

Die Semantik des Menschen bei Niklas Luhmann und Giorgio Agamben

Farzin, Sina

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Farzin, S. (2008). Die Semantik des Menschen bei Niklas Luhmann und Giorgio Agamben. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Teilbd. 1 u. 2* (S. 2923-2932). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-151508>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Die Semantik des Menschen bei Niklas Luhmann und Giorgio Agamben

Sina Farzin

Die Semantik des Menschen bei Niklas Luhmann und Giorgio Agamben: Schon im Titel wächst einiges zusammen, das scheinbar nicht zusammengehört. Der Mensch und die Systemtheorie, das ist ein, wie noch zu zeigen sein wird, Begriffspaar, das zumindest einige Krisen zu durchlaufen hat. Auch die beiden Theoretiker werden selten in einem Atemzug genannt. Das Werk des einen, also Luhmanns, kreist um eine angemessene Theorie der Moderne jenseits aufgeregter Gesellschaftskritik und tagespolitische Statements. Die Arbeit des anderen, also Agambens, steht in genau dieser kritischen sozialphilosophischen und -theoretischen Tradition, gegen die Luhmann sich häufig wendet. Agamben ist in einem unmittelbaren Sinne und Selbstverständnis ein politischer Denker, völlig anders als der distanzierte und »abgekühlte« Beobachter Luhmann. Das ist natürlich eine holzschnittartige Gegenüberstellung. Sie blendet die Vielschichtigkeit beider Theoretiker aus, um das Spannungsfeld zu bezeichnen, das im Kontext der folgenden Überlegungen zentral ist und auf dem sich die Engführung der beiden Theoretiker vollzieht. Gerade in Bezug auf die Beschäftigung mit dem Begriff des Menschen scheinen sich in beiden Ansätzen Berührungspunkte und ähnliche Problemstellungen zu ergeben, die eine genauere Analyse nahe legen. Um die Verdeutlichung der jeweiligen Problemstellung und das Aufzeigen dieser Berührungspunkte soll es im Folgenden gehen. Es soll zunächst ausführlich die systemtheoretische Fassung des Begriffs des Menschen nachgezeichnet werden. Dabei wird deutlich, dass im Spätwerk Luhmanns eine neue, problematische Form der Beschreibung des Menschen auftaucht, die im Widerspruch zu vorgängigen Definitionen steht. An diesem Punkt einer theoretischen Verunsicherung oder Unschärfe scheint mir der Blick auf den Ansatz Agambens viel versprechend. Daher soll im zweiten Teil an exemplarischen Berührungspunkten die Position Agambens verdeutlicht werden, um sie abschließend mit der systemtheoretischen Ausarbeitung zu vergleichen.

Der Ausschluss des Menschen in der Systemtheorie

Berühmt oder berüchtigt, je nach eigenem Standpunkt, ist die Systemtheorie vor allem dafür, dass sie den Menschen aus sozialen Systemen, im wörtlichen Sinne, exkommuniziert. Die Ausgrenzung des Menschen aus dem Begriffsinventar der Systemtheorie ist inzwischen ein gut dokumentierter und kommentierter Gemeinplatz in der fachlichen Debatte, der seine skandalöse Wirkung inzwischen vermutlich verloren hat.

Dieser Ausschluss des Menschen vollzieht sich auf zwei unterschiedlichen Theorieebenen. Zum einen im Rahmen einer allgemeinen Systemtheorie zugunsten eines komplexeren, abstrakteren Begriffsinstrumentariums. Zum anderen innerhalb einer Theorie der modernen Gesellschaft. Hier fungiert diese Ausgrenzung als Abwehrgeste gegenüber »alteuropäischen«, humanistischen und ideologischen Gesellschaftsbegründungen, die im Menschen das kleinste Element und die zentrale normative Einheit der Gesellschaft sehen. Beide Punkte bedürfen der Erläuterung.

