

Individuen und Personen

Das Problem

Moderne Individualität hat vielfältige Wurzeln: religiöse, rechtliche, ästhetische und ökonomische. Eine individuelle Zuschreibung von Tatverantwortung in rechtlichen und religiösen Kontexten, die sich seit dem 12. Jahrhundert intensiviert, geht einher mit der Wiederentdeckung von Innerlichkeit und individueller Motivzuschreibung. Der französische Mediävist Jean-Claude Schmitt hat kürzlich als die eigentliche Neuerung des 12. Jahrhunderts die Begriffe *intention* und *consensus* bezeichnet, die nunmehr den Vorrang vor Tat und Werk haben. In Glaubensfragen wie in ethischen Fragen wird jetzt der Konsens des Menschen mit sich selbst gefordert. Genau das machen wir auch heute noch so. Wir erwarten in unserer alltäglichen Kommunikation, wenn sich zum Beispiel jemand entschuldigt – öffentlich oder privat –, dass er bereut, dass er wirklich der inneren Überzeugung ist, einen Fehler gemacht zu haben und dass er es nicht wieder tun wird: Das ist der Stand des zwölften Jahrhunderts. Jene Neuerung ist für die Herausbildung moderner Individualität ebenso bedeutsam wie die im 17. und 18. Jahrhundert auftretende, im ökonomischen Denken verankerte Eigentumssemantik; wie schließlich eine in der modernen Semantik der Ästhetik sich abzeichnende Figur des Allgemeinen und des Besonderen. Besonderheit, die immer auf ein Allgemeines bezogen bleibt, bezeichnet hier ebenso das einzigartige Kunstwerk wie den genialen Schöpfer des Werks, der gleichzeitig Schöpfer seiner selbst ist. Philosophische Erörterungen des Problems moderner Individualität und Personalität konzentrieren sich auf Kernideen wie die der Freiheit, der Autonomie, des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung und setzen damit eigentlich voraus, was es erst in seiner Genese zu rekonstruieren gilt. Soziologische Untersuchungen legen das Augenmerk genau auf jene Generierung von Individualität, ihre Leitbegriffe sind Selbstthematisierung, Selbstbeschreibung, Selbstdisziplinierung, Selbstverwirklichung/Selbstbestimmung und Selbstbeobachtung, schließlich die Beobachtung jener Selbstbeobachtung. Es gehört zu den soziologischen Erkenntnissen, dass Beschreibungen von Individualität – und diese Erkenntnis mache ich mir hier zu

Eigen – mit der gesellschaftlichen Differenzierungsform variieren und dass für die Herstellung von Individualität Repräsentationen, Semantiken, Institutionen und Dispositive wirksam sind, die gleichsam als Scharnier jener Passung fungieren oder sie neu arrangieren. Nimmt man diesen – traditionell gesprochen wissenschaftssoziologischen – Erklärungsansatz ernst, so fällt die Notwendigkeit der Selbstbestimmung, wie Luhmann formuliert, »dem Einzelnen als Korrelat einer gesellschaftlichen Entwicklung zu«, er wird sozusagen in die Autonomie entlassen, ob er will oder nicht. Individualität fasst ich also als ein historisch kontingen tes Phänomen auf, das einmal anders war als es jetzt ist und das sich in seiner Entwicklung historisch verfolgen lässt.

Mit der Auflösung dieser Zusammenhänge werde ich mich in diesem Text beschäftigen: Spurenlese sozusagen. Es liegen den folgenden Überlegungen zwei wesentliche methodische Unterscheidung zu Grunde. Erstens: Die Unterscheidung von *Gesellschaftsstruktur* und *Semantik*, bzw. *Repräsentation*. Ich wähle den Begriff der Repräsentation als den umfassenderen, da er gegenüber dem Begriff der Semantik offen ist für bildliche Darstellungen. Er ist hier allerdings in einem anti-repräsentationalen Sinne gemeint. Es geht daher nicht um Repräsentationen eines bereits gegebenen Gegenstandes, sondern Repräsentation wird selbst zu einer sozialen Praktik, die an der Herstellung des von ihr Repräsentierten beteiligt ist. Damit hängt die zweite zentrale Unterscheidung zusammen: die Unterscheidung zwischen einer sozialtheoretischen, begrifflichen *Analytik* und einer historisch variierenden *Semantik*. Vergleichbare Konzepte wären *Selbstbeschreibung/Fremdbeschreibung*, *Selbstabstraktion/Begriffsabstraktion* oder, wie Alfred Schütz formuliert, *Abstraktion* erster und zweiter Ordnung. Es kann ein zirkuläres Verhältnis beider Beschreibungsformen unterstellt werden, obgleich ich davon ausgehe, dass Semantiken nicht durch ein wissenschaftliches Erkenntnisinteresse motiviert sind. Die Rede von der gepflegten Semantik signalisiert, dass es sich um aufbewahrenswerte Sinnkondensate für wiederholten Gebrauch handelt. Sie entstehen als *Selbstbeschreibungen* in sozialen Kommunikationen, denen praktische Leistungen in bestimmten historischen Konstellationen und in bestimmten sozialen Situationen abverlangt werden.

Individualität und Singularität

Die vorherrschende *Semantik* des Individuums folgt bis weit ins 17. Jahrhundert dem ursprünglichen Wortsinn: Ein Individuum ist definiert durch seine Indestruktibilität. Individuum ist also zunächst all das, was nicht zerlegt werden kann, ohne dass es dadurch in seinem Wesen zerstört wird. Die Person ist nur ein Sonderfall: nämlich – im Sinne der Tradition – die Individualisierung der rationalen Substanz. Bestimmungen der Individualität setzen in der geistesgeschichtlichen Entwicklung daher stets an zwei Motiven an, die sich in einem analytischen Zugriff als Differenz von Singularität und Individualität beschreiben lassen; so rekonstruiert Simmel:

»Jede Existenz: ein Stein oder ein Baum, ein Getier oder ein Mensch, ist zunächst individuell, indem sie irgendeine Art von geschlossenem Umfang besitzt, innerhalb dessen sie ein Selbständiges und Einheitliches ist. Hier kommt die von anderen etwa unterschiedene Beschaffenheit des Wesens nicht in Betracht, sondern nur, dass dieses Stück des Daseins ein in sich zentriertes und – in welchem Maß auch immer – für sich bestehendes ist; gleichviel, ob es mit diesem Eigenbestande dann in Abhängigkeiten und weitere Gesamtheiten verflochten ist. Bestünde etwa die Welt aus lauter absolut gleichartigen Atomen, so würde ein jedes von ihnen, von jedem anderen qualitativ ununterscheidbar, dennoch in diesem Sinn ein Individuum sein. Dieser Begriff aber erfährt sozusagen eine Steigerung, sobald das Anders-sein sich auf Eigenschaften des daseienden Subjekts erstreckt. Nun kommt es – in Anwendung auf den Menschen – nicht mehr nur darauf an, ein anderer zu sein, sondern auch ein anderes zu sein als andere; nicht nur im Sein, sondern auch im So-sein sich von ihnen zu unterscheiden.«¹

Das Individuum ist also nicht einzigartig, weil es – wie es die moderne Auslegung will – anders ist als alle anderen, sondern zunächst weil es ein anderes ist. Singularität ist so der aller Individualität noch vorausliegende operative Zusammenhang. Singularität im Sinne von Einzigkeit fundiert daher Individualität bei prinzipieller Indifferenz gegenüber je histo-

¹ Georg Simmel, *Goethe* (1913), Leipzig 1923, S. 142.

risch semantischer Auslegung. In Heideggers Daseinsphilosophie ist jene Beziehung auf ein Selbst, dem das Leben als Leben zugehört, die »Jemeinigkeit« des Lebens, sie schafft die Singularität. Es geht ihm in erster Linie um die singuläre Unvertretbarkeit des Daseins, die er vor allem am Tod und am Sterben verankert. Heideggers Annahme der Unvertretbarkeit der Seinsmöglichkeit spricht damit allerdings dem Tod einen Sonderstatus zu, der ihm so keineswegs zukommt. Übersetzt man das Phänomen der »Jemeinigkeit« in eine systemtheoretische Analytik, so zeigt sich, dass der Sachverhalt der Selbstbezüglichkeit und Unvertretbarkeit, den Heidegger in Bezug auf Tod und Sterben beschreibt, durchaus verallgemeinerbar ist und genau das bezeichnet, was in der Systemtheorie Selbstreferentialität und operative Geschlossenheit meint: Auch das Denken, Fühlen, Kommunizieren ist dann etwas »Jemeiniges«. Operative Geschlossenheit von Systemen bedeutet ja ebenso, dass kein System außerhalb seiner eigenen Grenzen operieren kann, wie auch, dass kein System sich in seinen operativen Vollzügen von einem anderen System vertreten lassen kann. Was Heidegger für den Tod behauptet, gilt auch für das Leben. Selbst wenn ein anderer den gleichen Gedanken denkt wie ich, so vollzieht sich mein Denken doch in meinem Bewusstsein, selbst wenn irgendwo auf der Welt der gleiche Satz kommuniziert wird wie hier und jetzt, so ist der operative Vollzug einer Kommunikation doch ein »jemeiniger«.²

