

1. Die Person: Elemente einer Sozialtheorie der Personalisierung

1.1 Intro: Die Person als Prozess

Im ersten Teil der Arbeit steht die Frage im Mittelpunkt, wie Menschen – und unter Umständen auch andere Wesen – zu Personen werden. Die Art, wie diese Frage gestellt ist, verrät schon eine wichtige Prämisse, unter der ich mich mit der Genese von Personen beschäftige. So gehe ich grundsätzlich davon aus, dass Personen nicht einfach in der Welt vorkommen, sondern in sozialen und materiellen Prozessen hervorgebracht werden. Prozesse der Konstitution an den Anfang der Untersuchung zu stellen ersetzt dann die Frage, *was Personen sind*, durch eine Analyse dessen, *wie Wesen zu Personen werden* (Luhmann 1992: 63). Auf den folgenden Seiten geht es mir deshalb darum, mithilfe soziologischer Theorien zu beschreiben, wie die Konstitution von Personen vonstatten geht. Die Kurzversion dieser Beschreibung lautet, Personen entstehen in einem Prozess, in dem sie als Wesen mit reflexiver Innenwelt erreichbar werden. Diesen Prozess nenne ich Personalisierung.

Die angestrebte Skizze einer Sozialtheorie soll am Ende ein Werkzeug sein, um Fragen der Personalisierung, wie sie aktuell etwa in digitalisierten Situationen brisant sind, mit einem erweiterten Blick zu bearbeiten. Personalisierung, so wie ich sie hier vorstelle, ist mehr als eine Methode zur Anpassung von Dingen oder Diensten an bestimmte Personen, sondern ein basaler Modus menschlicher Sozialität, der in vielen unterschiedlichen Lebensbereichen wirksam ist. Das Phänomen der Personalisierung in dieser Weise theoretisch zu verallgemeinern, birgt sicherlich die Gefahr, Spezifisches unsichtbar zu machen, bietet aber zugleich die Chance, Vergleichbarkeit herzustellen. Ein allgemeines theoretisches Konzept kann etwa greifbar machen, wie dieselbe soziale Form in unterschiedlichen Situationen eingesetzt wird, sei es als eine Methode zur Manipulation von Nutzer:innen, sei es in Beziehungen der

Freundschaft oder Liebe. Ein in dieser Weise weiter Begriff von Personalisierung kann unterschiedliche Instanzen der Personalisierung in Beziehung setzen und dadurch Gemeinsamkeiten und Unterschiede erklären helfen.

Eine universelle Theorie der Person ist im Rahmen dieser Arbeit – und vermutlich auch darüber hinaus – ein unrealistisches Anliegen. Mein Ziel ist stattdessen, in Auseinandersetzung mit theoretischen Positionen, einige Elemente einer Sozialtheorie der Personalisierung zu identifizieren, die meine eigene – und im besten Fall auch fremde – Forschung anleiten können. Eine sozialtheoretische Herangehensweise bedeutet, so weit als möglich vom historischen Formwandel des untersuchten Phänomens zu abstrahieren, um synchrone oder diachrone Differenzen vergleichbar zu machen. Ich sage bewusst »so weit als möglich«, weil ein Blick in die Geschichte deutlich macht, dass Phänomene, wenn überhaupt, nur schwer von ihrer historischen und sozialen Situierung isoliert werden können. Ich will deshalb kurorisch die historische Reichweite einer Sozialtheorie der Person ausloten. Zu diesem Zweck lohnt sich ein Blick in die anthropologische Forschung, um zu prüfen, ob es sich bei der Form der Person um ein Phänomen handelt, das auch jenseits der zeitlichen und räumlichen Grenzen der Moderne wirksam ist. Diese grobe Prüfung im Verhältnis zu den Orten und Zeiten der Moderne schafft zumindest einen grundlegenden Eindruck von der möglichen Reichweite einer Sozialtheorie der Person.

Tatsächlich ist die Person und ihre Form kein unwichtiges Thema in der anthropologischen Diskussion. Ich möchte hier insbesondere den französischen Anthropologen Philippe Descola nennen, der die These vertritt, die Identifizierung von Wesen als Personen gehöre zu den elementaren Weisen menschlicher Welterfahrung (Descola 2013: 176). Menschen würden generell, so Descola, sich selbst und anderen eine von ihrer jeweiligen Körperlichkeit unterschiedene Innenwelt zuschreiben (Descola 2013: 181). Descola dient dabei der Term der Interiorität als Sammelbegriff für eine ganze Reihe von Eigenschaften, die verschiedentlich mit Konzepten wie Geist, Bewusstsein, Subjektivität oder Reflexivität beschrieben werden. Bei allen Unterschieden liege dabei jeder dieser Varianten von Interiorität eine basale Form der Selbstwahrnehmung als diskrete Entität zugrunde (Descola 2013: 183). Es sei evident, so auch Marcel Mauss, »daß es niemals ein menschliches Wesen gegeben hat, welches abgesehen von dem Gefühl seiner Körperlichkeit keinerlei Sinn für seine zugleich geistige wie körperliche Individualität gehabt hätte« (Mauss 2010: 225). Die Möglichkeit, menschliche und nicht-menschliche Wesen als Personen zu adressieren, scheint also über die zeitlichen und örtlichen Grenzen der Mo-

derne hinauszugehen, solange ihnen die grundlegende Form der Interiorität zugeschrieben wird. Wie diese Personalisierung darüber hinaus formatiert ist, ist hoch verschieden (Descola 2013: 184).

Anthropologische Forschungen offenbaren außerdem einige – aus moderner Sicht – ungewöhnliche Formen der Personalisierung. So müssen Personen etwa keineswegs immer Menschen sein. Global gesehen können auch andere Wesen zu Personen werden, wenn ihnen eine entsprechende Interiorität zuge-rechnet wird. So dokumentiert der brasilianische Anthropologe Eduardo Viveiros de Castro in Untersuchungen amerindianischer Kulturen, wie Nicht-Menschen, Tiere und Pflanzen zu Personen werden, insofern ihnen Innerlichkeit in Form einer eignen Perspektive auf die Welt unterstellt wird (Viveiros de Castro 2019: 45). Weiterhin zeigen die Forschungen von Marilyn Strathern und Roy Wagner auf Basis von Beobachtungen in Melanesien, dass Personen sich nicht auf die Hüllen ihrer Körper beschränken müssen, wie es der modernen Vorstellung entspricht, sondern sich als »Dividuen« – also verteilte We-sen – auf Beziehungen und Gegenstände ausdehnen können (Strathern 1990: 275; Wagner 1991: 166). Aus dieser Perspektive erweisen sich beispielsweise die bürgerlichen Innerlichkeitsvorstellungen der klassischen Moderne als histo-rische Varianten einer allgemeinen Interiorität (Taylor 1994: 330ff; Reckwitz 2020: 123ff.).

Der Blick über den Tellerrand der Moderne ermöglicht schließlich einerseits die begründete Vermutung, dass es sich bei der Form der Person nicht um ein exklusiv modernes Phänomen handelt. Andererseits zeigen die anthropo-logicalischen Untersuchungen auch, wie unterschiedlich Personalisierungen aus-fallen können, weil Personen weder menschlich noch auf körperliche Hüllen beschränkt sein müssen. Ein Konzept der Person, das auf die Erreichbarkeit ei-ner reflexiven Innenwelt abstellt, scheint demnach nicht grundlegend inkom-patibel mit diesen Erkenntnissen über nicht-moderne Personalisierung und darf deshalb mit einer gewissen Gültigkeit über die Moderne hinaus rechnen – einen Verdacht den im Übrigen auch die von mir noch ausführlicher disku-tierten Theorien der Person hegen (Luhmann 1995a: 150; Fuchs 1997: 68–72). Gewonnen sind so zumindest die Umrisse einer Generalisierbarkeit der Per-sonalisierung, auch wenn sich die folgenden Untersuchungen im Großen und Ganzen auf die zeitlichen und räumlichen Grenzen der Moderne beschränken werden.