Zunächst zur allgemeinen systemtheoretischen Ebene: Mit dem Konzept der autopoietischen Systeme vollzieht sich auch die klare Trennung zwischen sozialen und psychischen Systemen. »Der Mensch kann nicht kommunizieren; nur die Kommunikation kann kommunizieren.« (Luhmann 1990: 30) So lautet eine Formulierung Luhmanns, die in keinem Einführungstext zur Systemtheorie fehlt. Dabei ist dieser Ausschluss nicht einfach eine begriffliche Ersetzung – psychische Systeme oder Bewusstsein anstelle von Menschen – sondern eher eine Auflösung des Kompakterminus Mensch zugunsten einer analytisch scharfen Unterscheidung verschiedener Systemtypen (Farzin 2006: 13ff.). Nicht nur psychische und soziale Systeme sind durch unterschiedliche Formen des Autopoiesis operativ getrennt, ebenso sind psychische und organische oder neuronale Systeme strukturell gekoppelt, aber nicht verwoben, mit der Folge, »(...) dass die Formel Mensch nur noch ein Einheitsbegriff oder ein Rahmenbegriff für unübersehbare Komplexität ist, aber nicht mehr ein Gegenstand, über den man direkt Aussagen formulieren kann« (Luhmann 1995a: 269). Als sozialwissenschaftliche Kategorie taugt der Mensch also nicht mehr. Man kann im Alltagsgebrauch von vielerlei Menschen und Nicht-Menschen sprechen. Zum Beispiel im biologischen oder moralischen Sinne, von Noch-Nicht-Menschen, wie es vielleicht Embryonen sind oder von Unmenschen, denen man kaum die biologische Gattungszugehörigkeit absprechen wird. Als wissenschaftlicher Begriff, gar Grundkategorie, nützt der Mensch hingegen auf Grund dieser diffusen Begriffslage kaum. Abstraktions- und Auflösungsvermögen der hier verhandelten Theorie lassen keinen Raum für eine derartige Sammelkategorie, die Einheit unterstellt, wo systemische Vielfalt vorliegt.

Nun zur Ebene der Gesellschaftstheorie. Mit den zuvor skizzierten allgemeinen theoretischen Vorentscheidungen geht die Ausgrenzung des Menschen aus dem

sozialen System Gesellschaft einher. Die Provokation liegt dabei darin, dass der Mensch nicht mehr im althergebrachten Sinn als kleinstes Element der sozialen Welt zur Verfügung steht. Da psychische Systeme und soziale Systeme getrennt operieren, stellt sich vielmehr die Frage, wie in Kommunikationsprozessen auf psychische Systeme referiert wird. Und die Form, in der dies geschieht, wandelt sich mit der Form des Gesellschaftssystems. Generell wird diese Schnittstelle zwischen psychischen und sozialen Systemen in die Form der Person gebracht (Luhmann 1995b). Personen sind kommunikationsintern erzeugte Zurechnungspunkte, durch die Erwartungen in sozialen Systemen stabilisiert werden. Nicht auf den Menschen als vorgegebene Einheit, sondern auf die kommunikativ erzeugte Form Person beziehen sich Kommunikationen. Auf welche Art und Weise sie das tun, bezeichnet dann der Begriff Inklusion. In der spezifisch modernen Form der funktionalen Differenzierung bedeutet das, dass einzelne Funktionssysteme Personen unter funktionsspezifischen Gesichtspunkten adressieren, etwa als Wähler, als Rechtsperson oder als Schüler. Aus der Zusammensetzung dieser verschiedenen Möglichkeiten kondensiert das, was als Individualität bezeichnet wird. Aus jeweils unterschiedlichen Teilhabemöglichkeiten setzen sich Personen als jeweils einzigartiges Mosaik zusammen. Dabei wird ihre Identität an keinem Ort der Gesellschaft ganz, also als Gesamtheit, repräsentiert. Die Selbstbeschreibung als Einheit, als Individuum, wird damit zur extrasozialen Eigenleistung. Individualität ist somit Resultat der Erfordernisse, die eine funktional differenzierte Gesellschaft an die psychischen Systeme in ihrer Umwelt stellt. Systemtheoretisch betrachtet, werden somit die großen aufklärerischen, humanistischen, normativen Entwürfe der Moderne zu einer Art Begleitmusik sozialstruktureller Umwälzungen. Auf Ebene der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung wird auf die neuen Erfordernisse mit einer semantischen Überhöhung und Universalisierung reagiert. Individualität wird zum Eigenwert, zur erstrebenswerten Lebensform statt zur sozialstrukturellen Vorgabe. Zugleich setzt sich die Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft als human durch. Dabei sind die zentralen Kategorien der Freiheit und Gleichheit aller Mitglieder des Universal Kollektivs Menschheit Garant für den Erhalt der funktionssystemischen Ordnung. Freiheit meint dann den wählbaren Zugang aller Personen zu Leistungen der Funktionssysteme und die soziale Unterdeterminierung des eigenen Lebenslaufs. Gleichheit bezieht sich nicht auf eine faktische Gleichheit aller, sondern auf den Legitimationsverlust nicht-funktionaler Diskriminierungen. Nicht Hautfarbe, Herkunft oder Geschlecht regeln die Möglichkeiten zur Partizipation, sondern funktionale Kriterien, wie formale Qualifikation, Rechtsstatus oder Alter.