Auf der operativen Ebene des Vollzugs sind Selbstbezug und Unverwechselbarkeit in der Singularität des Selbst also immer schon gegeben, sei es in der Form der »Jemeinigkeit«, wie Heidegger formuliert, in der Form eines »in sich zentrierten für sich bestehenden Daseins«, wie Simmel formuliert, oder schließlich in der Form der selbstreferentiellen operativen Geschlossenheit individueller Bewusstseine oder sozialer Systeme. Die historische Semantik von Individualität verfährt jedoch höchst unterschiedlich. Für Heidegger ist charakteristisch – das sollte hier gezeigt werden –, dass er das Dasein in seiner Eigentlichkeit auf diese eine Komponente der Unvertretbarkeit verkürzt und diese dann noch vom Tod her bestimmt.³

2 Vgl. für diesen Zusammenhang Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen 1986, bes. 239 f.; Cornelia Bohn/Alois Hahn, »Partizipative Identität, Selbstexklusion und Mönchtum«, in: Gert Melville (Hrsg.), *Individualität und Religionsentum*, Münster 2002, S. 3-27; Alois Hahn, »Heideggers Philosophie des Todes im Diskursfeld seiner Zeit«, in: Johannes Weiß (Hrsg.), *Die Jemeinigkeit des Mitsinns. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*, Konstanz 2001, S. 105-128.

3 In der altägyptischen Kultur mag diese Form am ehesten verwirklicht sein. Weniger jedoch aufgrund der Unvertretbarkeit im Tode. Jan Assmann sieht im Begriff des »Resultativen« eine gemeinsame Grundstruktur in Sprache, Denken und kulturellem Handeln des alten Ägypten. Das Denken im »Resultativen« hat zweifellos mit der einzigartigen Bedeutung der

Simmel hingegen übersicht niemals, dass es dem Individuum bei aller unüberholbaren Singularität seiner Existenz bei jedem Vollzuge seines Daseins immer auch um Deutungen, um Sinnkondensate und Semantiken also, geht, die gerade nicht singulär sind, es jedenfalls nicht sein müssen. Im Handeln, Denken und Empfinden realisiert sich niemals nur die Jemeinigkeit von Handlung, Denken und Empfindung rein als solche. Vielmehr identifiziert sich das Dasein in jedem Augenblick seines Lebens auf unvertretbare Weise mit dem Allgemeinen. Simmel hat diesen Zusammenhang auch als das »individuelle Gesetz« bezeichnet, das »die Beschaffenheit und die Lage eines Wesens ausdrückt, das unter der Doppelbedingung steht: ein Individuum zu sein und zugleich einem Allgemeinen zu unterstehen«.⁴

Operative »Geschlossenheit« – der Ausdruck findet sich bei Simmel wie bei Luhmann, um Jemeinigkeit zu bezeichnen – schließt eben nicht aus, dass wir gesellschaftlich variierenden Erwartungen folgen, indem wir in anderer Hinsicht den Tod so sterben, wie ihn andere auch sterben: als Gläubige oder Ungläubige; unsere Individualität so darstellen und beschreiben wie unsere Zeitgenossen: auf Ähnlichkeit oder Verschiedenheit, auf Einzigartigkeit oder auf Zugehörigkeit bedacht, als Original oder als Kopie. Ich erwähne diese Parallelität zwischen Simmel, Heidegger und Luhmann, um theoretische Anschlussmöglichkeiten, aber auch theoretische Differenzen zu verdeutlichen. Der systematische Punkt aber, auf den es hier ankommt, ist, dass historisch höchst unterschiedliche Semantiken von Individualität auf der ihr vorausgehenden Singularität aufruhen. Eine systemtheoretische Rekonstruktion zwingt nun dazu, die Selbstdreproduktion der Systeme durch ein Arrangement der Elemente der Systeme von der Struktur, mit deren Hilfe dies geschieht, zu unterscheiden. Denn Autopoiesis beruht auf zweierlei: auf Elementen, die durch Elemente erzeugt werden – das ist die operative Ebene. Gleichzeitig sind autopoietische Systeme aber strukturdeterminierte Systeme. Diese Unterscheidung erlaubt es, die Simmelsche Fassung des Problems noch einmal als eine mit einem *historischen Index* versehene zu analysieren. Denn, so ist meine These, sie tendiert dazu, die zeitgenössische Fassung der Individualitätssemantik als eine für alle

Gräber zu tun. Erst vom Ende her wird dem wohlhabenden Ägypter sein Leben erzählbar, erst im Hinblick auf das Ende, das überlieferungsfähige, den Tod überdauernde Resultat erscheint ihm das Leben sinnvoll. Vgl. Jan Assmann, »Das Ende als Sinngenerator. Zur Kategorie der Resultativität im altägyptischen Denken«, in: Cornelia Bohn et al. (Hrsg.), *Sinngeneratoren. Selbst- und Fremdthematisierung in soziologisch historischer Perspektive*, Konstanz 2001, S. 249-263.

4 Georg Simmel, »Das individuelle Gesetz« (1913), in: ders.: *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, Frankfurt a.M. 1987, S. 174-231 (177).

Zeiten gültige zu nehmen, eine Form, eine historische Ausprägung der Semantik des Individuums also für das Ganze zu nehmen.⁵

Wenn Individualität nun aber ein historisch kontingentes Phänomen ist, das Formveränderungen erlebt, was verändert sich genau? Historisch variabel sind nicht die Operation und die Geschlossenheit der zirkulären Selbstreproduktion individueller Bewusstseine, sondern die Strukturen, die nichts anderes sind als sinnhafte Erwartungen, die mit der Gesellschaftsstruktur variieren. Etwas technischer formuliert bedeutet dies: Historisch variierende Semantiken von Individualität fungieren als *strukturelle Kopplungen* zwischen gesellschaftlicher Kommunikation und individuellem Bewusstsein. Es sind semantische Schemata, auf die sich individuelle Bewusstseine und Kommunikationen gleichermaßen beziehen. Die Operationen des Bewusstseins und der gesellschaftlichen Kommunikation benutzen gleichermaßen Individualitätssemantiken als sedimentierte Sinnstrukturen, um ihre jeweiligen Operationen zu orientieren. Strukturelle Kopplung fragt nach einer *Verbindungsfigur* zwischen im Selbstkontakt operierenden geschlossenen Entitäten. Psychische und soziale Systeme operieren zwar getrennt und jeweils für sich operativ geschlossen. Es gibt daher in der Operation keine Überschneidung. Das heißt aber nicht, dass zwischen operativ geschlossenen Systemen und ihrer Umwelt keine Realzusammenhänge bestehen und dass keine Ko-Evolution ablaufen könnte. Die unentbehrlichen Zusammenhänge werden durch strukturelle Kopplung vermittelt. Das Theoriestück der strukturellen Kopplung ist sozusagen das Komplement des Begriffs der operationalen Schließung, dem eine Korrekturfunktion bei der Beschreibung von System/Umwelt-Verhältnissen zukommt. In gewissem Sinne kombinieren strukturelle Kopplungen spezifische Irritabilität des Systems und Indifferenz gegenüber allen Umweltreignissen, mit denen das System nicht gekoppelt ist. Das Ergebnis von Kopplungsvorgängen wird dann – solange sich die beteiligten Entitäten nicht aufgelöst haben – eine Geschichte wechselseitiger Strukturveränderungen sein.⁶ Prominenten Beispiele für sozial bewährte Kopplungen zwischen Bewusstsein und Kommunikation sind Sprache, Sinn, Semantiken und – darauf komme ich noch einmal zurück – das Schema Person.

5 An anderer Stelle habe ich gezeigt, dass sich dieses Prinzip der Generalisierung einer historischen Konstellation auch in Simmels Texten über den Fremden und in seinen Schriften zur Mode findet. Vgl. z.B. Cornelia Bohn, »Kleidung als Kommunikationsmedium«, in diesem Band.