Im Folgenden will ich nun genauer entfalten, was es bedeutet, die Genese von Personen – also den Prozess der Personalisierung – als den Aufbau von Erreichbarkeit einer reflexiven Innerlichkeit zu fassen. Meine sozialtheoreti-

sche Skizze erfolgt dabei in drei Schritten: Im ersten Schritt will ich mithilfe systemtheoretischer Positionen plausibel machen, dass Personalisierung als eine Form kommunikativer *Erreichbarkeit* zu verstehen ist, die sich dadurch auszeichnet, dass sie Wesen als soziale Adressen formiert und ihnen dabei eine reflexive Innenwelt unterstellt. Im zweiten Schritt greife ich einen Strang der Subjektivierungsforschung auf, um Konzepte zusammenzubringen, die die Beteiligung der sozialen und materiellen Welt an der Konstitution der durch Personalisierung adressierten Innenwelt beschreiben. Diese Erweiterung eröffnet die Möglichkeit zu verstehen, wie Personalisierung an der Genese adressierter Innenwelten mitwirkt. Im dritten Schritt bringe ich die besprochenen Theorieansätze in Dialog mit kritischen Überlegungen von Jürgen Habermas (1988, 1995b), um die Frage nach der Kontinuität zwischen Außen- und Innenwelt zu explizieren. Ausgehend von einer Gegenüberstellung von system- und intersubjektivitätstheoretischen Modellen der Sozialisation, soll hier geklärt werden, wie die Genese von persönlichen Innenwelten in Auseinandersetzung mit Außenwelten modelliert werden kann.

1.2 Erreichbarkeit: Personalisierung als Adressierung

Niklas Luhmann identifiziert in *Soziale Systeme* (Luhmann 1987) vier Formen von Identitäten, die in verschiedener Weise dem Sozialen dazu dienen, Erwartungen an mögliches Verhalten zu strukturieren: Personen, Rollen, Programme und Werte (Luhmann 1987: 428f.). Für meine Zwecke aufschlussreich ist dabei insbesondere die Differenz von Rollen und Personen. Rollen – eine klassische Kategorie der Soziologie – ordnen Erwartungen explizit unpersönlich: Im Umgang mit einer Augenärztin oder einem Supermarktkassierer besteht eine weitgehende Sicherheit darüber, mit welchem Verhalten gerechnet werden kann, weil die Interaktion auf beiden Seiten entlang des jeweils typischen Rollenverhaltens gerahmt ist. Relevant sind hier immer nur bestimmte Ausschnitte des Verhaltens der Beteiligten, die ebenso auch von anderen Menschen ausgeführt werden könnten.

Demgegenüber zeichnen sich Personen durch »persönlich adressierte Erwartungen« (Luhmann 1987: 431) aus, »die durch sie und nur durch sie eingelöst werden können« (Luhmann 1987: 429). Der Umfang der an eine Person gebundenen Erwartungen ist variabel und muss graduell gefasst werden: umso mehr Erwartungen, desto vielschichtiger die Person und desto persönlicher die Beziehung. Personalisierung in diesem Sinne bedeutet immer eine

Anreicherung persönlich adressierter Erwartungen, die sich gleichermaßen auf Geliebte, Freund:innen oder Nutzer:innen beziehen kann. Variabel ist die »Bandbreite« (Luhmann 1995a: 150) der Personalisierung – »für manche Zwecke reicht der [...] Körper aus, für andere nicht« (Luhmann 1995a: 150). In jedem Fall geht es um die persönlich zugerechnete Einschränkung von Verhalten, also um Entwicklung und Pflege von Erwartungen, mit denen über verschiedene Situationen hinweg gerechnet werden kann (Luhmann 1987: 575). Person zu sein bedeutet »die Notwendigkeit, der zu bleiben, der zu sein man vorgetäuscht hatte« (Luhmann 1995a: 150). Personalisierung hat aber nicht nur stabilisierende oder festsetzende Effekte, sondern lässt auch Variation zu. Menschen können abweichen von den Erwartungen, die sie selbst kultiviert haben oder die von anderen an sie gerichtet werden. Als soziales Artefakt ist die Person nicht an einen authentischen Kern gebunden und ermöglicht auch keinen Zugang zu einem noch wirklicheren Menschen hinter der Person (Luhmann 1987: 430). Gerade deshalb erlaubt die Person immer auch Abweichungen von den an sie gerichteten Erwartungen.¹ »Man kann Personen kennen – und doch nicht wissen, wie sie handeln werden« (Luhmann 1998: 1019).

Auch wenn die Form der Person vermutlich nicht an die Moderne gebunden ist, spielt sie hier doch eine besondere Rolle. Die moderne Gesellschaft zeichne sich, so Luhmann, durch eine doppelte Steigerung aus: zum einen gibt es mehr Bedarf an unpersönlichen Kontakten, zum anderen besteht die Möglichkeit besonders intensiver persönlicher Beziehungen (Luhmann 1994: 13). Im Rahmen dessen, was man dann als moderne Intimität bezeichnen kann, sind Beziehungen möglich, in denen besonders viele oder sogar alle besonderen Eigenschaften einer Person relevant werden können (Luhmann 1994: 14). Intime Beziehungen dieser Art gewinnen deshalb an Bedeutung, weil sie ein Gegengewicht zur dezentralen Struktur der Moderne versprechen. Bekanntermaßen diagnostiziert Luhmann der modernen Gesellschaft eine funktional differenzierte Struktur, d.h. eine Teilung der Gesellschaft hinsichtlich spezifischer Funktionen, die sich in teilautonomen Bereichen wie Politik, Wirtschaft oder Kunst organisieren (Luhmann 1998: 743ff.). Für die einzelnen Menschen

¹ »Man kann Drogen nehmen, um die andere Seite zu erreichen, wenn das Bewußtsein aus sich heraus es nicht schafft. Man kann die Versuchung spüren, mal nicht man selbst zu sein, Urlaub zu machen, incognito zu reisen, an der Bar stories zu erzählen, die keiner prüfen kann, oder man kann schaudernd von solchem Sich-selbst-Entkommen zurückschrecken. Personsein ermöglicht beides« (Luhmann 1995a: 154).

bedeutet diese Differenzierungsform, dass sie nicht einem bestimmten Teilsystem zugeordnet werden können, sondern »sozial ortlos« werden (Luhmann 1994: 16). Diese Ortlosigkeit kann nur schwerlich allein im Rückzug auf ein isoliertes Selbst ausgeglichen werden, sondern findet vor allem in persönlichen Beziehungen ein Gegengewicht, in denen die Person nicht nur in spezifischen Ausschnitten, sondern potenziell als Ganzheit relevant sein kann. Diese Vogelperspektive bietet nur ein grobes Bild der Rolle des Persönlichen in der Moderne, vermittelt aber einen ersten Eindruck von der alltäglichen Bedeutung der Personalisierung.

Im Anschluss an Luhmann hat Peter Fuchs vorgeschlagen, Personen als soziale Adresse zu beschreiben (Fuchs 1997).² Fuchs' Vorschlag legt ebenso eine systemtheoretische Perspektive zugrunde, die alles Soziale in Kommunikationssystemen verortet, die ihrerseits *operativ* von materiellen und psychischen Prozessen abgeschottet sind (Luhmann 1987: 191f.). Das System der Gesellschaft sowie alle anderen sozialen Systeme sind zwar auf materielle, biologische und psychische Beiträge aus ihren jeweiligen Umwelten angewiesen, im Rahmen der Systemtheorie wird aber angenommen, dass diese Beiträge nicht in das interne Operationsgeschehen der in dieser Hinsicht selbstreferenziellen Systeme einwirken (Luhmann 1998: 92ff.). Es ist dieser theoretische Hintergrund operativ getrennter Systeme, vor dem die Formel der sozialen Adresse ihre spezifische Bedeutung gewinnt: Personen sind soziale Adressen, weil sie sich innerhalb sozialer Systeme als Zurechnungspunkte einer Partizipation an Kommunikation bewähren (Fuchs 1997: 60). Personen sind aus Sicht sozialer Systeme nicht nur ansprechbar, sondern auch antwortfähig. Die Identifikation von Personen geht dabei mit einer besonderen Qualität einher. Damit Personen als potenzielle Teilnehmer:innen an der Kommunikation infrage kommen, muss ihnen ein »Eigenverhältnis« unterstellt werden (Fuchs 1997: 62). Personen sind für soziale Systeme vor allem Mitteilungsinstanzen (Fuchs 1997: 73), also die Form, in der Bewusstsein in der Kommunikation vorkommt.

2 Ebenfalls in der systemtheoretischen Tradition, aber mit anderem Schwerpunkt, beschreiben Michael Hutter und Gunther Teubner die Person als soziale Adresse (Hutter/Teubner 1994: 118). Während die Form der Person für Fuchs eine »Frage des Überlebens« (Fuchs 1997: 61) ist, beschreiben Hutter und Teuber Personalisierung als eine Art Ausbeutungsverhältnis: »Personen als semantische Artefakte dienen dem Sozialsystem dazu, aus Teilen seiner Umwelt auf eine ganz besondere Weise Profit zu schlagen. mithilfe der Personifizierung ›parasitiert‹ das Sozialsystem an der Eigendynamik von autonomen – in der Regel psychischen – Umweltprozessen. Es nutzt deren Selbstkontinuierung zur eigenen Selbstkontinuierung« (Hutter/Teubner 1994: 118).