Aus diesen beiden Momenten, der allgemeinen systemtheoretischen Unterscheidung in verschiedene operative Systemarten und der zunehmenden gesellschaftlichen Differenzierung psychischer und sozialer Systeme in der Moderne – festgeschrieben in der Opposition von Individuum und Gesellschaft – setzt sich die große

Abwehrgeste gegen eine vom Menschen ausgehende, humanistische Soziologie zusammen, die Luhmanns Theorie prägt. Dabei geht es zuerst – aber eben nicht nur – um mehr theoretische Tiefenschärfe. Hinzu tritt die programmatische Abgrenzung gegen die Orientierung an normativ aufgeladenen Menschenbildern und -vorstellungen, die zugleich immer auch Kriterien der Ausgrenzung bereitstellen.

»Man fragt sich nach all dem, weshalb die Placierung der Menschen in der Umwelt des Gesellschaftssystems (und erst recht aller anderen sozialen Systeme) so ungern gesehen und so scharf abgelehnt wird. Das mag zum Teil an humanistischen Erblasten liegen; aber jede genauere Analyse dieser Tradition stößt hier auf Denkvorsetzungen, die heute schlechterdings unakzeptabel sind. (...) Man mag sich fragen, ob bei diesem Theoriekonzept es der Gesellschaft verwehrt wird, sich »menschlich« zu entwickeln. Nun, die Theorie schließt an sich keine gesellschaftliche Semantik aus; aber mit der Orientierung an »Menschenbildern« hat man so schlechte Erfahrungen gemacht, dass davor eher zu warnen wäre. Zu oft haben Vorstellungen über den Menschen dazu gedient, Rollen-Asymmetrien über externe Referenzen zu verhärten und der sozialen Disposition zu entziehen. Man kann hier an Rassenideologien denken und an die Unterscheidung der Erwählten und der Verdammten, an den sozialistisch vorgeschriebenen Doktrinär oder an das, was die melting pot Ideologie und der American way of life dem Nordamerikaner nahe legte. Nichts dieser Art ermutigt zur Wiederholung oder auch nur zu abgewandelten Neuversuchen, und alle Erfahrungen sprechen für Theorien, die uns vor Humanismen bewahren.« (Luhmann 1995c: 167–168)