6 Zum Problem der Kopplung im Anschluss an Maturana und Varela vgl. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1997, bes. Kap. I und 4 und passim; vgl. auch Jean Clam, »Probleme der Kopplung von Nur-Operationen. Kopplung, Verwerfung, Verdünnung«, in: *Soziale Systeme* 2 (2001), S. 222-241.

Individualitätssemantiken

Um die historische Variabilität der Individualitätssemantik, deren Existenz ich bislang nur behauptet habe, von der Seite der gesellschaftlichen Kommunikation her in den Blick zu nehmen, interessiert hier die Umstellung von primär nach sozialen, also nach Schichten, auf primär nach funktionalen Sachgesichtspunkten organisierten Differenzierungsformen der Gesellschaft. D.h.: die Umstellung von Stratifikation auf funktionale Differenzierung, von einer hierarchischen zu einer heterarchischen und azentrischen Ordnung. Das ist ein langwieriger Prozess, der etwa im 12. Jahrhundert beginnt und sicher im 19. Jahrhundert abgeschlossen ist. Dieser veränderten sozialen Lage entspricht die Transposition der Individualisierung durch Inklusion durch das Prinzip der Individualisierung durch Exklusion. Wir haben es mit einem analytischen Gebrauch des Begriffs Individuum zu tun, denn die zeitgenössische Semantik für Inklusionsindividualität ist die der Person. Darin verbirgt sich eine tiefere Systematik, auf die ich noch einmal zurückkommen werde.

Der Übergang von der hierarchischen zur polykontexturalen Ordnung bedeutet auch: Die Regelung der Inklusion von Personen geht von den sozialen Schichten auf die Funktionssysteme über. Das bedeutet eine Pluralisierung von Bezugssystemen für die Teilnahme an Gesellschaft und impliziert eine Veränderung der Situierung von Individuen. Während man in der vormodernen, ständig gegliederten Gesellschaft in nur ein Teilsystem inkludiert ist und seine Individualität der Schicht verdankt, der man angehört (Inklusionsindividualität), ist das Individuum in der funktional differenzierten Gesellschaft nirgendwo als Ganzheit sozial präsent, obwohl es gerade auch in dieser Nicht-Inkludierbarkeit sozial verursacht ist. Inkludiert ist die Person über ihre jeweiligen Rollen oder durch funktionsspezifische Beiträge, das heißt als Adresse der Kommunikation der einzelnen Subsysteme (zum Beispiel als Unternehmer, Arbeiter, Eigentümer oder durch Zahlungen in das Wirtschaftssystem; als Richter oder durch eine rechtliche Entscheidung in das Rechtssystem usw.). Das Individuum ist in den einzelnen Funktionssystemen aber nicht zu platzieren:

»Die Einzelperson kann nicht mehr einem und nur einem gesellschaftlichen Teilsystem angehören. Sie kann sich beruflich/professionell im Wirtschaftssystem, im Rechtssystem, in der Politik, im Erziehungssystem usw. engagieren, und in gewisser Weise folgt der soziale Status den beruflich vorgezeichneten Er-

folgsbahnen; aber sie kann nicht in einem der Funktionssysteme allein leben. Da die Gesellschaft aber nichts anderes ist als die Gesamtheit ihrer internen System/Umwelt-Verhältnisse und nicht selbst in sich selbst als Ganzes nochmals vorkommen kann, bietet sie dem Einzelnen keinen Ort mehr, wo er als »gesellschaftliches Wesen« existieren kann. Er kann nur außerhalb der Gesellschaft leben, nur als System eigener Art in der Umwelt der Gesellschaft sich reproduzieren, wobei für ihn die Gesellschaft eine dazu notwendige Umwelt ist. Das Individuum kann nicht mehr durch Inklusion, sondern nur noch durch Exklusion definiert werden«.⁷

Nun sind gravierende Umstellungen einer Semantik nicht nur als Korrelat von gesellschaftsstrukturellen Veränderungen zu beschreiben, sie folgen einer eigenen Dynamik. Die Tradition sprach von der Eigenständigkeit der Ideen. Ja Repräsentationen wie Ideen und Semantiken verhalten sich im Falle der Individuumssemantik sogar subversiv gegenüber einer allmählich an Plausibilität verlierenden stratifikatorischen Ordnung. Die Entwicklung der *Semantik des Individuums* lässt sich rekonstruktiv anhand von mindestens drei Leitdifferenzen nachzeichnen: Der Differenz von *Heil/Verdammnis*, der von *Natur/Kultur*, bzw. *Zivilisation*, schließlich der Differenz von *Allgemeinem* und *Besonderem*. In diesem letzten Schema findet sich die Simmelsche Formulierung wieder. Die genannten Leitdifferenzen geben Aufschluss darüber, welche semantischen Ressourcen zur Bestimmung des Individuums einer gegebenen Gesellschaft und den Individuen zur Verfügung stehen, das heißt, wie diese sich in einer gegebenen Gesellschaft als Individuen begreifen und darstellen können.

Die Differenz *Heil/Verdammnis* geht von einem religiös konstituierten Individuum aus. Es entsteht im christlichen Europa und kann nur in einer Gesellschaft wirksam werden, die sich auf ein Jenseits hin entwirft. Die Figur der Selbstreferenz wird hier als »Selbstliebe« konzipiert, die freilich der Liebe Gottes untergeordnet ist und als Pflicht aufgefasst wird. Die menschliche Seele, die anders als bei Aristoteles eben keine Menschheitsseele mehr ist, ist zur Jemeinigen geworden. Deshalb ist auch die Unsterblichkeit der Seele eine je individuelle, sei es als Erlösung oder als Verdammnis, die sich erst einmal nicht nach der Familien-

⁷ Niklas Luhmann, »Individuum, Individualität, Individualismus«, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Frankfurt a.M. 1989, Bd. 3, S. 149-258 (158); die folgenden Überlegungen sind von diesem Text inspiriert.

zugehörigkeit richtet, dem Stratum, in das man laut politischer Statusordnung inkludiert ist. Auch die Seelen der Bediensteten, der Abhängigen, der Vagabunden und Bettler sind unsterblich. Auch sie können zur ewigen Seligkeit gelangen. Und man braucht nur die seit dem 12. Jahrhundert in allen europäischen Städten entstehenden Tympana der großen Kirchen anzuschauen, um zu sehen, dass in der Hölle auch Fürsten, Bischöfe und Päpste schmoren.

Es handelt sich ganz offensichtlich um eine semantische Vorbereitung moderner Individualität im Kontext von Religion. Die Religion bringt somit eine statusunabhängige Form der Individuierung auf den Weg. Verdammt oder erlöst wird das Individuum und nicht das Kollektiv, obgleich die politische Statusordnung das Individuum vollständig an den Inklusionskontext der stratifizierten Gesellschaft bindet. Bei genauerer Analyse des Zusammenhangs von politischer und religiöser Semantik lassen sich eine Reihe sozialer Phänomene des ausgehenden Mittelalters als Re-Inklusionen beschreiben: Denn kirchliche Praktiken, Grabmäler, Zusammenkünfte in Kapellen etc. beruhen auf den weltlichen Inklusions- und Exklusionsmustern. Ja sogar die Heiligsprechungen folgen dem Muster der adeligen Standesgesellschaft: Es gibt kaum mittelalterliche Heilige, die nicht den Oberschichten entstammen. Gleichermaßen gilt für die innerweltliche Separierung der Mönche, die gleichwohl durch die Pflege und Aufrechterhaltung adliger Familienkontakte an deren weltlichen Machtpotentialen partizipieren.⁸ Ich möchte nun keineswegs ein striktes Ablösemodell der Leitdifferenzen für eine moderne Individualitätssemantik vorschlagen. Auch wenn Verdammnis und Höllenvorstellungen seit der Aufklärung gegenstandslos geworden sind, so bleiben Jenseitsvorstellungen im Sinne eines Traditionsoberhangs gerade als semantische Ressourcen für gegenwärtige Selbstmordattentate durchaus bedeutsam.

