leben im Naturzustand. Der Mensch kann bei Hobbes nur überleben, wenn der Naturzustand durch den Gesellschaftsvertrag überwunden wird. Ein gewaltfreies Zusammenleben von Menschen kann Habermas zufolge nur durch die Verwirklichung der Vernunft möglich werden:

„Die begriffliche Trias von Öffentlichkeit, Diskurs und Vernunft hat meine wissenschaftliche Arbeit und mein politisches Leben tatsächlich geprägt. Jede Obsession hat lebensgeschichtliche Wurzeln. Für meine Interessen mögen vier Erfahrungen relevant gewesen sein: Nach der Geburt und in der frühen Kindheit war ich von der traumatischen Erfahrungen verschiedener medizinischer Eingriffe betroffen (1) – Krankheitserfahrungen finden sich ja im Lebenslauf vieler Philosophen; aus der Zeit nach der Einschulung erinnere ich mich (2) an die Erfahrung von Kommunikationsschwierigkeiten und Kränkungen infolge meiner Behinderung; während der Adoleszenz hat mich (3) die Generationserfahrung der weltgeschichtlichen Zäsur des Jahres 1945 geprägt; und im Laufe meines erwachsenen Lebens bin ich (4) von politischen Erfahrungen einer immer wieder gefährdeten und erst allmählichen Liberalisierung der deutschen Nachkriegsgesellschaft beruhigt worden.“²³⁰

²²⁷ Arno Anzenbacher, Christliche Sozialethik, München 1997, S. 15-18

²²⁸ Walter Reese-Schäfer, Politische Theorie heute, München 2000, S. 11

²²⁹ Thomas Hobbes, ebd., S. 96

²³⁰ Jürgen Habermas, Öffentlicher Raum, ebd. S. 16-17

der Bezug auf eine höherstufige Subjektivität wird zurückgewiesen. Der Diskurs bedarf aber der Systeme als Möglichkeitsbedingungen und insofern einer Form der strukturellen Gewalt. Der Weg der Diskursethik führt also zu keiner ernsthaften Aufdeckung und Überwindung der strukturellen Gewalt. „Diskursethik ohne letzte Evidenzen, ohne Berufung auf eine höhere Subjektivität bleibt in ihrer Ideologiekritik begrenzt.“³⁸⁶

4 Politik und Gewalt. Giorgio Agamben und Jürgen Habermas im Vergleich

4.1 „Das Lager als *nomos* der Moderne“ versus Moderne als ein unvollendetes Projekt

4.1.1 „Das Lager als *nomos* der Moderne“ bei Agamben

Agamben fasst die Politik als Biopolitik auf. Was das Wesen der Politik ausmacht, ist der Zugriff auf das nackte Leben und zwar ohne echte Möglichkeit von Gegenwehr und ohne Würde. Der Zugriff ist die Ausgrenzung des nackten Lebens. Dies darf allerdings nicht so verstanden werden, als ob das „nackte Leben“ schon vor der Politik wie der Hobbesche Naturzustand existieren würde. Das „nackte Leben“ ist das reine Produkt der Politik.

Die Politik des Staates ist Agambens Auffassung nach nicht dazu da, die Grundrechte des Menschen als solche zu schützen. Der Mensch steht nur insofern unter dem Schutz des Staats, als er und solange er zur Gemeinschaft der Staatsbürger gehört. Die politische Theorie von Giorgio Agamben erteilt somit dem normativen Universalitätsanspruch der Moderne eine Absage.

Der normative Universalitätsanspruch der Moderne, der vor allem in den Menschenrechten ausgedrückt wird, zielt auf eine Inklusion aller Menschen. Denn aus der Perspektive der Menschenrechte wird der Mensch an erster Stelle als Mensch betrachtet, und nicht als Mitglied einer Nation oder einer Kultur. Agamben zeigt hingegen, dass die normative Idee der Moderne eine Illusion ist. Es gibt keine Politik ohne Exklusion und kein Gesetz ohne den Ausschluss des nackten Lebens.