Das ist in gewisser Weise eine kommunikationstheoretische Variante der Inferiorität Descolas (2013: 181): Eine Person zu sein bedeutet, als ein Wesen identifiziert zu werden, das über Reflexivität verfügt. Im Umkehrschluss müssen Personen auch hier keine Menschen sein, sondern »addressable Weltvorkommunisse (zum Beispiel Menschen, Bäume, Computer)« (Fuchs 1997: 62), die die Zuschreibung eines solchen Eigenverhältnisses tragen können. Mit dieser Metapher der sozialen Adresse fügt Fuchs der luhmannschen Theorie der Person ein nützliches Konzept hinzu. Das Bild der sozialen Adresse macht plastisch, wie Personalisierung Erwartungen durch die Bildung kommunikativer Referenzpunkte bündelt und dabei auf ein reflexives Geschehen jenseits der Kommunikation verweist. »Personalität entsteht«, so Luhmann, »wo immer das Verhalten anderer als gewählt vorgestellt wird« (Luhmann 1998: 643). Gerade dieser für die Adressierung so zentrale Verweis auf Reflexivität markiert das, was teils als *Selbst* oder *Innerlichkeit* verstanden wird.

Dieses Konzept der Person ist der theoretische Hintergrund, vor dem ich vorschlage, Personalisierung als den Aufbau von *Erreichbarkeit* zu begreifen: Erreichbar ist die Person als eine Referenz auf ein Eigenverhältnis. Dieser Prozess lässt sich mithilfe der luhmannschen Kommunikationstheorie präzisieren. Luhmann hat Kommunikation bekanntermaßen als Synthese aus drei Selektionen verstanden (Luhmann 1987: 194): ausgewählt wird erstens eine Information als Inhalt der Kommunikation, zweitens eine Form der Mitteilung und drittens wird beides in einem ebenfalls selektiven Verstehen zusammengeführt (Luhmann 1995b: 115). Kommunikation kommt also immer dann zu Stande, wenn verstanden wird, dass eine Information mitgeteilt wurde. Entsprechend lässt sich die Erreichbarkeit der Personalisierung als eine erfolgreiche persönliche Kommunikation beschreiben und über diese drei Komponenten genauer bestimmen. Mindestens eine der Komponenten muss sich dann durch den Bezug auf eine bestimmte Person auszeichnen, damit von persönlicher Erreichbarkeit die Rede sein kann (Luhmann 1994: 157).

Ich will die drei Komponenten der Kommunikation kurz in dieser Hinsicht durchgehen. Ein augenscheinlicher Fall persönlicher Kommunikation liegt vor, wenn die *Information* auf die Besonderheit einer bestimmten Person abstellt. Man kann über Geschmacksurteile sprechen, Stimmungen mitteilen oder Begehrungen äußern und all dies verweist mehr oder weniger direkt auf eine bestimmte Person und ihr inneres Selbstverhältnis. Aber auch weniger eindeutig innere Angelegenheiten (»Diese Person trägt schwarz«) können als Intentionen oder Entscheidungen auf das persönliche Selbstverhältnis zugerechnet werden. Umso persönlicher eine Beziehung, desto eher kann

dann auch jede Information persönlich zugerechnet werden. Alles, was einer befreundeten oder geliebten Person mitgeteilt wird, kann immer auch eine Information über deren persönliche Weltsicht sein und also Auskunft über deren Innenwelt geben. Umgekehrt schneiden informationelle Grenzziehungen entsprechend Erreichbarkeit ab. Wenige Sätze sind so unpersönlich wie: »Das geht Sie nichts an« (Luhmann 2014: 17).

Auch der Akt der *Mitteilung* kann sich auf eine bestimmte Person beziehen. Auch wenn die kommunizierte Information keinen direkten Personenbezug aufweist, kann die Kommunikation dennoch eine persönliche sein, weil ihr Anlass – der Umstand, dass kommuniziert wird – personenbezogen wahrgenommen wird. Unabhängig vom Thema der Kommunikation kann persönliche Erreichbarkeit bestehen, weil eine Person als eine bestimmte Person angesprochen wird. In einer Bar oder einem Club eine fremde Person anzusprechen, birgt das Risiko persönlicher Kommunikation nicht aufgrund der mitgeteilten Information (»Bist du öfters hier?«), sondern aufgrund der Tatsache, dass man jemanden anspricht. Unter Freund:innen dagegen können Inhalte fast unbedeutend sein: Scheinbar belanglose Informationen haben in persönlichen Beziehungen Belang, einfach weil sie von der befreundeten oder geliebten Person kommen (Luhmann 1994: 156).

Das *Verstehen* der persönlichen Kommunikation zeichnet sich schließlich dadurch aus, dass Information und Mitteilung auf eine bestimmte Person zugerechnet werden – Missverständnisse eingeschlossen. Man nimmt persönlich, was von anderen Beteiligten gar nicht so gemeint war. Man denkt, es war ein Flirt-Versuch, obwohl das Gegenüber nur professionell-freundlich war. Erfolgreich ist die persönliche Kommunikation, wenn persönlich an sie angeschlossen wird. Diese Perspektive hilft, den Erfolg von Dating-Apps zu verstehen, weil hier genau dieses Risiko entschärft oder zumindest verschoben wird, indem technisch vorgefühlt wird, ob die Kommunikation persönlich werden kann. In hochpersönlichen, intimen Beziehungen ist die ständig mögliche, aber potenziell ungleiche Attribution auf Personen im Verstehen anfällig für Konflikte (Luhmann 1994: 41f.). Jede Äußerung kann danach geprüft werden, inwiefern sie hinreichend Rücksicht auf die beteiligten Personen oder die Beziehung insgesamt nimmt (Luhmann 1994: 42). Deshalb können Zahnpasta-Tuben oder Geschirrspülmaschinen intime Beziehungen beenden.

Persönliche Erreichbarkeit ist also Ergebnis erfolgreicher persönlicher Kommunikation, die in der einen oder anderen Weise auf eine bestimmte Person und deren Selbstverhältnis Bezug nimmt. Freund:innen oder Geliebte

sind füreinander erreichbar, weil sie über sich selbst sprechen oder im Sprechen ihre spezifische Sicht auf die Welt füreinander zugänglich machen. Die kommunikativen Prozesse der Personalisierung lassen sich an dieser Stelle exemplarisch auf digitale Technologien beziehen, denn grundsätzlich sind diese Formen der Kommunikation natürlich auch digital möglich. Aber man darf auch an spezifische digitale Formate denken. So ermöglichen die Profile auf Social-Media-Plattformen persönliche Erreichbarkeit, nicht nur, weil sie Informationen über eine bestimmte Person für anschließende Kommunikationen verfügbar machen, sondern auch, weil sie persönlich mittgeteilt sind, d.h. von einer bestimmten Person ausgewählt wurden, um sich selbst zu beschreiben (Reckwitz 2017: 248; Pitroff 2017b).

Diese Perspektive hilft vielleicht auch Verwunderung darüber zu zerstreuen, wie viel Triviales digital mitgeteilt wird. Die scheinbare Belanglosigkeit von Statusmitteilungen über den aktuellen Gemütszustand oder Smartphone-Bilder des eigenen Mittagessens sind immer auch Angebote persönlicher Kommunikation und in diesem Sinne potenziell am Aufbau persönlicher Erreichbarkeit beteiligt. Wenn Streamer:innen sich schweigend beim Alltag am Schreibtisch filmen, Influencer:innen aus ihrem Urlaub berichten oder Podcaster:innen ohne Skript miteinander plaudern, kann das immer auch ein Versuch sein, persönliche Erreichbarkeit zu etablieren oder auszubauen. Wie oberflächlich die so etablierten Erreichbarkeiten möglicherweise sind, ist dann eine andere Frage. Jedenfalls lässt sich, wenn digitale Formate als belanglos kritisiert werden, stattdessen fragen, ob es sich nicht um Angebote persönlicher Erreichbarkeit handelt.