Die Differenz *Natur/Kultur* bringt die Idee des Besitzindividualismus und die Genie-Semantik hervor, bleibt aber im Kern noch stratifikationsabhängig. Zunächst bleibt auch im 18. Jahrhundert ein naturaler Begriff des Individuums erhalten, und entsprechend hält sich die Bestimmung des Menschen durch seine Beziehung auf andere und auf anderes. Das Rekurrieren auf Natur blockiert noch die Kontingenzspielräume, denn der Naturbezug besagt, dass das Individuum seine Individualität gar nicht anders entfalten kann. Auch die Zugehörigkeit zu einem Stratum – zu einer gesellschaftlichen Schicht – kann nach wie vor in die Spezifikation des Individuums eingehen. Ein solcher Spezifikati-

⁸ Vgl. Bohn/Hahn, »Partizipative Identität, Selbstexklusion und Mönchstum«, a.a.O.

onsbedarf wird in der allgemeinen Anthropologie, die im 18. Jahrhundert entsteht, vor allem in der These einer natürlichen Unbestimmtheit des Gattungswesens Mensch verankert. Anthropologische Theorien sind nach wie vor nach diesem Muster gearbeitet: Der Mensch ist ein Mängelwesen, deshalb braucht er Kultur, um diese natürliche Unbestimmtheit zu kompensieren. In dem Differenzschema *Natur/Kultur* wird dem Individuum nun zugemutet, Natur und Kultur zugleich zu sein. Eine Übergangssemantik zur Bestimmung von Individualität ist die des Eigentums. Das Individuum wird Eigentümer. Selbstbestimmung und Eigeninteresse werden zu neuen Mustern für Selbstreferenz. »C'est la propriété qui fait le citoyen«, sagt Diderot noch 1765. Eigentum galt bereits in den Gesellschaftssemantiken des 17. Jahrhunderts als Quelle sozialer Verantwortung, da es Freiheit, Autonomie und Unabhängigkeit gewähre.⁹ Es bleibt aber eine Sackgasse für die Bestimmung eines neuen extrasozialen Individualitätskonzepts, bringt allerdings die neue Inklusionsformel für das sich gerade ausdifferenzierende Wirtschaftssystem auf den Weg. In die moderne Wirtschaft ist man natürlich als Eigentümer inkludiert, aber als paradigmatisches Deutungsangebot für ein ganzes menschliches Leben reicht es nicht aus, ein Begriff für die Individualität des Individuums kommt so nicht zustande.

Gleichzeitig entwickelt sich im Kontext von Kunst eine folgenreiche Individuumssemantik: Die Semantik des *Genies* schafft – wenn auch erst in einem zweiten Anlauf – die Voraussetzung des modernen extrasozialen Individuums. Gefühl, Sensibilität und Herz als Erweiterungen und Aufwertungen der Selbstreferenz öffnen die Innenräume – man denke für die Textkunst nur an Rousseau. Ihm verdanken wir eine der ersten noch wehmütigen Individualitätsanzeigen im modernen Sinne: »Si je ne vaux pas mieux, au moins je suis autre«, beginnen die *Confessions*, ein Zeugnis von Rousseaus Karriere im modernen Sinne, die im Zeichen der gerade erst sich legitimierenden Möglichkeit stehen, anders zu sein als die anderen.¹⁰ Wir verdanken diesen Texten auch die paradoxe Einsicht, dass die neuen Figuren des Selbstkontakte und des Selbstseins, Sensibilität und Authentizität, des Schriftmediums bedürfen. Die Schrift erlaubt die Selbstartikulation jenseits von Gesellschaft, und das hieß damals noch Geselligkeit.

⁹ Vgl. John G. A. Pocock, »The Mobility of Property and the Rise of Eighteenth-Century Sociology«, in: Anthony Parel/Thomas Flanagan (Hrsg.), *Theories of Property: Aristotle to the Present*, Waterloo/Ontario/Canada 1979, S. 141-166.

¹⁰ Jean-Jacques Rousseau, »Les Confessions« (1770), in: ders., *Oeuvres complètes*, Bd. 1, Paris 1959, S. 1-589 (5).

Ausgangspunkt dieser Entwicklung ist die Ablösung der Regelästhetik. Es setzte sich (um 1700) die Auffassung durch, dass Kunstwerke als individuell gefertigte Werke individueller Künstler aufzufassen sind. Das Genie im 17. Jahrhundert hatte bereits den Vorrang vor dem Wissen und der Anwendung der Kunstregeln, aber Genialität wird noch nicht gegen die Regeln gestellt.¹¹ Erst im 18. Jahrhundert folgt das Genie nicht mehr Vorbildern, sondern seinem eigenen Genius. Die einzige Regelgeberin ist die Natur in Gestalt der »Naturbegabung« des Künstlers. Die Selbstreferenz des modernen Kunstwerks setzt sich von den alten Imitatio- und Mimesis-Konzepten ab, deren fremdreferentieller Bezug auf Natur primär war; die Selbstreferenz des Kunstsystems stellt sich als Autonomisierung gegenüber den Funktionssystemen Religion, Politik und Wissenschaft dar. In der Mimesis-Ära bestand die Leistung des Kunstsystems in der Konditionierung des Könnens durch Rhetorik und Dichtungslehren. Mit dem Buchdruck werden Rhetoriken und Dichtungslehren allgemein zugänglich. Es kommt zu einer Vulgarisierung der Regeln für die künstlerische Produktion. Erst die Geniesemantik propagiert, dass man Dichter gar nicht bilden kann, denn die geniale Produktion sperrt sich gegen jede Lehr- und Lernbarkeit.¹²

Genialität wird jetzt als genuine Schöpferkraft begriffen. Im Werk kommt somit die Individualität seines Schöpfers zum Ausdruck. Bei Herder schließlich wird Genialität zum Ursprung der schöpferischen Potenz des Dichters.¹³ Das Genie jedenfalls ahmt keine Muster nach und führt keine Regeln aus, sondern es schafft Originale und wird zum Originalgenie.¹⁴ In diesem zweiten Anlauf erfährt die Genie-Semantik

¹¹ Vgl. Jochen Schmidt, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945*, Bd. 1, Darmstadt 1985, S. 13 ff.

¹² Vgl. Heinrich Bosse, »Dichter kann man nicht bilden. Zur Veränderung der Schulhetorik nach 1770«, in: *Jahrbuch für internationale Germanistik* 10 (1978), S. 80-125.

¹³ Dass *Potenz* bei Herder und Jean Paul zu einer genuin literarischen Qualität wird, bemerkt in geschlechterpolitischer Perspektive Albrecht Koschorke, »Geschlechterpolitik und Zeichenökonomie: Zur Geschichte der deutschen Klassik vor ihrer Entstehung« (1996), in: Renate von Heydebrand (Hrsg.), *Kanon, Macht, Kultur*, Stuttgart 1998, S. 581-600. Vgl. auch Honoré de Balzac, »Essai sur le génie poétique« (1819), in: ders., *Oeuvres diverses*, Bd. 1, Paris 1990, S. 593-600, der Genialität als eine der inneren menschlichen Kräfte begreift, die an eine hierarchisch konstruierte Theorie des Willens und der Einbildungskraft gekoppelt ist. Während das Gedächtnis eine einfache Gefühls- und Verstandesleistung sei (*la mémoire [...] ne rappelle que les idées simples*), sei die Imagination eine komponierte, synthetisierende Leistung (*l'imagination tient aux idées composées*).

¹⁴ Vgl. etwa den Eintrag »original et originalité« im *Dictionnaire des Beaux-Arts* von Aubin-Louis Millin, Paris 1806, Bd. 2, S. 724-727: »L'esprit original imprime aux ouvrages de l'art dans lesquels il se manifeste, un caractère particulier qui le distingue de ceux de tous les autres artistes. L'esprit original est opposé à celui de l'imitation [...]. Des hommes dont l'imagination et le sentiment ont plus de vivacité qu'on n'en trouve ordinairement, qui s'entendent plus vivement que d'autres ce qui est beau, donnent souvent par leur propre impulsion, et sans être excités par l'exemple d'autrui, une forme nouvelle, un caractère particulier à certains

selbst noch einmal eine Veränderung vom bloßen Naturbezug – im Sinne natürlicher Gaben – in Richtung auf Innovation: In diesem Sinne ist Genialität gleichbedeutend mit der Fähigkeit, schöpferisch selbst neue Bahnen zu finden.