Der Wiedereintritt des Menschen

Die bisherige Argumentation hat, wenn auch grob vereinfachend, die zentralen Punkte des Luhmannschen »Anti-Humanismus« aufgezeigt. Inwieweit die postulierte Abkehr von Humanismen jeder Art und anthropologischen Grundannahmen wirklich so absolut verfolgt wird, wie es in dieser stichwortartigen Darlegung erscheint, kann und soll hier nicht geklärt werden (vgl. Schimank 2003). Im Folgenden soll vielmehr der Wiedereintritt des Menschen in das Vokabular und den Aufmerksamkeitsbereich der Systemtheorie nachgezeichnet werden, der sich im Spätwerk Luhmanns vollzieht. Dort heißt es 1995 in dem Aufsatz *Inklusion und Exklusion*: »Inklusion (und entsprechend Exklusion) kann sich nur auf die Art und Weise beziehen, in der im Kommunikationszusammenhang Menschen bezeichnet, also für relevant gehalten werden.« (Luhmann 1995d: 241) Zwar wird im weiteren Verlauf der Argumentation wiederum auf das Konzept der Person verwiesen, dennoch überrascht die vorrangige Nennung des Menschen an dieser Stelle vor dem theoretischen Hintergrund, der zuvor skizziert wurde. An dieser Stelle findet eine vielleicht nicht fundamentale, aber zumindest irritierende Verschiebung in der Definition von Inklusion statt, die, wie zuvor erwähnt, zunächst einfach als Partizipations-

möglichkeit an funktionalen Kommunikationskontexten definiert wurde. So schreibt Luhmann selbst 20 Jahre zuvor: »Inklusion bedeutet, daß alle Funktionskontexte für alle Teilnehmer des gesellschaftlichen Lebens zugänglich gemacht werden (...).« (Luhmann 1975: 160)

Welche theoretische Verschiebung spielt sich zwischen diesen beiden Zitaten ab? Um diese Frage zu beantworten und zu zeigen, warum an dieser Stelle der Mensch wieder in den Mittelpunkt der Definition rückt, ist es notwendig, den theoretischen Kontext etwa genauer zu betrachten, dem das erste Zitat entstammt. Der Aufsatz ist überschrieben mit dem Titel *Inklusion und Exklusion*. Er gehört damit zu einer Reihe von Aufsätzen und Passagen in Luhmanns Spätwerk, die sich dem Thema der sozialen Ausgrenzung oder Exklusion unter modernen Bedingungen widmen. Diese Thematik tritt erst sehr spät, dafür dann jedoch umso nachdrücklicher in die Theorie ein. Ihr Auftauchen ist begleitet von Zeichen der Verunsicherung und Infragestellung systemtheoretischer Vorannahmen. Mit Blick auf soziale Phänomene massenhafter Verelendung und Ausgrenzung auch in hochmodernen sozialen Kontexten gerät das Konzept der Inklusion als zentrales Prinzip der Moderne unter Druck.

»Zur Überraschung aller Wohlgesinnten muß man feststellen, daß es doch Exklusionen gibt, und zwar massenhaft und in einer Art von Elend, das sich der Beschreibung entzieht. Jeder, der einen Besuch in den Favelas südamerikanischer Großstädte wagt und lebend wieder herauskommt, kann davon berichten. Aber schon ein Besuch in den Siedlungen, die die Stilllegung des Kohlenbergbaus in Wales hinterlassen hat, kann davon überzeugen. Es bedarf dazu keiner empirischen Untersuchungen. Wer seinen Augen traut, kann es sehen, und zwar in einer Eindrücklichkeit, an der die verfügbaren Erklärungen scheitern.« (Luhmann 1995e: 147)