Wie oben erläutert, bilden die Ausgrenzung des Menschen und seine Reduzierung auf das „bloße Leben“ von der Antike bis zur Gegenwart den Kern der abendländischen Politik. „Dem nackten Leben kommt in der abendländischen Politik das einzige Privileg zu, das zu sein, auf dessen Ausschließung sich das Gemeinwesen der Menschen gründet.“³⁸⁷ Die Moderne

³⁸⁶ Wolfgang Palaver, *Macht.*, ebd., S. 202

³⁸⁷ Giorgio Agamben, *HS*, ebd., S. 17

bietet keinen Fortschritt an Humanität und Zivilisation. Was gilt nun aber von der sogenannten Errungenschaft der Menschenrechte? Die Menschenrechte sind nämlich für Agamben eine Ausgrenzung, denn durch die Erklärung der Menschenrechte wird das natürliche nackte Leben zum Fundament der Politik bestimmt. „Die Erklärung der Menschenrechte stellt die originäre Figur der Einschreibung des natürlichen Lebens in die juridisch-politische Ordnung des Nationalstaates dar.“³⁸⁸ Zum ersten sprechen die Menschenrechte die Menschen unter dem Gesichtspunkt der *zoe* an. Dieses nackte Leben lässt sich aber nur schützen durch Ausgrenzung der Gefahren. Gefahren drohen aber vom Menschen, der unabtrennbar *zoe* ist. Insofern verlangt der Schutz des Menschen die beständige Androhung seiner Ausgrenzung. So funktionieren Staat und staatliche Politik: Die Politik der Sicherheit geht immer auf Kosten der Freiheit und des Lebens. Da es nun um der Sicherheit willen gar keine unbedingten Schutz von Leben und Freiheit geben kann, ist auch die Menschenwürde nur bedingt geschützt und geachtet. Wird gegen die Menschenwürde aus Sicherheitsgründen verstoßen, findet keine verwerfliche Verletzung der Menschenwürde in diesem politischen System statt. Es geschah kein Zivilisationsbruch in *Guantanamo*, was geschah, war die Verwirklichung der abendländischen Politik.

In der Moderne tritt die Biopolitik noch deutlicher und radikaler zutage. Wenn früher das „nackte Leben“ des *homo sacer* und Politik voneinander getrennt waren und erst durch den Ausnahmezustand in Verbindung gebracht wurden, verschmelzen hingegen heute Politik und das nackte Leben in der Moderne zunehmend in eins. Denn der Staat kümmert sich in der Moderne immer mehr um den Körper, das nackte Leben eines jeden. Politik befasst sich immer mehr mit Medizin, Gesundheit, Krankheit, Tod, Biotechnologien und Biowissenschaften. Um mit Michel Foucault zu reden, Politik wird Biopolitik. In diesem Zustand wird alles Leben heilig und alle Politik erweist sich als Ausnahme.³⁸⁹ Die Moderne radikalisiert die Biopolitik, indem sie „das nackte Leben“, das sich vorher an den Rändern der Politik befand, in den Mittelpunkt der politischen Strategie stellt. In der Moderne sind Politik und „nacktes Leben“, Recht und Faktum, Regel und Ausnahme ununterscheidbar. Insofern spricht Agamben vom *Lager* als politischem Paradigma der Moderne. Nicht Demokratie und Menschenrechte kennzeichnen die Moderne, sondern das Lager, nämlich der Raum, in dem systematisch das nackte Leben produziert und reproduziert wird. Wo Politik oder das Gesetz existiert, liegt das Lager Agamben zufolge nicht mehr weit. Denn die Existenz des Rechts setzt voraus, dass das nackte Leben produziert und ständig reproduziert wird. In der Produktion des nackten Lebens erblickt Agamben die Gemeinsamkeit zwischen Diktatur, Totalitarismus und Demokratie. Die zunehmende Verrechtlichung in

³⁸⁸ Giorgio Agamben, HS, ebd., S. 136; Siehe auch Hannah Arendt, „Der Niedergang des Nationalstaates und das Ende der Menschenrechte“, in: ebd., Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München 2005, S. 559f.

³⁸⁹ Vgl. Giorgio Agamben, HS, ebd., S. 157

einer modernen-demokratischen Gesellschaft beweist für Agamben, wie stark das nackte Leben heutzutage der politischen Regulierung ausgeliefert ist. Die andere Seite der Verrechtlichung ist die Entrechtlichung. In einer total verrechtlichten Gesellschaft droht die Gefahr der Entrechtlichung ständig.