»Genie ist nicht mehr nur ›die geschickte Natur (génie)‹, also das Naturell, das zu bestimmten vorliegenden Tätigkeitsbereichen oder ›Laufbahnen‹ im älteren Sinne qualifiziert. Es wählt autonom eine Bahn, die seiner Individualität entspricht, es realisiert außergewöhnliche, individuelle Wege.«¹⁵

Die Beherrschung und das Wiedererkennen von Regeln bleibt zwar Bedingung für die Produktion von Schönheit, aber den entscheidenden Orientierungswert bildet jetzt die Kategorie des Neuen.¹⁶ Das Originalgenie bricht mit der Tradition, unterbricht die Kette der Imitation und erhebt schließlich die Diskontinuität gegenüber der Tradition zum Normalfall. Das moderne Genie ist gleichsam voraussetzungslos, indem es sich und sein Werk in eigener Schöpfergeste erzeugt. Es ist das Geschöpf seines eigenen Schöpfungsaktes.¹⁷ Schließlich führt die Prämierung des Neuen als individuelles und authentisches Kunstwerk zur Beschreibung des Kunstwerks als einzigartig.¹⁸

ouvrages dont ils s'occupent avec soin et ils en font des ouvrages de l'art. Ce sont là des *génies originaux*, en ce qu'ils produisent des ouvrages des beaux-arts, non par imitation, mais d'après l'impulsion de leur propre génie. [...] Les véritables artistes originaux travaillent ordinairement d'après la plénitude de leur sentiment, parce qu'ils sentent une *impulsion irrésistible* de manifester, par un ouvrage de l'art, ce qu'ils sentent vivement ou ce qui occupe leur imagination d'une manière particulière. [...] ce sont les véritables fruits du génie par lesquels ils se manifestent *tel qu'il est*, tandis que les autres ne nous font connaître que des sentiments *imaginaires* et qui n'existent pas réellement. Les premiers nous font toujours connaître *la nature*, les autres ne nous montrent jamais que *l'art*. Vgl. auch Edward Young, *Gedanken über die Original-Werke*, Faksimiledruck nach der Ausgabe von 1760, Heidelberg 1977.

15 Georg Stanitzek, *Blödigkeit. Beschreibungen des Individuums im 18. Jahrhundert*, Tübingen 1989, S. 192 f. Georg Stanitzek bezieht sich auf Jakob Friedrich Abel, *Reden über das Genie. Werden große Geister geboren oder erzogen und welches sind die Merkmale derselben?* (1776).

16 Vgl. Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1995, bes. S. 323 ff. Zur ästhetischen Kategorie des Neuen im Sinne von Originalität vgl. auch: Roland Mortier, *L'originalité. Une nouvelle catégorie esthétique au siècle de lumières*, Genf 1982; vgl. auch Alois Hahn, »Kunst, Wahrnehmung und Sinndeutung«, in: ders., *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte*, Frankfurt a.M. 2000, S. 407-440.

17 Koschorek spricht von der »zölibatären Selbstzeugung des Originalgenies«. Vgl. ders., »Geschlechterpolitik und Zeichenökonomie: Zur Geschichte der deutschen Klassik vor ihrer Entstehung«, a.a.O.

18 Die Einzigartigkeit des Kunstwerks hat zur Folge, dass sich keine Regel seiner Herstellung angeben lässt, dass vielmehr mit und in jedem neuen Kunstwerk die Regel selbst zu erzeugen und aufzufinden ist. Für das moderne Kunstwerk hat Luhmann daher den Begriff der Selbstprogrammierung vorgeschlagen. Für die modernsten Kunstwerke entfällt darüber

Das Neue bleibt aber im Kunstsystem, im Gegensatz zu neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen etwa, dem Gefallen untergeordnet. »Neusein« wird zum ästhetischen Erfordernis, zur Bedingung des Ankommens und zur Bedingung des Gefallens. Der geniale Einfall wird zum legitimen Moment der Produktion. Seine es individuierende Besonderheit verdankt das Kunstwerk seiner Abweichung, seiner Devianz: Es fällt auf und gefällt, weil es anders ist. Dieses Spiel von Abweichung und Konformität wiederholt sich im Feld der Mode, die sowohl im 17. als auch im 19. Jahrhundert ein viel diskutiertes Phänomen ist: Sie weicht ständig von dem ab, was vorher galt, kündigt im Erscheinen aber bereits ihr Verschwinden an und gerade dadurch erreicht sie hohe Konformität. Eine Differenz freilich zwischen Kunst und Mode besteht darin, dass die Mode ein Reich des Ephemeren schafft, während Kunst trotz der hohen Affinität zu Neuem doch – folgt man der bis ins 19. Jahrhundert umstrittenen Selbstbeschreibung – dauerhaft Schönes hervorbringt.¹⁹

Mit der Geburt des einzigartigen Kunstwerks taucht allerdings ein neues Problem auf: Nach welchen Kriterien soll die Qualität solcher Kunstwerke bewertet werden, wenn es mehr oder weniger virtuose Regelbefolgung nicht mehr sein kann? Der »gute Geschmack« als vorläufig letzte Auskunft wird als Kriterium zunehmend unbefriedigend, da das Vertrauen in die Überlegenheit der höheren Schichten schwindet. Längst hat sich ein Expertentum herausgebildet. Außerdem führt der Verweis auf Geschmack in den logischen Zirkel der Erklärung, der von Urteilskompetenz auf Kriterien und von Kriterien auf Urteilskompetenz zurück verweist. Dieser Zirkel wird schließlich durch die neue Differenz vom *Allgemeinen* und *Besonderen* substituiert, und man versucht auf diese Weise, die Logik des Individuellen herauszufinden.

Die Frage, wie das Allgemeine sich im Besonderen verwirklicht, wird zur Leitfrage der ästhetischen Reflexion. Die Differenzfigur des Allgemeinen und Besonderen war zunächst in der Spur des idealistischen Systemdenkens nach dem Muster der Ausfaltung einer vorgängigen Einheit gedacht: Die Differenz *Allgemeines/Besonderes* ist auf der Seite des Allgemeinen schon enthalten. Sie begründet die Möglichkeit der Ästhe-

hinaus noch der Stil als Temporalkategorie; vgl. zur Selbstprogrammierung: Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, a.a.O., bes. S. 331 ff.

19 Bis zum 19. Jahrhundert bleibt die Frage der bloß flüchtigen Mode, des bloß temporär Gültigen als Gefährdung des dauerhaft Schönen vor allem in der Reflexion des Ästhetischen virulent. Das Reich einer dienenden, flüchtigen, ephemeren Eleganz des Kleidungsmediums dürfte sich erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts von dem der erhabenen, zeitunabhängigen Schönheit des Kunstmédiums deutlich getrennt und differenziert haben. Vgl. dazu Böhm, »Kleidung als Kommunikationsmedium«, in diesem Band.

tik als Wissenschaft, wie sie von Gottsched, Baumgart bis Kant auf den Weg gebracht wird. Diese komplizierten Argumente der Rationalisierung der Kriterien für das Schöne kann ich hier im Einzelnen nicht nachzeichnen. Aber das daran für eine Individualumssemantik Bedeutsame möchte ich wenigstens andeuten: Mit einer Figur von Michel Serres kann man fragen, was ist der Parasit, der eingeschlossene ausgeschlossene Dritte dieser Differenz?²⁰ Die logische Aporie des Allgemeinen und Besonderen lässt sich – so ist die neue zeitgenössische Antwort – nur mit dem Begriff des Individuellen auflösen, der die Position des Dritten der Differenz von Allgemeinem und Besonderem besetzt. Das Individuelle kann sich in seiner Einzigartigkeit im Zwischenraum dieser Differenz ansiedeln.

Das moderne Individuum als Original ist in seiner Einzigartigkeit anderen Inklusions-/Exklusionsverhältnissen ausgesetzt als die vormoderne Person, die qua Geburt, Familienzugehörigkeit und Affiliation einen sicheren Platz in der Gesellschaft hatte. Das Individuum ist jetzt – charakterisiert durch seine Selbsttätigkeit – aus der Gesellschaft exkludiert. Es kann sich nur in selbstreflexiver Geste als Individuum begreifen.

»Dies Individuum übertrumpft dann auch noch den Geschmack und mit ihm die etablierten Kriterien des Schönen. Es versteht sich in einem nochmals übersteigerten Sinn als Genie, das dem Geschmack die Regeln gibt von einer Position aus, die nur noch außerhalb der Gesellschaft begründet sein kann.«²¹

Das Motiv der Selbsterzeugung des Originalgenies greift über die Genie-Semantik hinaus und wird zum prominenten Topos im idealistischen Systemdenken, das die selbstreflexive Konstitution von Subjektivität propagiert. Die Gleichsetzung von Individuum und Subjekt ist ein weiterer neuer Gedanke. Was immer das so bestimmte Individuum aus sich selbst macht und wie immer Gesellschaft dabei mitspielt: Es hat seinen Standort in sich selbst und außerhalb der Gesellschaft. Genau dies wird mit der Formel Subjekt symbolisiert. Gesellschaft war freilich längst nicht mehr mit Geselligkeit identisch – daran hatte ja Rousseau sein Leiden an der Gesellschaft artikuliert. Damit war die Vorstellung aufgegeben, der Mensch sei als Körper oder Seele von Natur aus individuiert. Erst jetzt kann gedacht werden, dass Individuen ihr Individuali-

20 Michel Serres, *Der Parasit*, Frankfurt a.M. 1981, (frz.: *Le parasite*, Paris 1980).

21 Luhmann, »Individuum, Individualität, Individualismus«, a.a.O., S. 207.

sierungsprinzip in sich selbst tragen und dass Individualität als Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit gelebt und konstituiert werden kann.