Im Übergang zum nächsten Kapitel will ich schließlich noch diskutieren, inwiefern es sinnvoll ist, den systemtheoretisch aufgeladenen, theoretisch voraussetzungsreichen Begriff des Eigenverhältnisses durch die Metapher der Innerlichkeit zu ersetzen. Die Begrifflichkeit eines Innen bringt sicher Probleme mit sich (Elias 1997a: 66), scheint mir aber dennoch geeignet, wenn es darum geht zu bezeichnen, was im Prozess der Personalisierung erreichbar gemacht wird. Mein Begriff von Innerlichkeit ist dabei minimal gehalten: Er bezeichnet zunächst eine nicht notwendigerweise autopoietisch gedachte Form des von Fuchs beschriebenen Eigenverhältnisses (Fuchs 1997: 62) und entspricht der von Descola eingeführten Interiorität (Descola 2013: 181), also ein basales Verständnis von Selbst und Reflexivität. Welche Formen und Grade einer Innen- oder Außenorientierung sich auf der Grundlage dieser Innerlichkeit entfalten, ist dann eine andere Frage (Reckwitz 2020: 53; Descola 2013: 184). Die angereicherte Innenwelt der bürgerlichen und romantischen Moderne (Taylor

1994: 330ff; Reckwitz 2020: 123ff.), das außenorientierte Angestelltensubjekt der 1950er-Jahre (Riesman et al. 2001: 19; Reckwitz 2020: 352ff.), aber auch die auf Beziehungen verteilten Dividuen Melanesiens (Strathern 1990: 275; Wagner 1991: 166) sind dann allesamt verschiedene Varianten auf Grundlage eines basalen Eigenverhältnisses, das in der Metapher einer Innerlichkeit aufgehoben ist. Gewonnen ist dadurch nicht nur eine größere Nähe zum Alltagsverständnis, sondern vor allem Anschlussfähigkeit an eine subjektivierungstheoretische Erweiterung, die ich im folgenden Kapitel vorstellen werde.

Personalisierung in diesem Sinne zu bestimmen, macht dann aber die Frage nach dem Verhältnis von Person und Innerlichkeit brisant. Im Rahmen der Systemtheorie sind beide streng voneinander getrennt: Personen sind rein soziale Phänomene: kommunikative Referenzen auf ein psychisches System in der Umwelt des Sozialen, ein »Wiedereintritt der Unterscheidung von Kommunikation und Bewußtsein auf der Seite der Kommunikation« (Fuchs 1997: 62). So wird die in der Personalisierung mitadressierte Innerlichkeit der Person in die Umwelt des Sozialen verschoben. Die Person ist sozial, die Psyche ist individuell und beide sind durch grundverschiedene Operationsstrukturen voneinander getrennt. Dabei belässt es die Systemtheorie im Großen und Ganzen bei der Diagnose, dass Personen ein Eigenverhältnis unterhalten, ohne explizit nach dessen sozialer Genese zu fragen. Diese Differenz bringt analytische Vorteile mit sich, die allerdings bei weitergehender Beschäftigung erheblich verkompliziert werden muss. Jedenfalls ist auch für Luhmann klar, dass Personen nicht ausschließlich als kommunikative Fiktionen wirksam sind, sondern auch psychische Effekte zeitigen (Luhmann 1995a: 152). Die Person verbleibt auf der Seite der Kommunikation, ist aber zugleich an der Schwelle zum benachbarten psychischen System verortet. Solche Grenzfälle operativer Trennung bei gleichzeitiger Bezugnahme behandelt die luhmannsche Systemtheorie mit dem sperrigen Konzept der strukturellen Kopplung – »auf eine schwierige Frage antwortet ein schwieriger Begriff« (Luhmann 1998: 100). Angesichts dessen will ich vor allem Folgendes festgehalten wissen: Strukturelle Kopplung bezeichnet die Abstimmung zwischen zwei getrennten Systemen, *ohne* dass es zu einer Mischung von Systemoperationen kommt. Im Falle der Person sind es Kommunikation und Bewusstsein, die sich in der Form der Person aufeinander beziehen, ohne auf die Operationen des jeweils anderen Systems durchgreifen zu können (Luhmann 1995a: 153; 1998: 106). Für die Analyse bedeutet das, Personalisierung ausschließlich als kommunikativen Prozess zu untersuchen.

Ein solches Vorgehen ist nicht grundsätzlich verkehrt. Auch ich werde mich in dieser Arbeit auf die kommunikativen *Effekte* der Personalisierung limitieren. Was allerdings die *Konstitution* der Person und ihrer Erreichbarkeit betrifft, möchte ich einen anderen Weg gehen, indem ich die strikte Trennung von Bewusstsein und Kommunikation aufgebe, um stattdessen mithilfe der Subjektivierungsforschung weiterzuarbeiten. Diese erlaubt mir nicht nur den Ausbruch aus dem hermetischen Vokabular der Systemtheorie zugunsten einer größeren empirischen, interdisziplinären und alltagsweltlichen Anschlussfähigkeit, sondern forciert darüber hinaus eine gezielte Relativierung systemtheoretischer Grenzen zwischen Psychischem und Sozialen einerseits sowie Semantischem und Materiellem andererseits. So können die soziale Mitwirkung an der Konstitution von Innerlichkeit und die materiellen Beiträge zur Personalisierung explizit Gegenstand der Analysen werden (Foucault 1989: 12; Deleuze 2015: 135; Latour 2018: 275).³

1.3 Innerlichkeit: Personalisierung als Faltung

Entscheidender Teil der systemtheoretischen Person als Adresse ist die kommunikative Referenz auf ein reflexives Eigenverhältnis jenseits der Kommunikation, das ich im Folgenden als Innerlichkeit reformulieren werde. Die Rede von Innerlichkeit macht die Theoriesprache zwar alltagsweltlich zugänglicher, bringt sie aber auch in die Nähe bestimmter missverständlicher Konzeptionen. Wichtige Aufgabe dieses Kapitels ist es deshalb, ein Konzept von Innerlichkeit herauszuarbeiten, das solchen Missverständnissen entgegenwirkt.

3 Vgl. hierzu auch einen Aufsatz von Ulrich Bröckling (2013), der viel eher in der Tradition der Subjektivierungsforschung als in jener der Systemtheorie steht und von dieser Warte aus das systemtheoretische Konzept der Person als Adresse mit Althusers Idee der Anrufung zusammenbringt (Althusser 1977). Bröckling nimmt die systemtheoretische Differenz von Psychischem und Sozialen durchaus ernst, verwendet sie aber vor allem als Argument für die Unmöglichkeit einer direkten Steuerung von Subjekten. Stattdessen verdeutlichte die systemtheoretische Figur der Person die »Verschränkung von Konditionierungs- und Selbstkonditionierungsprozessen«, in der Steuerung nur als das »Anstoßen von Selbststeuerungsanstrengungen« funktioniert (Bröckling 2013: 119f.). Bröcklings Interpretation ist dabei nicht zuletzt ein Beispiel für das subjektivierungstheoretische Interesse an der Relativierung der Grenze zwischen Psychischem und Sozialen.

Irreführend in dieser Hinsicht sind an erster Stelle Vorstellungen, die Innerlichkeit als einen weitgehend isolierten Bereich beschreiben. Eine solche Abgeschottetheit des Menschen von der Welt will ich im Folgenden durch Konzepte ersetzen, die Verbindungen und Übergänge sichtbar machen. Ich folge für dieses Vorhaben einer Traditionslinie der Subjektivierungsforschung, die insbesondere moderne Vorstellungen von Innerlichkeit kritisiert und stattdessen deren soziomaterielle Genese rekonstruiert, dabei aber nicht auf Metaphoriken der Innen-Außen-Relation verzichtet (Deleuze 2015: 134f; Latour 2018: 275; Descola 2013: 181f.).