Das nackte Leben bildet einen essenziellen Bestandteil der politischen Vernunft. Es ist ein „Betriebsgeheimnis“ der Demokratie.³⁹⁰ Eine Parallelität zu Habermas lässt sich ablesen. Die zunehmende Verrechtlichung bezeichnet Habermas als eine „Kolonialisierung der Lebenswelt“ durch das rechtliche System. Die Lebenswelt als Raum des kommunikativen Handelns und der interpersonalen Beziehung verwandelt sich zunehmend in das System des strategischen Handelns, das der Mittel-Zweck-Rationalität zugrunde liegt. Im Gegensatz zu Habermas sieht Agamben allerdings keinen Ausweg aus dem Problem. Die totale Verrechtlichung stellt sich für Agamben als die endgültige Entwicklung der Demokratie dar. Die totale Verrechtlichung ist mit totaler Heraussetzung des nackten Lebens aus der Politik gleichgesetzt. Agamben zeigt sich hier als Opfer seiner eigenen theoretischen Grundentscheidung, die die Aussetzung des nackten Lebens als die ursprüngliche Leistung des Souveräns und somit als das Wesen des Gesetzes enthüllt. In seinem Denkschema gibt es keine Inklusion ohne gleichzeitige Exklusion. Die Souveränität ist nicht ohne *homo sacer*, Biopolitik nicht ohne *Thanatopolitik* denkbar. Diese Denkfigur ist zu verstehen, wenn wir einen Blick auf Heidegger werfen, mit dem Agamben sich intensiv auseinandersetzt. In seinem Aufsatz „Die Frage nach der Technik“ (1949) beschreibt Heidegger die Ambivalenz des Wesens der Technik, indem er Hölderlin zitiert: „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch.“ Die Rettung ist aber auch umgekehrt nur möglich durch den Weg des Leidens. Christlich gesprochen, der Weg zum Heil führt allein über das Kreuz. Nur etwas, das mit Schmerz erfahren wird, erlangt zwischen Menschen eine Bedeutung. Heidegger begreift die Gefahr und das Rettende nicht als zwei verschiedene Phänomene. Das Wesen der Technik ist die Gefahr und als solche auch das Rettende. Dadurch bringt er die Ambivalenz der Technik zum Ausdruck.

In diesem Denkraum lässt sich feststellen, dass die Gewalt bei Agamben trotz des normativen Fortschritts in der Moderne weiterhin bestehen bleiben wird. Friedenspolitik lässt sich allein im Zusammenhang mit Krieg, Inklusion nur zugleich mit Exklusion denken. Das Projekt der Moderne verspricht also keine „humane“, gewaltfreie und zivilisierte Gesellschaft.

4.1.2 Moderne als ein unvollendetes Projekt bei Habermas

Im Gegensatz zu Giorgio Agamben lässt Jürgen Habermas sein Denken von dem kritischen und emanzipatorischen Anspruch der Vernunft in der Moderne begleiten. Die Moderne enthält Ressourcen, die für die gesamte Menschheit Fortschritte an Freiheit hervorbringen können. Habermas begreift die Freiheit

³⁹⁰ Haverkamp, Anselm, Das Betriebsgeheimnis der europäischen Demokratie. Giorgio Agambens „Homo sacer“ – Anmerkung zu einem lebenswichtigen Buch, in: Literaturen, Nr. 1, 23-25 (2001)

stets in Auseinandersetzung mit herrschenden äußeren Kräften, die die Freiheit des Menschen einschränken oder gar zerstören. Die Qualität unserer Freiheit lässt sich daran ermessen, inwieweit wir in der Lage sind, diese Kräfte zu kontrollieren, die uns sonst beherrschen würden. Jürgen Habermas zufolge offenbaren sich solche destruktiven Kräfte vor allem in den totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts und in der gegenwärtigen Bedrohung des Terrorismus und des religiösen Fundamentalismus. Habermas betrachtet Totalitarismus und Terrorismus nicht als einen „Rückfall in die Barbarei“, sondern als *Produkt* der Moderne. Bezüglich der Frage nach der Gewalt ist Habermas sich des Janusgesichts der Moderne bewusst. Die Moderne enthält sowohl das Gewaltpotenzial als auch emanzipatorische Ressourcen, die noch auszuschöpfen sind.