Der Verweis auf Wahrnehmung und die Ablehnung sowohl empirischer als auch deutend-beschreibender Annäherung an das Problem zeigen eine grundlegende theoretische Verunsicherung. Luhmanns Argumentation zielt an dieser Stelle des Textes in eine Erklärungsrichtung, die er selbst mit Blick auf die amerikanische Rezeption der Husserlschen Phänomenologie als Sozialphänomenologie scharf kritisiert. »Als Empirie wird gewissermaßen nur noch das Dagesewensein angeboten. Man hat's gesehen und beschreibt es nun.« (Luhmann 2003: 85). Auch das Insistieren auf Wahrnehmung lässt sich hier als weiteres Indiz für einen theorieimmanenten Krisenfall auslegen. Innerhalb des eigenen Theorierahmens ist Wahrnehmung der symbiotische Mechanismus für das Wissenschaftssystem. Symbiotische Mechanismen erlauben die Anbindung der organischen/körperlichen Umwelt an die teilsystemischen Kommunikationen und werden, das ist in diesem Zusammenhang wichtig, in Krisenfällen eingesetzt, wenn die symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien zu versagen drohen. Wissenschaft bezieht sich auf Wahrnehmung, sobald Wahrheitsfindung gefährdet ist. »Man kann Wahrheiten, die bloß mitgeteilt

werden, so lange für Hirngespinnste halten, als sie nicht an für alle und jederzeit zugängliche Wahrnehmungen festgemacht werden.« (Luhmann 1981: 238)

An dieser Stelle einer theoretischen Unsicherheit oder Unschärfe betritt also der Mensch wieder die Szene. In dem Moment, indem die Grenze der Gesellschaft als soziale Grenze (und nicht als Grenze zu psychischen Systemen) problematisiert wird, bekommt man es wieder mit dem Menschen zu tun. Gesellschaftliche Exklusion als Ausschluss von oder Nicht-Zugang zu funktionalen Kontexten ist demnach entgegen der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung als human ein Phänomen der Moderne. Innerhalb der Gesellschaft entstehen Zonen, deren Mitglieder für die Gesellschaft nicht erreichbar sind. In der letzten Konsequenz führt diese totale Exklusion zu einer Reduzierung der Betroffenen auf ihre Körper, die gesellschaftlich dann nur noch räumlich kontrolliert werden können.

»Es ist also durchaus möglich, dass bei aller Verringerung der Bedeutung von Raum für die Kommunikationen der Funktionssysteme, die Differenzierung von Inklusion und Exklusion ein räumliches Substrat erfordert, also auch räumliche Grenzen, an denen man die Bewegung von Körpern kontrollieren kann.« (Luhmann 1995d: 261)

Wenn Inklusion als *die Art und Weise definiert wird, in der im Kommunikationszusammenhang Menschen bezeichnet, also für relevant gehalten werden*, dann trifft auf Exklusion also der umgekehrte Fall zu. Dieser umgekehrte Fall ist dann wohl kaum die Bezeichnung von psychischen Systemen im Exklusionsbereich als Nicht-Menschen im Sinne einer Nicht-Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies. Das entscheidende Kriterium ist das der Relevanz. Gerade diese Relevanz individueller Kommunikationsmöglichkeiten für die Autopoiesis der Teilsysteme wird in der Moderne zum Garant für gesellschaftliche Anschlusskommunikation.¹

Während im »normalen« Inklusionsbereich der Gesellschaft psychische Systeme als relevante, ja sogar notwendige Voraussetzung für funktionssystemische Kommunikation gelten, trifft dies im Exklusionsbereich nicht zu. Die Verwehrung von Partizipationsmöglichkeiten an funktionaler Kommunikation trifft den Kern des Individuum-Gesellschafts-Arrangements. Weder Freiheit als freie Wahl der Inklusionsform noch Gleichheit als Abwesenheit von nicht-funktionaler Diskriminierung gelten innerhalb der Exklusionsbereiche. Für die Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Kommunikation sind deren Bewohner überflüssig, entbehrlich. Erst in dem Moment, in dem diese negative Fassung der modernen Gesellschaft in sich selbst in den Aufmerksamkeitsbereich der Theorie rückt, betritt auch der Mensch wieder die Szene. Durch einen Krisenfall hervorgerufen, offenbart sich an dieser Stelle ein bis dahin eher impliziter »Humanismus«, der trotz aller eindeutigen Abgrenzungen

¹ Das zeigt etwa Rudolf Stichweh an der zunehmenden Ausdifferenzierung von Publikumsrollen in der Moderne (Stichweh 2005).

gegenüber hergebrachten »Menschenbildern« selbst nicht eindeutig frei ist von normativen Merkmalen. Es scheint die Folie solcher humanistischen Semantiken zu sein, gegen die die Systemtheorie sich so entschieden abzugrenzen sucht, vor der die Verunsicherung gegenüber Phänomenen massenhaften Elends oder sozialer Exklusion plausibel wird.