Es scheint die Textkunst zu sein, die eine sensible Beobachtung des extrasozialen Individuums kultiviert. Eine Extrasozialität freilich, in der die Einzigkeit auch noch gegenüber dem »Mitsein« triumphiert. Unüberboten dazu Paul Valéry. Es geht um Paris, um Intellektuelle, um Denker, Schriftsteller, Wissenschaftler, Künstler, um das ganze intellektuelle Volk:

»Bei diesem Volk von Einzigen herrscht als Gesetz, das zu tun, was keiner je tat und keiner je tun wird. Dies ist zumindest das Gesetz des *Besten*, das heißt derer, die das Herz haben, unumwunden etwas Absurdes zu wollen... Sie leben bloß, um die Illusion der Einsamkeit zu erhaschen und ihr Dauer zu leihen, – denn die Überlegenheit ist nur eine Einsamkeit an den jeweiligen Grenzen einer Gattung. Jeder von ihnen gründet sein Dasein auf das Nichtsein der anderen, denen es jedoch ihre Zustimmung zu ihrem Nichtsein zu entreißen gilt...«²²

Bei meinem Durchgang durch die entscheidenden Leitdifferenzen, die eine wortsinnfreie Semantik für Individualität forcieren haben, war die Differenz von Allgemeinem und Besonderem tatsächlich die letzte. Sie ist diejenige, die die Unterscheidung selbst zum Problem macht und das Individuelle als Drittes der sie formierenden Differenz zu formulieren vermag. Während sich die Differenz *Heil/Verdammnis* als radikale Alternative präsentiert, die in ein hierarchisch gestuftes Kategorienystem eingepasst ist, geht die Differenz *Kultur/Natur* von der Oszillation zwischen beiden Werten aus. Das Individuum ist Natur und Kultur. Erst die Differenz *Allgemeines/Besonderes* reflektiert die Paradoxe anfälligkeit zweiwertiger Unterscheidungen. Jetzt kann das Individuelle differenztheoretisch als Drittes im Sinne des eingeschlossenen Ausgeschlossen der Unterscheidung von Allgemeinem und Besonderem gedacht werden.

Meine These ist nun, dass sich eine emphatische Semantik für eine Exklusionsindividualität immer dann herausbildet, wenn sich ein Funktionssystem ausdifferenziert. Und es lassen sich in diesen Zusammenhängen auch Formen der Selbstexklusion beobachten, die freilich in ihrer reinen Form auf die Gründungsurkunden der beteiligten Institutionen und Lebensentwürfe beschränkt bleiben: die innerweltliche Sepa-

22 Paul Valéry, *Monsieur Teste* (1924), Frankfurt a.M. 1997, S. 28 f.

tierung des Mönchs und die innerweltliche Askese des religiösen Virtuosen; der Künstler, der sich im Zuge der Ausdifferenzierung des Kunstsystems als außerhalb der Gesellschaft stehend begreift und an der Gesellschaft krankt, um sich schließlich in der Leistungsrolle des Künstlers in das ausdifferenzierte Kunstsystem zu inkludieren. All das sind zeitgenössische Selbstbeschreibungen von Exklusionsindividualität, die auf eine sich abzeichnende Ausdifferenzierung des Funktionssystems reagieren und dabei eine robuste Semantik für moderne Individualität auf den Weg bringen.²³

Folgenreich für das moderne Individuum ist freilich, dass es seine Individualisierung nicht mit Identität, sondern mit Differenz beginnen muss. Auch die Reflexion setzt das Selbst nicht als Identität, sondern als Differenz, und sie gibt es nicht mehr als Notwendiges, sondern als Kontingentes. Die vielfältigen Figuren der Selbstreferenz – Selbstliebe, Interesse, Reflexion etc. – erzeugen ebenso viele Formen der Enttautologisierung und Asymmetrisierung, die freilich als Vergeblichkeit im Bemühen um die Selbstsetzung und Selbstbestimmung interpretierbar sind. Dabei ist die Wiedereinführung der sie konstituierenden Differenzen wiederum an gesellschaftliche Bedingungen geknüpft, da sie Sinn, Sprache und historisch variiierende Semantiken in Anspruch nehmen. Resultate jener Enttautologisierungsversuche sind in zeitlicher Hinsicht Biographie und Karriere, in sachlicher Hinsicht die innere Pluralisierung des Selbst, in sozialer Hinsicht kopierte Existenzen²⁴ oder Ansprüche, um nur einige Beispiele zu nennen. Immer geht es darum, das moderne Individuum als eingeschlossenes ausgeschlossenes Drittes einer Differenz und als Resultat kontingenter Selbst- und Fremdselektionen zu begreifen.

23 Nicht jede Individualitätssemantik bereitet eine Leistungsrolle in einem Funktionssystem vor. Eine auf Interaktion zentrierte Individualitätssemantik ist die Figur des Dandy, dessen Originalität und Einzigkeit sich auf Eleganz und äußere Erscheinung, auf Stilfragen also, reduziert. Vgl. dazu Hans-Georg Soeffner, »Stile des Lebens. Ästhetische Gegenentwürfe zur Alltagspragmatik«, in: Jörg Huber (Hrsg.), *Kultur-Analysen*, (=Interventionen 10), Zürich 2001, S. 79-115; Michel Foucault, *Discipline et Punition*, Paris 1994, Bd. 4, bes. S. 570.

24 Das Kopie-Motiv selbst ist Wandlungen unterworfen. Auf jeden Fall hat es mit dem Buchdruck zu tun. Im 17. Jahrhundert geht es um die Abwertung von Erwerbstypen: «Un bel esprit est riche de son fonds; il trouve dans ses propres lumières ce que les esprits communs ne trouvent que dans les leurs.» Dominique Bouhours (1671), zit. nach Alain Viala, *Naisance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique*, Paris 1985. Im 19. Jahrhundert geht es um die Herstellung von Individualität. Zum »homme copié« vgl. Stendhal, *De l'Amour* (1819), Paris 1980.

Umwertungen: Individuen und Personen

Auffällig ist, dass die Semantiken von *Person* und *Individuum* selbst einer Umwertung unterworfen sind. Ich möchte diese Verschiebung der Wertskala zwischen Person und Individuum noch etwas genauer und mit etwas mehr historischer Tiefenschärfe ansetzen:²⁵ Noch im Mittelalter war der Begriff der Person der qualifiziertere, *Persona* hatte einen ambivalenten aber reichen und vielfältigen Gebrauch, während Individuum – wie ich oben erwähnt habe – nichts anderes als ein logischer Terminus war, der auch auf Gegenstände anwendbar war. Die praktische Philosophie schließt übrigens weitgehend an diese Tradition an. Die Personensemantik war weit davon entfernt, zuerst das individuelle Gewissen oder Bewusstsein zum Ausdruck zu bringen. *Persona* bedeutete in der Antike zuerst *Maske*, durch die die Stimme des Schauspielers tönt, dann die *Rolle*, die er spielt; *personnage* ist schließlich derjenige, der die Maske trägt, um eine Rolle zu spielen. In Rom wird ein juristisches Personenkonzept dominant: Nur der Freie ist eine Person; und die Originalität des Christentums besteht erstens in der Anwendung des Wortes Person für die Göttlichkeit (divinitas), Gott ist göttlich und menschlich, zweitens in der Annahme, die Person sei eine individuelle Substanz, deren spezifische Differenz es ist, vernünftig zu sein. Die Person ist im Mittelalter zunächst ein wichtiges Faktum der religiösen und sozialen Organisation. In der politischen Ordnung gibt der Personbegriff Auskunft über Status, soziale Position, Ansehen und Zugehörigkeit. Die Singularität des Individuums im Diesseits wiegt aber auf jeden Fall weniger als die Gemeinsamkeit aller Menschen in ihrer Einheit mit Gott. Insofern versucht der christliche Gebrauch des Personenbegriffs die menschliche Individualität zu Gunsten einer Göttlichkeit, dessen Bild der Mensch ist, und zu Gunsten der Menschheit, dessen Schicksal er teilt, zunächst außer Kraft zu setzen. Unähnlichkeit, Unterschiedenheit oder Einzigartigkeit sind Mängel, sie sind das Schlechte par excellence und keineswegs Schemata für die Darstellung vormoderner Individuen.²⁶

25 Es gibt noch bei Thomas Mann eine schöne Stelle, in der Tonio Kröger aufgefordert wird seinen Pass vorzuzeigen, den er selbstverständlich nicht hat (Pässe waren nur etwas für Fremde). Für unseren Zusammenhang interessant ist die Reaktion der Ordnungshüter: Sie Individuum Sie! Individuum noch als Schimpfwort, das meint: Sie, der niemandem angehört!