Habermas bestimmt „Verdinglichung“ als das Wesen des Totalitarismus. Verdinglichung bezeichnet zwischenmenschliche Beziehung als etwas „Dinghaftes“, als Subjekt-Objekt-Beziehung. Die Verdinglichung ist möglich durch die Hegemonie der Naturwissenschaft und Technik in der Moderne. Die Totalisierung der Technik als Verkörperung der instrumentellen Vernunft führt zu Freiheitsverlust. Die Menschen in einem totalitären System sind Marionetten, denn die Unterschiede zwischen den Menschen, die Individualität und Fähigkeit zum selbständigen Handeln ausmachen, werden ausgemerzt. Unter dieser Bedingung ist die Kommunikation unmöglich. Die extreme Form der kommunikativen Pathologie erweist sich als Gewalt wie Terrorismus, religiöser Fundamentalismus und Faschismus. Habermas bezeichnet die Gewalt als „gestörte Kommunikation“.

Um die Position von Jürgen Habermas zu verdeutlichen, ist ein Vergleich mit dem Begriff des Bösen bei Hannah Arendt angebracht. Hannah Arendt fasst „das Böse“ als Verweigerung bzw. Bekämpfung der Pluralität, des Sozialen und der Verständigung zwischen den Menschen auf. „Das spezifische Böse der Gewalt ist ihre Stummheit.“³⁹¹ Die Stummheit ist die Verweigerung der Kommunikation. In der Kommunikation als Reden miteinander, Nachdenken über und Ausdruck der Spontaneität besteht Arendt zufolge die Verwirklichung der Pluralität. Der Verlust der Pluralität ergibt sich aus der Zerstörung des Sozialen, der Gemeinsamkeit und der Freiheit. Nach dieser Zerstörung bleiben nur Einsamkeit, Verlassenheit, Gedankenlosigkeit und Zwangsläufigkeit der Logik. „Der Verlust der Pluralität führt also zur Auflösung der Beziehungen und zu Gewalt sowohl im Handeln als auch im Denken. Stummes Handeln ist für Arendt gewaltsames Handeln, weil die Möglichkeit einer Übereinkunft durch Sprechen ausgeschlossen ist.“³⁹²

Die Gewalt geschieht also bei Hannah Arendt grundsätzlich dort, wo die Freiheit missachtet und die Besonderheit negiert wird. Dies ereignet sich sowohl im Handeln als auch im Denken. Dieser Gedanke lässt sich insofern bei

³⁹¹ Hannah Arendt, Denktagebuch, 1950 – 1973, München – Zürich 2002, Band I, S. 345

³⁹² Wolfgang Heuer, Hannah Arendt über das Böse im 20. Jahrhundert, in: Detlef Horster, Das Böse neu denken, Göttingen 2006, S. 18

Habermas wiederfinden, als er von der Gewalt als „gestörter Kommunikation“ spricht. Die intersubjektive Verständigung findet sich Habermas zufolge nur in der Lebenswelt. Die Lebenswelt ist der Raum des kommunikativen Handelns, der kommunikativen Rationalität. Im Unterschied zum System erweist sich die Lebenswelt als Hort der Freiheit und der Verwirklichung der Pluralität. Das System als Verkörperung der instrumentellen Vernunft wird hingegen durch Berechenbarkeit, Kalkulation und Zwangsläufigkeit der Logik gekennzeichnet und steht insofern im krassen Widerspruch zur Freiheit des Handelns. Die zunehmende *Kolonialisierung* der Lebenswelt durch das System, die Habermas als Pathologie der Moderne bezeichnet, bedeutet Verlust der Verständigungsmöglichkeit und –fähigkeit. Die Möglichkeit eines Konsenses durch kommunikatives Handeln wird ausgeschlossen. Was bleibt, ist nur die Sprache der instrumentellen Vernunft oder, um Hannah Arendt zu zitieren, „stummes Handeln als gewaltsames Handeln“.