Homo sacer

Viel stärker als bei Luhmann kreist die Arbeit Giorgio Agambens um jene sozialen Prozesse, die innerhalb einer Gesellschaft Grenzorte oder Randzonen dieser aufreißen und erscheinen lassen. Diese Prozesse sind nicht ein Bestandteil der Moderne unter weiteren, sondern für Agamben das zentrale strukturelle Merkmal der modernen Gesellschaft, deren Form nur über die Bestimmung zahlreicher interner Grenzverläufe gefasst werden kann. Die Dynamik der einschließenden Ausschließung wird zum wichtigsten Moment der Charakterisierung der Moderne.

Für Agamben stellt sich die Moderne in Anlehnung an Michel Foucault als primär biopolitisches Projekt dar. Politische Machtausübung in der Moderne begründet sich in dieser Argumentation aus der Entdifferenzierung oder Verschmelzung einer antiken Unterscheidung, nämlich der in *zoé* und *bios*. *Zoé* bezeichnet die einfache Tatsache des Lebens, *bios* hingegen die dem Einzelnen oder einer Gruppe eigene *Form* zu leben, also eine soziale oder politische Kategorie. Die Unterscheidung von nacktem oder bloßem Leben und politischer Existenz, wie es bei Agamben in der weiteren Argumentation heißt, fällt in der Moderne zusammen, indem das bloße Leben in den Bereich der Politik eintritt.

»Das fundamentale Kategorienpaar der abendländischen Politik ist nicht jene Freund/Feind-Unterscheidung, sondern diejenige von nacktem Leben/politischer Existenz, *zoé*/*bios*, Ausschluß/Einschluß. Politik gibt es deshalb, weil der Mensch das Lebewesen ist, das in der Sprache das nackte Leben von sich abtrennt und sich entgegengesetzt und zugleich in einer einschließenden Ausschließung die Beziehung zu ihm aufrechterhält.« (Agamben 2002: 18)

Sichtbar wird dieser Eintritt des nackten Lebens in den Bereich der politischen Existenz in dem Moment, indem dieser der juristisch-politische Schutz entzogen wird. Entzieht man dem Einzelnen die politische Existenz, den Status als Rechtsperson und die Bezeichnung als Mensch, bleibt von diesem nur noch das »nackte Leben«, die schutzlose biologische Masse, der verwundbare Körper. Der politisch relevante Kontext, in dem es zu einer solchen Abtrennung des bloßen Lebens von der politischen Existenz kommt, ist für Agamben der Ausnahmezustand. In ihm

zeigt sich diese Trennung unmittelbar, denn die souveräne Entscheidung über das Einsetzen des Ausnahmezustands offenbart das Prekäre des Normalfalls.

»Die besondere Kraft des Gesetzes rührt von dieser Fähigkeit her, mit einem Außen in Beziehung zu bleiben. Die äußerste Form der Beziehung, die etwas einzig durch seine Ausschließung einschließt, nennen wir Ausnahmebeziehung.« (Agamben 2002: 28)