26 Vgl. Marcel Mauss, »Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de moi« (1938), in: ders., *Sociologie et anthropologie*, Paris 1968, S. 331-362; Ignace Meyerson (Hrsg.),

Während sich also das moderne Individuum im Sinne der Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit auf ein Allgemeines hin entwirft, unterstreicht vormoderne Individualität – die nur folgerichtig, da durch Inklusion konstituiert, den Titel Person trägt – Zugehörigkeit, Ähnlichkeit und gerade nicht Einzigartigkeit.²⁷ Noch im 17. Jahrhundert galt es um den Preis der Lächerlichkeit, den »air de singularité« zu vermeiden. Persönliche Individualität steht in stratifizierten Gesellschaften vor allem für die Affiliation, in der der Einzelne steht. Es galt, die tradierten Muster möglichst vollkommen zu verkörpern – jede Besonderheit galt daher als eine eher negativ konnotierte Abweichung. Denn erst in der Moderne wird ja Devianz zum Individualitätsgaranten.²⁸

Ist Person in der Vormoderne der Wertbegriff, wird Person in der Moderne zu einer Form der Identifikation, die auf keinen eigenen Operationsmodus Bezug nimmt. Personen sind keine operativ geschlossenen Systeme, die »Jemeinigkeit« kann sich in der Moderne nicht auf das Personsein beziehen, das ja nur eine Facette des Selbstseins ist. Die Person fungiert als Adresse in der Kommunikation, als Schema, als strukturelle Kopplung für psychische und soziale Systeme, in dem sie individuell attribuierte Einschränkungen von Verhaltensmöglichkeiten fixiert. »Jemeinigkeit«, Geschlossenheit, Selbstreferenz werden jetzt dem psychischen System attribuiert, das wiederum durch die Form Person überformt wird.²⁹

Semantiken und Theorien haben auf diese veränderte Wertskala folgenreich reagiert. Fragen wir zunächst die theoretischen Kronzeuge. Bei Simmel findet sich eine Zweizügigkeit der Individuumssemantik: Für die Moderne wird hier von dem – partial inkludierten – Individuum

Problèmes de la personne, Paris 1973; Jean-Claude Schmitt, »La Découverte de l'individu: une fiction historiographique?«, in: ders., *Le corps, les rites, les rives, le temps. Essais d'Anthropologie méditerranéenne*, Paris 2001, S. 241-263.

27 So erklärt sich die Verwunderung in der mittelalterlichen Literatur darüber, dass Gott den Menschen verschiedene Gesichter gegeben habe, wo es der zeitgenössischen Semantik viel eher entsprochen hätte, wenn sie alle gleich aussähen. Ich verdanke diesen Hinweis Peter von Moos.

28 Auch dafür gibt es noch ein schönes Beispiel aus dem Bereich der Mode. In seinem Essay *De la Mode* betont La Bruyère in kritisch traditionaler Perspektive, dass die Individualität einer Person – wie das Eigentum – gerade darin bestehe, das Ererbte und Tradierte weiterzugeben: »Nos pères nous ont transmis avec la connaissance de leur personne, celle de leur habits, de leur coiffures, de leurs armes, et de leurs ornements, qu'ils ont aimés pendant leur vie. Wenn die Individualität einer Person durch die Kontinuität der Tradition, in der der Einzelne stehe, bestimmt sei, verpflichte die Mode die Individuen, sich als Individuen zu negieren, da die Mode die Charaktere vereinheitliche. La Bruyère führt als Argument für seine Überlegungen an, dass sich niemand im modischen Gewand porträtiieren lasse, da das Porträt etwas Wesentliches und Dauerhaftes darstelle. La Bruyère, *Les Caractères* (1694), Paris 1965, S. 342, §15.

29 Niklas Luhmann, »Die Form ‚Person‘«, in: ders., *Soziologische Aufklärung* 6, Opladen 1995, S. 142-155.

der sozialen Kreise gesprochen, welches er dem emphatischen, der Künstlerpersönlichkeit (wiederum der Semantik seiner Zeit entsprechend) vorbehaltenen extrasozialen Individuum gegenüberstellt.³⁰ Mit Luhmann lässt sich diachron – das habe ich versucht – der Übergang vom Inklusionsindividuum zum Exklusionsindividuum nachzeichnen. Schließlich wird synchron – analog zur Konzeption Simmels –, wenn auch in anderer Begrifflichkeit, der für die Moderne typische Doppelaspekt betont: Von dem extrasozialen Exklusionsindividuum, dem jetzt zugemutet wird, sich in Bezug auf seine Individualität zu identifizieren, und das kann nur heißen in Bezug auf das, was es von allen anderen unterscheidet, wird die Person als Form und soziale Adresse unterscheiden.

Tatsächlich bilden sich im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert eine Reihe von Begriffspaaren, die im Ansatz jene gedoppelte Erfahrung im Umgang mit Individualität in der sich gerade konsolidierenden modernen Gesellschaft zum Ausdruck bringen: Die noch an die christliche Selbstreferenzfigur der Selbstliebe anschließende Rousseausche Unterscheidung von »*amour propre/amour de soi*«, die zivilisationskritisch der guten Selbstreferenz gesellschaftlich kontaminierte, verderbliche, *eigenständige Selbstbezogenheit* gegenüberstellt. Ebenso Hegels naturwüchsige Person an sich, die er dem »Für-sich« des sich selbst reflektierenden Subjekts gegenüberstellt: Aus dem bloßen An-sich des Individuums wird ein Für-sich. Damit wird die immer gegebene Autopoiesis und Selbstreferenz des Bewusstseins für das individuelle Bewusstsein selbst thematisch. Es wird sich seiner Geschlossenheit, Einzigkeit, Jemeinigkeit und in sich zentrierten Singularität bewusst und versteht sich als Resultat seiner selbst. Schließlich Stendhals vom Originalgenie unterschiedener »*homme copie*«, der bereits als verzweifeltes Resultat der Selbstreflexion, als privilegierte Figur des Selbstkontaktees vorgeführt wird. Die neue Wertskala setzt auf das sich selbst wissende und selbst erzeugende Individuum, und es gibt, wie Luhmann einmal formuliert hat, realistisch gesehen auch keine andere Möglichkeit »als den Individuen zu konzedieren, dass Individualität ihre eigene Angelegenheit sei«.³¹

Da der Gesellschaft nun schon das Individuum abhanden gekommen ist, wird sie um so tätiger in der Installation sozialer Adressen. Die Spuren des exkludierten Individuums müssen als wiederauffindbare Adressen fixiert werden. Mit der Pluralisierung der Bezugssysteme für die

30 Vgl. Georg Simmel, »Die Kreuzung sozialer Kreise« (1908), in: ders., *Soziologie*, (Gesamtausgabe Bd. 11), Frankfurt a.M. 1992 S. 456-511; ders., *Goethe*, a.a.O.