Wichtiger Ausgangspunkt solcher Ansätze sind die Arbeiten von Michel Foucault, der sich dafür interessiert hat, »welches die Formen und die Modalitäten des Verhältnisses zu sich sind, durch die sich das Individuum als Subjekt konstituiert und erkennt« (Foucault 1989: 12). Subjektivierungsforschung in dieser Tradition bedeutet immer die Untersuchung der Möglichkeiten und Bedingungen reflexiver Innerlichkeit. Aber dadurch, dass Konstitutionsprozesse im Mittelpunkt stehen, muss und kann Innerlichkeit nicht als vollkommen abgetrennter Sonderbereich gedacht werden, sondern in Relation zu einem Außen. Gilles Deleuze hat deshalb festgestellt, Foucault werde »nicht müde, die Innerlichkeit einer radikalen Kritik zu unterziehen« (Deleuze 2015: 134). In seiner Interpretation der foucaultschen Subjektivierungstheorie schlägt Deleuze dafür die Metapher der Falte vor.⁴ Innerlichkeit wird dieser Figur nach eben nicht als isolierter Hohlraum gedacht, sondern als eine Einfaltung der Welt zu einem partiellen Innen. Ergebnis sei »nicht etwas anderes als das Außen, sondern genau das Innen des Außen« (Deleuze 2015: 135). Diese Figur macht dann nicht nur deutlich, dass Innerlichkeit grundsätzlich offen und nicht abgeschottet gedacht werden muss, sondern auch, dass subjektive Innenwelten nicht vorausgesetzt werden können, sondern sich in Konstitutionsprozessen aus der sozialen und materiellen Welt ergeben. Das Ziel wäre demnach, »das Innen als Werk des Außen« (Deleuze 2015: 135) zu untersuchen.⁵

4 Foucault scheine, so Deleuze, »in seinem gesamten Werk [...] von diesem Thema eines Innen verfolgt zu werden, das nur die Faltung des Außen ist, so als ob das Schiff lediglich eine Falte des Meeres wäre« (Deleuze 2015: 135).

5 Als Kompromissvorschlag gegenüber Norbert Elias, der die Metaphorik der Innerlichkeit vehement kritisiert hat (Elias 1997a: 66) und stattdessen das Bild der »offenen Persönlichkeit« (Elias 1997a: 70) vorgeschlagen hat, ließe sich hier auch von einer *offenen Innerlichkeit* sprechen.

Was Deleuze als wiederkehrendes »Thema eines Innen« in den Arbeiten Foucaults identifiziert, bezeichnet Foucault selbst als ein durchgehendes Interesse an den Konstitutionsbedingungen des Subjekts (Deleuze 2015: 135; Foucault 2013a: 253; 2013d: 288). Dieses Interesse äußert sich in ganz unterschiedlichen Konzepten, die mit verschiedenen Schwerpunkten und für unterschiedliche Zeiten versuchen, die Möglichkeiten reflexiver Innerlichkeit in Abhängigkeit von der soziomateriellen Welt zu beschreiben. Dokumentiert ist dieses Verständnis in zahlreichen historischen Studien, die detailliert rekonstruieren, wie Subjekte aus Diskursen, Praktiken und materiellen Anlagen hervorgehen; so etwa das disziplinierte Subjekt der frühen Moderne (Foucault 2014b), das gouvernementale Subjekt des Neoliberalismus (Foucault 2006) oder die selbstsorgenden Subjekte der Spätantike (Foucault 2017). Ich werde in einige dieser Analysen noch genauer einsteigen, an dieser Stelle ist nur wichtig zu betonen, dass Foucault eine radikale Historisierung der Selbstbeziehungen betrieben hat, die sich einer vereinheitlichenden Bestimmung einer allgemeinen Form von Innerlichkeit zu entziehen versucht. Subjektivität ist hier keine natürliche Eigenschaft bestimmter Wesen oder Grundlage der Erkenntnis, sondern – wie es Ulrich Bröckling kompakt zusammenfasst – ein historisch kontingentes »Produktionsverhältnis« (Bröckling 2007: 22). Es gebe entsprechend »keine Universalform Subjekt [...], die man überall wieder finden könnte«, so Foucault, sondern Subjekte würden »durch Praktiken der Unterwerfung oder, auf autonome Weise, durch Praktiken der Befreiung, der Freiheit konstituiert« (Foucault 2013b: 283).

Um die historisch kontingenzen Konstitutionsbedingungen subjektiver Innerlichkeit zu rekonstruieren, mobilisiert Foucault unterschiedliche Konzepte, die auch im Rahmen einer Sozialtheorie der Person hilfreich sind, weil sie die soziomaterielle Genese von Innerlichkeit in Rechnung stellen. Dabei kann die Frage nach der Einfaltung der Welt zu einem Innen im Rahmen von Subjektivierungsprozessen generell aus zwei Richtungen bearbeitet werden. Der Subjektbegriff habe zwei Bedeutungen, schreibt Foucault: gemeint ist zum einen »das Subjekt, das der Herrschaft eines anderen unterworfen ist und in seiner Abhängigkeit steht«, zum anderen »das Subjekt, das durch Bewusstsein und Selbsterkenntnis an seine eigene Identität gebunden ist« (Foucault 2013c: 86). Diese Zweiseitigkeit äußert sich in der Unterscheidung zwischen Technologien der Macht einerseits, »die das Verhalten von Individuen prägen und sie bestimmten Zwecken oder einer Herrschaft unterwerfen, die das Subjekt zum Objekt machen« (Foucault 2013d: 289), und Technologien des Selbst andererseits, »die es dem Einzelnen ermöglichen, aus eigener Kraft

oder mithilfe anderer eine Reihe von Operationen an seinem Körper oder seiner Seele, seinem Denken, seinem Verhalten und seiner Existenzweise vorzunehmen, mit dem Ziel, sich so zu verändern, dass er einen gewissen Zustand des Glücks, der Reinheit, der Weisheit, der Vollkommenheit oder der Unsterblichkeit erlangt« (Foucault 2013d: 289). Es ist wichtig, sich diese Zweiseitigkeit der foucaultschen Subjektivierung vor Augen zu führen, um zu verstehen, dass in dieser, wie Ulrich Bröckling schreibt, »aktive und passive Momente, Fremd- und Eigensteuerung unauflöslich ineinander verwoben sind« (Bröckling 2007: 19).

Insbesondere der späte Foucault hat die Genese von Innerlichkeit dann schwerpunktmäßig von den Technologien des Selbst her behandelt und Subjektivierung als ein Spiel »mit verschiedenen Formen der Beziehung zu sich selbst« verstanden (Foucault 2013a: 266). Diese Schwerpunktsetzung vertieft er insbesondere im Zuge der Untersuchung bestimmter Selbstpraktiken der Spätantike: Was Foucault hier entdeckt, sind aus moderner Sicht alternative Weise der Subjektivierung, eine andere »Stilistik der Existenz« (Foucault 2017: 97). Diese antiken Formen hätten sich, so Foucault, im Zuge einer »Krise des Subjekts oder richtiger der Subjektivierung« (Foucault 2017: 129) etabliert. Ergebnis dieser Subjektivierungskrise sei eine »Kultur seiner selber« (Foucault 2017: 92), die eine Form der Selbsterfahrung ermögliche, wie sie für die Moderne untypisch sei. Die Konstitution von Innerlichkeit erfolgt hier nicht im Sinne einer »beherrschenden Kraft oder einer Souveränität über eine aufrührerische Macht«, sondern als »Erfahrung einer Freude, die man an sich selber hat« (Foucault 2017: 91). Damit dokumentiert Foucault eine spezifische historische Weise der Selbstbeziehung, nämlich die berühmte »Sorge um sich«, die später mit dem Christentum zur Aufforderung »Erkenne dich selbst« umgebogen werden sollte (Foucault 2017: 60; 2009: 15–37).

Um den sozialtheoretischen Wert dieses Vorgehens deutlich zu machen, ist es hilfreich, genau zu verstehen, inwiefern Foucault diese antiken Formen der Innerlichkeitskonstitution von zeitgenössischen Arten unterscheidet. So ginge es letzteren nicht um die Aufdeckung einer wahren und authentischen Innenwelt, sondern um die praktische Konstitution der eignen Existenz durch eine Reflexion der eigenen Erfahrungen. Foucaults Beispiel sind hier die so genannten *Hypomnemata* – Schreibhefte, die Teil der antiken Subjektivierung gewesen sind. Diese Hefte seien gerade nicht als intime Tagebücher im heutigen Sinn zu verstehen: »Es geht nicht darum, das Unentzifferbare aufzuscheuchen, das Verborgene aufzudecken, das Ungesagte zu sagen, sondern im Genteil das Bereits-Gesagte zu versammeln: das zu versammeln, was man hö-

ren oder lesen konnte, und dies in einer Absicht, die nichts anderes als die Konstitution seiner selbst ist» (Foucault 2013e: 212). Sicher darf man diese antiken Formen des Selbstbezugs nicht einfach als eine Weise der Subjektivierung verstehen, die wiederhergestellt werden sollte – das wäre geschichtsvergessen. Aus der historischen Gegenüberstellung ergibt sich dagegen die sozialtheoretische Erkenntnis, dass die Konstitution von Innerlichkeit als weltzugewandter Prozess möglich und denkbar ist. Es ist auch dieser Gedanke, der in Foucaults Formel der Ästhetik der Existenz steckt, nämlich die »Idee, wonach das Hauptkunstwerk, für das man Sorge zu tragen hat, [...] man selbst, das eigene Leben, die Existenz ist« (Foucault 2013e: 210). Wenn die Beziehung zu sich selbst nicht als Enthüllung einer verborgenen Wahrheit, sondern als ein ästhetisch-kompositorischer Prozess verstanden wird, muss Innerlichkeit auch nicht als etwas Gegebenes erfasst werden, sondern als Prozess der Einfaltung der Welt zu einem offenen Innen.