Die Figur, die durch diesen sozialen Ausgrenzungsprozess hervorgebracht wird, nennt Agamben in Anlehnung an eine etwas obskure Figur des römischen Rechts den *Homo sacer*. Diese auf das nackte Leben reduzierte Existenz, vergleichbar etwa mit der mittelalterlichen Figur des Vogelfreien, darf straffrei getötet, aber nicht geopfert werden. Da die Tötung sich nicht gegen einen Menschen richtet, sondern allein das »nackte Leben« beendet, stellt sie kein Verbrechen dar. Und da dieses nackte Leben jenseits der inneren sozialen Ordnung angesiedelt ist, kann es nicht durch die Funktion des Opfers wieder in sie integriert werden. An dieser Stelle wird deutlich, warum der Grenzziehung zwischen Mensch und Nicht-Mensch für Agamben eine zentrale Bedeutung zukommt. Sie wird, zumindest juristisch-politisch, als ein konstruktiver, setzender Akt bestimmt, der wechselnden Machtverhältnissen unterworfen ist. In der reinsten Form geschieht dies für Agamben in den nationalsozialistischen Lagern, die für ihn, so die Überschrift des betreffenden Kapitels im *Homo Sacer*, zum Paradigma der Moderne schlechthin werden. In ihm kondensiert die Logik des Ausnahmezustandes zu einer ständigen Zone der Ununterscheidbarkeit, in der das Recht nur durch seine Abwesenheit als zentrales Ordnungsprinzip sichtbar wird. Die Insassen sind jeglicher Menschlichkeit beraubt, indem sie allein auf ihre nackte, tötbare Existenz reduziert werden. Daher kann er mit Blick auf die Überlebenden der nationalsozialistischen Vernichtungslager formulieren:

»Der Mensch kann den Menschen überleben, er ist das, was nach der Zerstörung des Menschen als Rest übrigbleibt – nicht deswegen, weil es irgendwo eine Substanz des Menschen gäbe, die zerstört oder bewahrt werden könnte, sondern weil der Ort des Menschlichen gespalten ist, weil der Mensch seinen Ort hat im Bruch zwischen dem Lebenden und Sprechenden, zwischen dem Nicht-Menschlichen und dem Menschlichen.« (Agamben 2003: 118)

Für Agamben wird diese Logik der Ausnahme zur zentralen Figur der Moderne. Jeder Staat – nicht nur der nationalsozialistische – bringt solche Zonen der Ausnahme hervor, in denen der Einzelne auf seine rein körperliche Existenz zurückgeworfen wird und eine souveräne Macht über den Status des einzelnen Lebens entscheidet. Als Beispiele werden sehr unterschiedliche Bereiche genannt, etwa die Abschiebezonen in europäischen Flughäfen, innerhalb derer die Bürgerrechte außer Kraft treten. Oder die amerikanischen Internierungslager wie Guantanamo, deren Häftlingen über Jahre kein Rechtsstatus zugesprochen bekommen.

In allen Fällen wird der normale Status einer Rechtsperson verwehrt und somit – zumindest für Agamben – eine Grauzone innerhalb der Gesellschaft erzeugt, die die Betroffenen auf eine nicht-menschliche Existenz reduziert.

Ausblick

Trotz oder vielleicht auch auf Grund dieser kurzen Zusammenfassung sind die wesentlichen Differenzen zwischen den beiden Ansätzen Luhmanns und Agambens deutlich geworden. Schon sprachlich offenbaren sich in den wenigen Zitaten zwei völlig separate Theorietraditionen. Die Beispiele zur Gegenwartsanalyse Agambens am Schluss verdeutlichen zudem dessen Selbstverständnis als politischen Kritiker und Kommentator. Eine Rolle, die Luhmann eher fremd war. Dennoch soll abschließend nach Anknüpfungspunkten und Ergänzungsmöglichkeiten zwischen beiden Ansätzen gefahndet werden.