31 Luhmann, »Individuum, Individualität, Individualismus«, a.a.O., S. 229.

Teilnahme an Gesellschaft gerät gesellschaftliche Kommunikation unter Abstraktionsdruck bei der Typisierung, Identifizierung und Fixierung des Personseins. Verdatungen, Signalements, Pässe, Identifikationen, anthropometrische Verfahren, Daktyloskopie, DNA-Analysen sind nur scheinbar Methoden, um eine fehlerfreie Quelle am Individuum auszumachen, die unzweifelhaft auf seine Einzigartigkeit verweist. Tatsächlich erreichen sie nur die Person.³²

Literatur

- Assmann, Jan, »Das Ende als Sinngenerator. Zur Kategorie der Resultativität im altägyptischen Denken«, in: Cornelia Bohn et al. (Hrsg.), *Sinngeneratoren. Selbst- und Fremdthematizierung in soziologisch historischer Perspektive*, Konstanz 2001, S. 249-263.
- Balzac, Honoré de, »Essai sur le génie poétique« (1819), in: ders., *Oeuvres diverses*, Pléiade, Bd. 1, Paris 1990, S. 593-600.
- Bohn, Cornelia, *Schriftlichkeit und Gesellschaft. Kommunikation und Sozialität der Neuzeit*, Opladen 1999.
- / Hahn, Alois, »Partizipative Identität, Selbstexklusion und Mönchstum«, in: Gert Meiville (Hrsg.), *Individualität und Religiosum*, Münster 2002, S. 3-27.
- »Kleidung als Kommunikationsmedium«, in diesem Band.
- Bosse, Heinrich, »Dichter kann man nicht bilden. Zur Veränderung der Schulhetotik nach 1770«, in: *Jahrbuch für internationale Germanistik* 10 (1978), S. 80-125.
- Clam, Jean, »Probleme der Kopplung von Nur-Operationen. Kopplung, Verwurfung, Verdünnung«, in: *Soziale Systeme* 2 (2001), S. 222-241.
- Foucault, Michel, *Dits et écrits*, Paris 1994.
- Hahn, Alois, »Kunst, Wahrnehmung und Sinndeutung«, in: ders., *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte*, Frankfurt a.M. 2000, S. 407-440.
- »Heideggers Philosophie des Todes im Diskursfeld seiner Zeit«, in: Johannes Weiß (Hrsg.), *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*, Konstanz 2001, S. 105-128.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen 1986.
- Koschorke, Albrecht, »Geschlechterpolitik und Zeichenökonomie: Zur Geschichte der deutschen Klassik vor ihrer Entstehung« (1996), in: Renate von Heydebrand (Hrsg.), *Kanon, Macht, Kultur*, Stuttgart 1998, S. 581-600.
- La Bruyère, *Les Caractères* (1694), Paris 1965.

32 Zur Bedeutung der Photographie für die Konstruktion sozialer Adressen vgl. Susanne Regener, *Fotographische Erfassung*, München 1999.

- Luhmann, Niklas, »Individuum, Individualität, Individualismus«, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1989, S. 149-258.
- »Die Form ‚Person«, in: ders., *Soziologische Aufklärung* 6, Opladen 1995, S. 142-155.
- *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1995.
- *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1997.
- Mauss, Marcel, »Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de moi« (1938), in: ders., *Sociologie et anthropologie*, Paris 1968, S. 331-362.
- Meyerson, Ignace (Hrsg.), *Problèmes de la personne*, Paris 1973.
- Millin, Aubin-Louis, *Dictionnaire des Beaux-Arts*, Bd 2, Paris 1806.
- Mortier, Roland, *L'originalité. Une nouvelle catégorie esthétique au siècle de lumières*, Genf 1982.
- Pocock, John G. A., »The Mobility of Property and the Rise of Eighteenth-Century Sociology«, in: Anthony Parel/Thomas Flanagan (Hrsg.), *Theories of Property: Aristotle to the Present*, Waterloo/Ontario/Canada 1979, S. 141-166.
- Regener, Susanne, *Fotographische Erfassung*, München 1999.
- Rousseau, Jean-Jacques, »Les Confessions« (1770), in: ders., *Œuvres complètes*, Bd. 1, Paris 1959, S. 1-589.
- Schmidt, Jochen, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945*, Bd. 1, Darmstadt 1985.
- Schmitt, Jean-Claude, »La Découverte de l'individu: une fiction historiographique?«, in: ders., *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'Anthropologie médiévale*, Paris 2001, S. 241-263.
- Serres, Michel, *Der Parasit*, Frankfurt a.M. 1981, (frz.: *Le parasite*, Paris 1980).
- Simmel, Georg, »Die Kreuzung sozialer Kreise« (1908), in: ders., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, (Gesamtausgabe Bd.11) Frankfurt a.M. 1992, S. 456-511.
- »Das individuelle Gesetz« (1913), in: ders., *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, Frankfurt a.M. 1987, S. 174-231.
- *Goethe* (1913), Leipzig 1923.
- Soeffner, Hans-Georg, »Stile des Lebens. Ästhetische Gegenentwürfe zur Alltagspragmatik«, in: Jörg Huber (Hrsg.), *Kultur-Analysen*, (=Interventionen 10), Zürich 2001, S. 79-115.
- Stanitzek, Georg, *Blödigkeit. Beschreibungen des Individuums im 18. Jahrhundert*, Tübingen 1989.
- Stendhal, *De l'Amour* (1819), Paris 1980.

- Valéry, Paul, *Monsieur Teste*, Frankfurt a.M. 1997, (frz.: *Monsieur Teste*, Paris 1924).
- Viala, Alain, *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique*, Paris 1985.
- Young, Edward, *Gedanken über die Original-Werke*, Faksimiledruck nach der Ausgabe von 1760, Heidelberg 1977.

Passregime: Vom Geleitbrief zur Identifikation der Person

Pässe sind bislang in der soziologischen Forschung und Literatur ein weitgehend unbeachtetes Problem. Das Thema Pässe hat in der politischen Öffentlichkeit allerdings immer wieder Konjunktur. Im Zusammenhang mit dem Weltereignis der Terroranschläge vom 11. September wurde – mit kurzem Wellenschlag – wieder einmal die Frage diskutiert, ob die gängigen Ausweispapiere den gebotenen Sicherheitsanforderungen überhaupt noch genügen, ob nicht die aus dem 19. Jahrhundert überlieferte Technik des Passphotos durch die ebenfalls im 19. Jahrhundert entwickelte Daktyloskopie oder sogar durch neuere biometrische Verfahren ergänzt oder ersetzt werden müsste.

Im Zusammenhang mit der vor allem in Frankreich unübersehbaren und unübersehbaren Gruppe der »sans-papier« wird die Frage der Illegitimität – der illegale Status bzw. die illegale Einwanderung großer Bevölkerungsgruppen – angesichts einer Weltordnung diskutiert, die Staatenlosigkeit gar nicht mehr vorsieht. Gemäß internationalem Recht und der Deklaration der Menschenrechte hat jeder ein Recht auf eine Staatsangehörigkeit, die darüber hinaus nur mit Zustimmung des Betroffenen entzogen werden darf. Derrida hat im Blick auf diese Gruppe der »sans-papier« auf den in den letzten Jahren häufig wiedergelesenen Text Kants »Zum ewigen Frieden« verwiesen und er propagiert die Kantsche Idee des Weltbürgerrechts als »Hospitalität«, als eine Art verallgemeinertes Gastrecht. D.h. als das Recht »eines Fremdlings seiner Ankunft wegen, von einem Anderen nicht feindselig behandelt zu werden.«¹ Schließlich wurde aus Anlass der Neuformulierung des deutschen Staatsangehörigkeitsrechts, das am 1.1.2000 in Kraft trat, die Frage diskutiert, ob in bestimmten sozialen Lagen Mehrstaatlichkeit nicht ohnehin angemessener sei als die politisch verordnete Eindeutigkeit nur einer nationalen Identität.

¹ Vgl. Jacques Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris 1997; mit Bezug auf: Immanuel Kant, »Zum ewigen Frieden« (1795), in: *Werke*, Bd. 8, Akademie-Textausgabe, Berlin 1968, S. 341-386; vgl. auch Jürgen Habermas, »Kants Idee des Ewigen Friedens aus dem historischen Abstand von 200 Jahren«, in: *Kritische Justiz* 28 (1995), S. 293-319.

Cornelia Bohn

**Inklusion, Exklusion
und die Person**

UVK Verlagsgesellschaft mbH

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

ISBN 13: 978-3-89669-701-1
ISBN 10: 3-89669-701-3

© UVK Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz 2006

Einband: Susanne Weiß, Konstanz
Druck: Books on Demand GmbH, Norderstedt

UVK Verlagsgesellschaft mbH
Schützenstr. 24 · D-78462 Konstanz
Tel.: 07531-9053-0 · Fax: 07531-9053-98
www.uvk.de

Inhalt

1. Inklusion und Exklusion: Theorien und Befunde	7
2. Inklusions- und Exklusionsfiguren	29
3. Individuen und Personen	49
4. Passregime: Vom Geleitbrief zur Identifikation der Person	71
5. Kleidung als Kommunikationsmedium	95
6. Schnittstellen: Schriftlichkeit und der Übergang vom Inklusionsindividuum zum Exklusionsindividuum	127
7. Mediatisierte Normalität	159
8. Sprache – Schrift – Bild	175
<i>Quellenverzeichnis</i>	207
<i>Register</i>	211