Der französische Anthropologe und Soziologe Bruno Latour – wahrscheinlich der prominenteste Wegbereiter von Forschungsprogrammen unter dem Label der Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) – hat den Faden einer soziomateriellen Konstitution subjektiver Innerlichkeit in innovativer und hilfreicher Weise weitergesponnen. Latour bereichert die Idee der Innerlichkeit als Falte sowohl mit seinem Konzept der *Plug-ins* (2010: 352ff.), also auch im Rahmen seiner späteren Untersuchung von Existenzweisen (2018: 269ff.). Ich gehe deshalb nicht davon aus, dass es in der Frage der soziomateriellen Genese von Innerlichkeit einen fundamentalen Bruch zwischen den Arbeiten Foucaults und Latours gibt. Vielmehr lassen sich einige der Konzepte Latours als konsequente Weiterentwicklungen verstehen. Eine Kontinuität von Foucault über Deleuze zu Latour zeigt sich insbesondere am Thema der Innerlichkeit. Während Foucault die Herstellungsbedingungen subjektiver Innerlichkeit als Selbsttechnologien thematisiert und Deleuze diese als Faltung beschreibt, nutzt Latour die Metapher der *Plug-ins* (Latour 2010: 352ff.). Die Konzepte sind keineswegs gleichbedeutend, beschreiben aber doch eine Linie des Nachdenkens über Innerlichkeit, die ich in dieser Arbeit nachzeichnen und fruchtbar machen möchte.

Zweck des Begriffs der *Plug-ins* ist Latour zufolge, eine Erklärung des Verhaltens menschlicher Akteur:innen zu ermöglichen, ohne dabei eine subjektive Innerlichkeit vorauszusetzen zu müssen (Latour 2010: 356). Ausgehend von dieser Prämisse fragt Latour nach den vermittelnden Instanzen, die »Subjektivität, Persönlichkeit und Innerlichkeit befördern« (Latour 2010: 357). Ebendiese Mittler:innen sind *Plug-ins*, d.h. all die heterogenen Komponenten, die es

möglich machen, sich selbst und anderen eine Innenwelt zuzuschreiben. Statt eine primordiale Innenwelt vorauszusetzen, gilt es aus dieser Perspektive zu untersuchen, »wie ein anonymer und generischer Körper dazu gebracht wird, eine Person zu werden: Je intensiver der Schauer angebotener Subjektivitäten, desto mehr Innerlichkeit erhält man« (Latour 2010: 359f.). Dabei macht Latour stets – in teils polemischer Abgrenzung zum angeblich passiven Subjekt der Soziologie – die ermöglichen und ermächtigenden Momente dieser Prozesse stark. Passend dazu taucht an dieser Stelle ein positiver Bezug auf die späten Arbeiten Foucaults auf. So dokumentiere keine seiner Untersuchungen besser die »sukzessiven Schichten der notwendigen Ausrüstung« als die *Die Sorge um sich* (Latour 2010: 367, Fn 31; Foucault 2017). Was die beiden Positionen Latours Auffassung nach verbinde, sei ein Interesse daran, »jede einzelne Einheit, die die frühere Innenwelt bevölkerte, aus der Außenwelt kommen lassen, nicht als negativer Zwang, der ›die Subjektivität einschränkt‹, sondern als ein positives Angebot zur Subjektivierung« (Latour 2010: 367).⁶ Hier wird deutlich, dass es nicht darum gehen muss, Innerlichkeit als irreführende Vorstellung zu entlarven. Der entscheidende Punkt ist, Innerlichkeit nicht vorauszusetzen, sondern die sozialen und materiellen Prozesse ihrer Genese in den Blick zu nehmen.

In seinem späteren Großprojekt *Existenzweisen* (Latour 2018) greift Latour diese Überlegungen zur Entstehung von Innerlichkeit auf und entwickelt sie weiter. Das Konzept der Existenzweisen erweitert dabei die Netzwerk-Methodologie der ANT in Richtung einer Anthropologie der Modernen – so der Untertitel des Buchs – im Sinne einer umfassenden Ethnografie der modernen Gesellschaft (Gertenbach/Laux 2019: 191). Latour sammelt und beschreibt zu diesem Zweck fünfzehn Modi der Existenz, die unterschiedliche ontologische »Tonalitäten« moderner Sozialität ausdrücken (Latour 2018: 76). Diese Existenzweisen sind dabei nicht nur Formen der Kommunikation oder Perspektiven auf die moderne Wirklichkeit, sondern wollen als »Artikulationen« (Latour 2018: 227) oder »Arten des Seins« (Latour 2018: 240) verstanden werden. So ergibt sich eine »Pluralität von Ontologien« (Latour 2018: 266), also eine Auffassung der Welt, in der Phänomene in unterschiedlicher Weise

6 Das bedeutet für Latour nicht, passivierende Effekte auszublenden. Sowohl die Zuweisung als auch die Aberkennung von Handlungsmacht wird durch Plug-ins reguliert: Menschen würden »dazu gebracht, ein Individuum/Subjekt zu sein, oder [...] dazu gebracht, ein Statist, eine Nicht-Entität zu sein, und zwar durch einen Schwarm anderer Existenzformen« (Latour 2010: 367, kursiv im Original).

und durch die Kreuzung unterschiedlicher Wirklichkeitsregister zur Existenz kommen. Innerlichkeit ist in diesem pluralen Universum keine Quelle für Existenz, sondern umgekehrt Effekt unterschiedlicher Wirklichkeitsmodi (Latour 2018: 404). Dabei zielen einige Existenzweisen mehr als andere auf menschliche Wesen ab und sind insofern stärker an der Produktion von Innerlichkeit beteiligt (Latour 2018: 405). Wichtig sind in dieser Hinsicht zum einen jene Existenzweisen, die Latour zur Gruppe der *Quasi-Subjekte* zusammenfasst (Latour 2018: 506).⁷ Diese sind – analog zu den Plug-Ins – »Angebote der Subjektivität« (Latour 2018: 507; 2010: 367). Im Gegensatz zum Plug-in-Ansatz, der die Hybridität der Subjektivierung betont, markiert das Konzept der Quasi-Subjekte unterschiedliche Aspekte moderner Subjektivität. Quasi-Subjekte wirken als Äußerungsregime oder Redeweisen (Latour 2018: 511), die Subjektivität ermöglichen, indem sie Aussagen einen bestimmten Status und Wert verleihen. Latour listet drei solcher Äußerungsregime auf, die »an der schrittweisen Hervorbringung der Quasi-Subjekte beteiligt« (Latour 2018: 509) sind. Dazu gehören der Modus der Politik (POL), des Rechts (REC) und der Religion (REL). Durch die Redeweisen der Politik werden Menschen »freie und autonome Bürger in einem Kollektiv«, im rechtlichen Äußerungsregime werden sie »versicherbar, zuweisbar und verantwortlich für ihre Taten« und durch die religiösen Existenzweisen werden sie zu »Personen, die anerkannt, geliebt und manchmal gerettet werden« (Latour 2018: 507).