Die Krise der Moderne, die sich durch die Übermacht der instrumentellen Vernunft ausdrückt, führt bei Habermas nicht dazu, das Projekt der Moderne aufzugeben, wie das bei manchen Denkern der Fall ist. Die Moderne enthält seiner Ansicht nach gewisse emanzipatorische Potentiale, die die Gewalt sowohl im Handeln als auch im Denken überwinden können. Durch die Verteidigung der Moderne versucht Habermas, das normative Element der Vernunft zu retten, um die Gesellschaft gegen alle Formen der Gewalt zu bewahren. Als Ergebnis dieses Unterfangens ergibt sich die Diskurstheorie der Demokratie, die dazu dient, Einschließung aller zu ermöglichen und Gewalt nach den „Schrecken existierender Unvernunft“ des 20. Jahrhunderts zu überwinden, wie Habermas beschreibt:

„Die Diskurstheorie ist ein Versuch, dieses Selbstverständnis so zu rekonstruieren, dass es seinen normativen Eigensinn gegenüber szientistischen Reduktionen (Luhmann) wie gegenüber ästhetischen Assimilationen (Derrida) behaupten kann. Die drei Geltungsdimensionen, in denen sich das Selbstverständnis der Moderne ausdifferenziert, dürfen nicht kollabieren. Nach einem Jahrhundert, das uns wie kaum ein anderes die Schrecken existierender Unvernunft gelehrt hat, sind die letzten Reste eines essentialistischen Vernunftvertrauens zerstört. Um so mehr bleibt aber die Moderne, die sich ihrer Kontingenzen bewusst geworden ist, auf eine prozedurale, und das heißt auch: auf eine gegen sich selbst prozessierende Vernunft angewiesen. Die Kritik der Vernunft ist deren eigenes Werk: dieser Kantische Doppelsinn verdankt sich der radikal antiplatonischen Einsicht, dass es weder Höheres noch Tieferes gibt, an das wir – die wir uns in unseren sprachlich strukturierten Lebensformen vorfinden – appellieren könnten.“³⁹³

Das Habermasche Zitat ist zu erklären. Die Diskursethik wendet sich gegen jegliche materielle Ethik wie Naturrecht, deontologische und teleologische Ethik. Sie legt sich nicht von vorne herein inhaltlich fest und bescheidet sich

³⁹³ Jürgen Habermas, FuG, ebd., S. 11

5 Fazit

„Der Stärkste ist nie stark genug, um immerdar Herr zu bleiben,
wenn er seine Stärke nicht in Recht und den Gehorsam
nicht in Pflicht verwandelt.“ (J.J. Rousseau)

Im Blick auf das Verhältnis von Politik und Gewalt haben wir uns mit zwei gegensätzlichen philosophischen Positionen auseinandergesetzt. Giorgio Agamben vertritt die These, dass die abendländische Politik sich immer schon als Biopolitik konstituiert. Denn sie beruht auf der Ausschließung des nackten Lebens. Frauen, Sklaven und Kinder in der Antike, homo sacer im römischen Recht, Vogelfreie im Mittelalter, Insassen der Konzentrationslager, vertriebene Flüchtlinge, Häftlinge in Guantanamo Bay und Kommpatienten repräsentieren Agamben zufolge das nackte Leben, das unser Rechtssystem produziert. Gewalt gehört insofern zum Wesen der Politik.

Agamben macht uns darauf aufmerksam, dass es eine gemeinsame Grundstruktur zwischen Diktatur, totalitärem System und Demokratie besteht. Alle diese politischen Systeme gründen sich auf den Zugriff auf den nackten Körper, der der politischen Macht ausgeliefert ist. Er zeigt uns auch, dass die Grenzziehung zwischen Leben und Nicht-Leben, Mensch und Nicht-Mensch nicht klar festgelegt werden kann, wie sie zu sein scheint. Dies ruft nach einer souveränen Entscheidung, die Einheit schafft. Die Macht des Souveräns beruht wiederum auf der Entscheidung über Leben und Tod. Trotz der Mängel in seinem Denksystem, die wir schon aufgezeigt haben, weist Agamben auf die Gewalt hin, die die abendländische Politik enthält.