In beiden Fällen erwächst das Interesse an der Thematik des Menschen aus der Beschäftigung mit Grenzfragen der Gesellschaft. Wie in einer prinzipiell offenen und unbegrenzten »Einheit« Gesellschaft dennoch interne soziale Grenzziehungen vollzogen werden, steht im Mittelpunkt der hier verhandelten Theoriestücke. Es geht also in beiden Fällen um die Bedeutung der Kategorie des Menschen für eine moderne Gesellschaftstheorie. Agamben fokussiert auf diese Thematik sicherlich in sehr viel stärkerem Maße als Luhmann. Bei letzterem wird erst sehr spät und im Krisenfall deutlich, dass die Systemtheorie trotz gegenteiliger Beteuerungen implizit von einer normativ aufgeladenen, »menschlichen« Form der gesellschaftlichen Teilhabe der Individuen ausgeht. Diese impliziten Vorannahmen gerieten solange nicht in Konflikt mit der Theorie, wie ein normales Funktionieren der gesellschaftlichen Ordnung angenommen wurde. In dem Moment, in dem dieses normale Funktionieren mit Blick auf Ausgrenzungsphänomene in Zweifel gezogen wird, wird die Frage nach den normativen Grundannahmen explizit. Agamben hingegen fokussiert direkt weg vom »Normalbereich« der Gesellschaft hin auf die Ausnahmephänomene sozialer Ausgrenzung. Sein zentrales Motiv ist das Aufzeigen der Unsicherheit und Auflösbarkeit scheinbar selbstverständlicher Unterscheidungen, wie Mensch/Nicht-Mensch oder bloßem Leben/politischer Existenz. An dieser Stelle bietet sich meines Erachtens eine Anknüpfungsmöglichkeit für eine Systemtheorie der sozialen Exklusion, will diese die eigenen normativen Grundannahmen offen thematisieren.

Ein weiterer Berührungspunkt liegt in der Beziehung zwischen sozialer Exklusion und körperlicher Existenz. Neben dem Menschen sind die Begriffe des Körpers und des Raums zwei weitere systemtheoretisch eher unbearbeitete Konzepte, die jedoch in Luhmanns Schilderung von Exklusionslagen eine neue theorieimma-

nente Wichtigkeit einnehmen. Inwiefern Körper und Raum als sozial kommunikativ erzeugte und thematisierte Faktoren Exklusionsbildung beeinflussen, steht noch zur Analyse. Agambens eigenes Konzept der Unterscheidung von nacktem Leben und politischer Existenz sowie die Einflüsse Foucaults könnten zu einer schärferen Bestimmung dieses Verhältnisses führen. Die Ausarbeitung und Schärfung dieser Einsatzpunkte eines Theorievergleichs lassen demnach wertvolle Erkenntnisse für eine Soziologie sozialer Exklusion erwarten, die seit einigen Jahren eingefordert und vorangetrieben wird.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2002), *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a.M.
- Agamben, Giorgio (2003), *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, Frankfurt a.M.
- Farzin, Sina (2006), *Inklusion/Exklusion. Entwicklungen und Probleme einer systemtheoretischen Unterscheidung*, Bielefeld.
- Luhmann, Niklas (1975), »Evolution und Geschichte«, in: ders., *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen, S. 150–169.
- Luhmann, Niklas (1981), »Symbiotische Mechanismen«, in: ders., *Soziologische Aufklärung 3 – Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Wiesbaden, S. 228–244.
- Luhmann, Niklas (1990), *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas (1995a), »Die Soziologie und der Mensch«, in: ders.: *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, Opladen, S. 265–274.
- Luhmann, Niklas (1995b), »Die Form ›Person‹«, in: ders.: *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, Opladen, S. 142–154.
- Luhmann, Niklas (1995c), »Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen«, in: ders.: *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, Opladen, S. 155–168.
- Luhmann, Niklas (1995d), »Inklusion und Exklusion«, in: ders.: *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, Opladen, S. 237–265.
- Luhmann, Niklas (1995e), »Jenseits von Barbarei«, in: ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 4., Frankfurt a.M., S. 138–150.
- Luhmann, Niklas (2003), *Einführung in die Systemtheorie*, Heidelberg.
- Schimank, Uwe (2003), »Gespielter Konsens: Fluchtburgen des Menschen in Luhmanns Sozialtheorie«, *Mittelweg* 36, Jg. 12, S. 23–60.
- Stichweh, Rudolf (2005), *Inklusion und Exklusion. Studien zur Gesellschaftstheorie*, Bielefeld.