Bevor aber die Gruppe der *Quasi-Subjekte* in dieser Weise Konsistenz stiften kann, muss eine andere Existenzweise wirken, die subjektiver Innerlichkeit konstitutiv vorausgeht. Um diese aufzuspüren, nimmt Latour »Netzwerke der Produktion von ›Innerlichkeiten‹ und ›Psychen‹« (Latour 2018: 269) in den Blick. Als auffällig gelten ihm hier die Institutionen der Psychologie, therapeutische Angebote, die pharmakologische Industrie, aber auch Praktiken des Drogenkonsums oder affektive Medienangebote – allesamt wertet Latour als Hinweis auf die Existenz materieller Netzwerke der Produktion und Transformation von Innerlichkeit. Diese Netzwerke – oder »Psychogene« – ließen »in

7 Den Quasi-Subjekten steht in der Systematik Latours die Gruppe der *Quasi-Objekte* gegenüber, mit denen wissenschaftliche, technische und ästhetische Praktiken thematisiert werden. Das Präfix Quasi- soll in erster Linie Unzulänglichkeiten der Subjekt-Objekt-Unterscheidung markieren und daran erinnern, dass Objekte immer auch subjektivierende Effekte zeitigen, insofern sie »virtuelle Positionen für künftige Subjekte« erzeugen (Latour 2018: 506). Das Konzept des Quasi-Objekts greift Latour schon in *Wir sind nie modern gewesen* von Michel Serres auf (Serres 2016: 344ff; Latour 2015: 70ff.).

ihrer Spur ausgehend vom Außen Innenwelten zurück» (Latour 2018: 271). Es sind diese soziomateriellen Gefüge, die Menschen autorisieren, »eine Psyche zu haben« (Latour 2018: 273). Wie schon die Metapher der Plug-ins unterlaufen auch die Psychogene konventionelle Vorstellungen einer autonomen Innerlichkeit und verdeutlichen die Abhängigkeit innerer Welten von äußeren Bedingungen. In gewisser Weise handelt es sich um eine konkretisierte Version der deleuzeschen Falte, durch die ein Außen zum Innen umgebogen und ausgebaut wird.⁸ Ganz im Sinn der Falte geht es nicht einfach darum, die innere Welt der Subjekte als Hirngesinst zu entlarven, sondern um die Untersuchung der Übergänge zwischen Außen und Innen. Was es zu überwinden gelte, seien Vorstellungen eines radikalen Bruchs zwischen »der Innenwelt und der Außenwelt, dem Subjektiven und dem Objektiven, dem Immateriellen und dem Materiellen, dem Persönlichen und dem Instituierten« (Latour 2018: 275).

Mit diesem Vorgehen setzt Latour seine Untersuchung der Bedingungen von Innerlichkeit noch grundlegender an als mithilfe des Plug-in-Konzepts. Während letzteres eher von der Gruppe der Quasi-Subjekte beerbt wird, thematisiert der Zugang über die »Fabriken der Innerlichkeit« (Latour 2018: 275) mehr als die materielle und semantische Konstitution von Subjektivität. Mit Blick auf therapeutische Dispositive – verstanden in einem weiten Sinne, als alle Versuche der Behandlung⁹ – will Latour außerdem dafür argumentieren, dass die Genese von Innerlichkeit stets im Modus der Transformation

8 Ausgewiesene Inspiration sowohl für Deleuze als auch für Latour ist Gabriel Tarde (Deleuze/Guattari 1992: 298; Latour 2009: 7ff.). Er darf als früher Vertreter einer offenen, von außen kommenden Innerlichkeit verstanden werden, der in seiner programmatischen Schrift *Monadologie und Soziologie* postuliert, »das wahre Gegenteil des *Ich* ist nicht das Nicht-*Ich*, sondern das *mein* (Tarde 2009 [1893]: 90, kursiv im Original; vgl. auch Latour 2009). In dieser Formel steckt die Idee, menschliche Wesen nicht ontologisch als jeweils Seiendes oder Nicht-Seiendes, sondern durch jene Elemente zu bestimmen, an denen diese Wesen Anteil haben. Entsprechend sei Gesellschaft, so Tarde, »der in mannigfaltigen Formen auftretende Besitz von allen durch jeden Einzelnen« (Tarde 2009: 87). So ist dann auch der Einzelne bestimmt durch all jene Eigenschaften, die ihm durch anderen Menschen zukommen. In diesem Sinne ist der Gegenbegriff zum *Ich* nicht die Summe all dessen, was jenes *Ich* nicht ist (»Nicht-*Ich*«), sondern die Welt in Relation zum *Ich*, das *Mein* als jenes, woran das *Ich* in seiner Komposition Anteil hat.

9 »Von den ungeschickten Redewendungen eines überschäumenden Verliebten über die Couch des Psychoanalytikers oder das Labor des Pharmakologen bis hin zu den Ritualen des Exorzismus« (Latour 2018: 281).

geschieht. Deutlich werde dies in der Praxis der Therapie, in der »ein materielles, kollektives und hochgradig institutionalisiertes technisches Dispositiv« es Menschen ermöglicht »ganz anders zu werden« (Latour 2018: 285). Für Latour ist es deshalb die Existenzweise der *Metamorphose* (MET), die für die Möglichkeit von subjektiver Innerlichkeit grundlegend ist (Latour 2018: 285). Damit gründet Latour die Genese des Selbst in der Transformation und positioniert sich erneut gegen jede Vorstellung einer gegebenen Innerlichkeit. Ich gehe auf diese Überlegungen im folgenden Teil genauer ein.

1.4 Kontinuität: Zwischen Außen und Innen

Nachdem ich die zwei Säulen meiner Skizze einer Theorie der Personalisierung vorgestellt habe, will ich im Folgenden die Relation zwischen Außen und Innen eingehender in den Blick nehmen. Ziel ist es, die besprochene Sozialtheorie durch ein genaueres Konzept der konstitutiven Verschränkung zwischen Außen und Innen zu schärfen. Den Ausgangspunkt bilden dabei Positionen der Sozialisationstheorie, weil diese explizit die Frage adressieren, wie persönliche Innenwelten in der Auseinandersetzung mit Außenwelten zustande kommen. Ich kehre deshalb erstens zu Niklas Luhmann zurück, um seine Variante von Sozialisation zu besprechen, die konzeptionell das psychische und innere Gegenüber zur Personalisierung bildet. Vor diesem Hintergrund stelle ich zweitens Jürgen Habermas' Kritik der Subjekt- und Systemtheorie vor, aus der sich eine alternative Theorie der Sozialisation ergibt, die Innerlichkeit aus intersubjektiven Prozessen heraus zu entwickeln versucht. Schließlich greife ich drittens noch einmal Angebote der Subjektivierungsforschung auf, um das Verhältnis von Außen und Innen als Kontinuität zu beschreiben. Diese Position nimmt einen Teil der Kritik Habermas' auf, bietet aber zugleich ein soziomateriell offeneres und normativ schlankeres Modell an.

Mein Ziel für diese sozialtheoretische Skizze ist es, in der Analyse nicht bei der Auflösung des Innen im Außen (oder umgekehrt) zu verbleiben, sondern ein Konzept vorzuschlagen, das Relationen zwischen Außen und Innen als unterschiedliche Modi der Person unterscheiden kann. Der Ansatz soll einen konzeptionellen Rahmen aufspannen, der Personalisierung, persönliches Sprechen und die Etablierung persönlicher Nähe als einen soziomateriellen Prozess untersuchbar macht, in dem Innerlichkeit zugänglich und wandelbar ist. Die Verankerung der Personalisierung in der Innerlichkeit oder, mit Decola gesprochen, *Interiorität* markiert dabei die Richtung oder Zielscheibe der

persönlichen Erreichbarkeit. Descola tut dies mit Hilfe eines bewusst »vagen Terminus« (Descola 2013: 181), um für unterschiedliche historische Formen von Innerlichkeit und Personalisierung offenzubleiben. Diese Ausrichtung soll eine Alternative gegenüber zwei populären Konzeptionen anbieten: Einerseits gegenüber einem simplen Humanismus, der Innenwelt als gegeben essenziellisiert, welches entsprechend aufgedeckt und ans Licht gebracht werden kann und muss. Andererseits gegenüber einem – neuerdings datenökonomisch digitalisierten – Behaviorismus, der Innerlichkeit für irrelevant erklärt und Personen auf ihr Verhalten reduzieren zu können meint.

1.4.1 Sozialisation und Personalisierung

Der soziologischen Systemtheorie habe ich die Annahme entnommen, dass es sich bei Personalisierung um einen kommunikativen Prozess handelt, der auf *Erreichbarkeit* abzielt. Persönlich zu sprechen – mit sich selbst oder anderen – bedeutet, ein Wesen zu adressieren (in der Moderne sind das üblicherweise Menschen), das für Kommunikation empfänglich ist, weil es verstehen und antworten kann. Zentrales Element dieser minimalen Kommunikationskompetenz ist die Annahme, dass die so adressierten Wesen über ein Selbstverhältnis verfügen und eben deshalb für Kommunikation erreichbar sind. Systemtheoretisch gesprochen referenziert persönliche Kommunikation ein unter der jeweiligen Adresse operierendes System, das eigenen Regeln folgt, aber externe Erwartungen rechtfertigt. Kurz: Die systemtheoretische Person ist ein Artefakt der Kommunikation, das auf eine reflexive Entität jenseits der Kommunikation verweist (Luhmann 2002: 29f.).