Im Gegensatz zu Agamben, der Gewalt als Wesen der Politik betrachtet, entwickelt Jürgen Habermas ein Konzept der Politik als Verwirklichung der Vernunft. Es handelt sich um die kommunikative Vernunft. Angesichts der gesellschaftlichen Problematik der Gegenwart wie die Fragen der Bioethik und die Gestaltung der globalen Strukturen, die Habermas als „Entgleisung der Moderne“ bezeichnet, plädiert er für die politische Gestaltung durch die kommunikative Vernunft, ohne die die ganze Gesellschaft zu entgleisen droht. Die kommunikative Vernunft schafft durch Diskurs unter Freien und Gleichen Grundnormen, nach denen unser Zusammenleben und Rechtssystem funktioniert. Die kommunikative Vernunft bietet Legitimationsquelle für das Recht. Das Habermassche Rechtsverständnis vermittelt System und Lebenswelt, leistet insofern die Integrationsfunktion für die moderne Gesellschaft, die alle einschließen will.

Anhang:

I. Sigleverzeichnis:

- A** : Was von Auschwitz bleibt
AZ : Ausnahmezustand
EA : Einbeziehung des Anderen
FuG: Faktizität und Geltung
HS : Homo sacer
Offene: Das offene
PK : Postnationale Konstellation
TKH : Theorie des kommunikativen Handelns

II. Literatur

1 Quellen:

Agamben, Giorgio: Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik, Berlin 2001 (1996)

Agamben, Giorgio: Das unheilige Leben, in: Literaturen 01 2001, S. 17

Agamben, Giorgio: Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt/ Main 2002

Agamben, Giorgio: Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge, Frankfurt am Main 2003 (1998)

Agamben, Giorgio: Das Offene. Der Mensch und das Tier, Frankfurt/Main 2003

Agamben, Giorgio: Ausnahmezustand (Homo Sacer II. 1), Frankfurt am Main 2004

Agamben, Giorgio: Der Gewahrsam. Ausnahmezustand als Weltordnung, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19.04.2004, Nr. 92

Habermas, Jürgen: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt am Main 1976

Habermas, Jürgen: Kleine Politische Schriften I-IV (KPS), Frankfurt am Main 1981

Habermas, Jürgen: Philosophisch-politische Profile, Frankfurt am Main 1987

LEBENS LAUF

Otto Gusti Ndegong Madung, geboren in Lengko Elar (Flores), Indonesien, 1970. 1999 Erlangung des Magistergrades der Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Gabriel bei Wien mit dem Thema der Magisterarbeit „Habermas und die Gottesrede. Habermassche handlungstheoretische Konzepte und Kategorien und deren theologische Relevanz“. 2008 Erlangung des Doktorgrades an der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ München.

Münchener Philosophische Beiträge

herausgegeben von

Nikolaus Knoepffler
Wilhelm Vossenkuhl
Siegbert Peetz
Bernhard Lauth

- Band 22: Otto Gusti Ndegong Madung: **Politik und Gewalt** · Giorgio Agamben und Jürgen Habermas im Vergleich
2008 · 204 Seiten · ISBN 978-3-8316-0822-5
- Band 21: Sascha Müller: **René Descartes' Philosophie der Freiheit: Ad imaginem et similitudinem Dei** · Philosophische Prolegomena zu einer Theorie der religiösen Inspiration
2007 · 596 Seiten · ISBN 978-3-8316-0694-8
- Band 20: Wolfgang Brauner: **Das präreflexive Cogito** · Sartres Theorie des unmittelbaren Selbstbewusstseins im Vergleich mit Fichtes Selbstbewusstseinstheorie in den Jenaer Wissenschaftslehren
2007 · 252 Seiten · ISBN 978-3-8316-0681-8
- Band 19: Mauricio Zuluaga: **Skeptische Szenarien und Argumente**
2007 · 250 Seiten · ISBN 978-3-8316-0667-2
- Band 18: Klaus Mulzer: **Sprachverständnis und implizites Wissen**
2007 · 381 Seiten · ISBN 978-3-8316-0662-7
- Band 17: Kyung-Wan Hong: **Menschliches Leiden und soziale Ungerechtigkeit** · Der Ansatz von Barrington Moore Jr. in seiner Relevanz für den koreanischen Kontext
2006 · 228 Seiten · ISBN 978-3-8316-0557-6
- Band 16: Artur Szcepanik: **Gott als absolute Transzendenz** · Die Verborgenheit Gottes in der Philosophie von Karl Jaspers
2005 · 224 Seiten · ISBN 978-3-8316-0476-0
- Band 15: Attila Szombath: **Die antinomische Philosophie des Absoluten** · Ein Mitdenken mit S. L. Frank
2004 · 170 Seiten · ISBN 978-3-8316-0387-9
- Band 14: Oliver Vollbrecht: **Victor Kraft: Rationale Normenbegründung und Logischer Empirismus** · Eine philosophische Studie
2004 · 220 Seiten · ISBN 978-3-8316-0344-2
- Band 13: Evelin Kohl: **Gestalt** · Untersuchungen zu einem Grundbegriff in Hegels Phänomenologie des Geistes
2003 · 346 Seiten · ISBN 978-3-8316-0246-9
- Band 12: Jong Hwan Hwang: **Ökologische Gerechtigkeit** · Eine interkulturelle Begründung
2004 · 204 Seiten · ISBN 978-3-8316-0243-8
- Band 11: Daniel Roth: **Cantors unvollendetes Projekt** · Reflektionsprinzipien und Reflektionsschemata als Grundlagen der Mengenlehre und großer Kardinalzahlaxiome
2003 · 177 Seiten · ISBN 978-3-8316-0210-0
- Band 10: Jakob Stefan Seitz: **Hannah Arendts Kritik der politisch-philosophischen Tradition – unter Einbeziehung der französischen Literatur zu Hannah Arendt**
2002 · 390 Seiten · ISBN 978-3-8316-0168-4

- Band 9: Heinrich Adolf: **Erkenntnistheorie auf dem Weg zur Metaphysik** · Interpretation, Modifikation und Überschreitung des kantischen Apriorikonzpts bei Georg Simmel
2002 · 296 Seiten · ISBN 978-3-8316-0143-1
- Band 8: Andreas Haupt: **Der dritte Weg** · Martin Bubers Spätwerk im Spannungsfeld von philosophischer Anthropologie und gläubigem Humanismus
2001 · 230 Seiten · ISBN 978-3-8316-0068-7
- Band 7: Thomas Steinforth: **Selbstachtung im Wohlfahrtsstaat** · Eine sozialetische Untersuchung zur Begründung und Bestimmung staatlicher Wohlfahrtsförderung
2001 · 288 Seiten · ISBN 978-3-8316-0054-0
- Band 6: Jürgen Dümont: **Formal-ontologische Kategorien in der Mathematik** · Eine systematische Untersuchung zur ontologisch-kategorialen Problematik mathematischer Entitäten
2000 · 251 Seiten · ISBN 978-3-89675-860-6
- Band 5: Jens Badura: **Moral für Mensch und Tier** · Tierschutzethik im Kontext
1999 · 85 Seiten · ISBN 978-3-89675-597-1
- Band 4: Stefan Lorenz Sorgner: **Metaphysics without Truth** · On the Importance of Consistency within Nietzsche's Philosophy
1999 · 164 Seiten · ISBN 978-3-89675-589-6
- Band 3: Stefan Daltrop: **Die Rationalität der rationalen Wahl** · Eine Untersuchung von Grundbegriffen der Spieltheorie
1999 · 188 Seiten · ISBN 978-3-89675-552-0
- Band 2: Eckehard Glaser: **Wissen verpflichtet** · Eine Einführung in den Radikalen Konstruktivismus
1999 · 180 Seiten · ISBN 978-3-89675-528-5
- Band 1: Karin Blumer: **Tierversuche zum Wohle des Menschen?** · Ethische Aspekte des Tierversuchs unter besonderer Berücksichtigung transgener Tiere
1999 · 207 Seiten · ISBN 978-3-89675-398-4

Erhältlich im Buchhandel oder direkt beim Verlag:

Herbert Utz Verlag GmbH, München
089-277791-00 · info@utzverlag.de

Gesamtverzeichnis: www.utzverlag.de