Von dieser Position aus will ich im Folgenden tiefer in die systemtheoretische Modellierung von Außen und Innen einsteigen. Die zentralen Theoriekonzepte der luhmannschen Methode lauten hier *operative Geschlossenheit* und *strukturelle Kopplung* (Luhmann 2002: 52). Innerhalb des Begriffsapparats der Systemtheorie gründet das Konzept der Personalisierung als Erreichbarkeit auf den Vorannahmen, die mit diesen Konzepten einhergehen. Operative Geschlossenheit bedeutet, dass kein Import von Elementen in ein System geschieht, sondern alle Elemente eines Systems ausschließlich aus Elementen des Systems hergestellt werden (Luhmann 1998: 92–99). Weder Kommunikation noch Bewusstsein fügen dem jeweils anderen System Elemente durch Transfer hinzu. Systeme können »Dinge der Umwelt [nicht] berühren – mit der wichtigen, aber sehr schmalen Ausnahme all dessen, was über strukturelle Kopplungen involviert ist« (Luhmann 1998: 92). Strukturelle Kopplung

ergänzt also den Begriff der operativen Geschlossenheit, insofern er die selektive Beziehung zwischen Systemen beschreibt, jedoch gerade nicht als Ineinanderwirken von Operationen oder Austausch von Elementen, sondern als hochselektive Synchronisation (Luhmann 2002: 24, 27). Folge dieser spezifischen Geschlossenheit und Kopplung ist, dass psychische und soziale Systeme jeweils eine »Innenansicht ihrer wechselseitigen Abhängigkeiten« entwickeln (Luhmann 2002: 51). An die Stelle einer Außen-Innen-Relation tritt so das Modell zweier geschlossener und gekoppelter Systemtypen – soziale Kommunikation einerseits, psychisches Bewusstsein andererseits.

Aufseiten des Sozialen sind Personen Hilfskonstruktionen, um *kommu-nikativ* mit der Unzugänglichkeit von Bewusstseinszuständen umzugehen (Luhmann 2002: 25f.). »Die Person kompensiert [...] für den Ausschluß des empirischen Menschen aus der Kommunikation« (Luhmann 2002: 30). Dieser Mangel muss zugleich als Entlastung verstanden werden: Personen ermöglichen es dem Sozialen, sich eine detaillierte Erfassung von »körperlichen und psychischen Operationen zu ersparen« (Luhmann 2002: 51) und von den Eigendynamiken des personalisierten Individuums abzusehen (Luhmann 2002: 28). Personen sind – so lässt sich dann zugespitzt formulieren – Menschen abzüglich dessen, »was sie als empirische Realität ermöglicht« (Luhmann 2002: 28). Personen entfalten ihre Wirkung damit ausdrücklich in Differenz zur »körperlichen Realisation des menschlichen Lebens und der bloßen Tatsache des Bewußtseins« (Luhmann 2002: 29) und zwar als »Resultat reflektierender Teilnahme an Kommunikation« (Luhmann 2002: 29f.) – sie sind »Adressen, Zurechnungspunkte, oft auch Erklärungen für Merkwürdigkeiten im Verlauf von Kommunikation« (Luhmann 2002: 30). Positiv formuliert: Personalisierung bedeutet im Sozialen, sich darauf zu verlassen, dass die adressierten Wesen mindestens potenziell über Aufmerksamkeits- und Verstehenskapazitäten in Form eines Bewusstseins verfügen (Luhmann 1995a: 153).

Wenn Personen nun in erster Linie Formen *in*, *aus* und *für* Kommunikation sind, bleibt die Frage erlaubt, welche Effekte sie jenseits der Kommunikation zeitigen. Wenn Personalisierung die Adressierung eines reflexiven Innen in der Umwelt der Kommunikation bedeutet, bleibt interessant, wie die Resultate der Personalisierung aufseiten des Bewusstseins registriert und in Anspruch genommen werden. Luhmann beantwortet diese Frage mithilfe der Figur der strukturellen Kopplung: Auch wenn die Person der Selbstorganisation des Sozialen entspringt, hieße das nicht, so Luhmann, »daß sie nur als kommunikative Fiktion fungierte und psychisch keine Bedeutung hätte« (Luhmann 1995a:

152). Aufseiten psychischer Systeme ermöglicht die Form Person, »am eigenen Selbst zu erfahren, mit welchen Einschränkungen im sozialen Verkehr gerechnet wird« (Luhmann 1995a: 153f.). Diese Effekte der Personalisierung aufseiten des Bewusstseins bezeichnet Luhmann als »Resultate der Sozialisation« (Luhmann 2002: 51) und damit – komplementär zur Personalisierung – als »Eigenleistungen psychischer Systeme, mit denen diese dem Umstand Rechnung tragen, daß sie ihr Leben in sozialen Zusammenhängen zu führen haben« (Luhmann 2002: 51). Sozialisation ist hier also der Name für Prozesse und Probleme aufseiten der Psyche: »In jedem Fall ist Sozialisation immer Selbstsozialisation und nicht Import von Kulturpartikeln in das psychische System« (Luhmann 2002: 52). Sozialisation ist damit schließlich als recht allgemeiner Bewusstseinsprozess in operativer Distanz zum Sozialen konzipiert. Das macht den Begriff normativ schlank, aber zugleich vergleichsweise unbestimmt: Sozialisation bezeichnet gleichermaßen jede psychische Selbstanpassung an die soziale Umwelt (Luhmann 2002: 54). Es lohnt sich deshalb, Alternativen zu diesem Begriff der Sozialisation einzubeziehen.

1.4.2 Sozialisation und Intersubjektivität

Weiterhin soll es hier um die Frage gehen, wie Außen- und Innenwelt im Prozess der Personalisierung zueinander in Beziehung stehen. Dass es sozialtheoretisch sinnvoll ist, mit einer reflexiven Innenwelt zu rechnen, habe ich oben zwar schon anhand systemtheoretischer und anthropologischer Literatur plausibel zu machen versucht (Fuchs 1997; Descola 2013), bisher jedoch ohne Beachtung von Kommunikationstheorien, die Innerlichkeit als Resultat alltagssprachlicher Interaktion rekonstruieren. Deshalb will ich der luhmanschen Position im Folgenden Jürgen Habermas' Überlegungen zur Sozialisation von Personen gegenüberstellen. Wenn ich Luhmanns schmäler Sozialisationstheorie die habermassche Alternative gegenüberstelle, hat das zum Ziel, meine eigene Theorieposition gegenüber sozialisationstheoretischen Ansätzen zu öffnen und alternative Modellierungen zu ermöglichen.

Jürgen Habermas' Überlegungen zur Sozialisation von Personen versprechen in dieser Hinsicht wertvolle Impulse. Habermas versteht Sozialisation vor allem als Prozess der Entwicklung von Persönlichkeit, welche jenes Bündel an Kompetenzen bezeichnet, »die ein Subjekt sprach- und handlungsfähig machen, also instand setzen, an Verständigungsprozessen teilzunehmen und dabei die eigene Identität zu behaupten« (Habermas 1995: 209). Sozialisation, so will ich kompakt formulieren, reproduziert die Person und ihre Persönlich-

keit über die Herstellung von Identität und Interaktionsfähigkeit (Habermas 1995: 213–217).¹⁰ Die sozialtheoretische Innovation dieser Herangehensweise besteht darin, dass Habermas mit Mead davon ausgeht, dass sozialwissenschaftliche Untersuchungen der Genese von Personen von sozialen Prozessen ausgehen können, *ohne* die »innere Phase« (Mead 1969: 46; Habermas 1995: 13) dieser Prozesse ignorieren zu müssen.

Entscheidend ist, dass diese innere Phase der Sozialisation nicht als *Reflexion* des Selbst im Außen, sondern als *Internalisierung* der äußeren Welt in das eigene Selbst beschrieben wird: Das Selbst ist nicht *Objekt* reflexiver Beobachtung, sondern findet sich als *Subjekt* der eigenen Interaktionen in äußeren Phänomenen wieder (Habermas 1995: 21). So – also von der Position der *ersten* Person aus – kann das Selbst die eigene Innenwelt abgrenzen und Initiativen ergreifen, die ihr als verantwortliche Handlungen zugeschrieben werden (Habermas 1995: 138). Der Grenzverlauf zwischen Außen- und Innenwelten wird damit nicht in der Beobachtung, sondern in der Interaktion gestaltet (Habermas 1995: 186), weshalb im Prozess der Sozialisation nicht die *Erkenntnis von Objekten*, sondern die *Verständigung zwischen Subjekten* im Mittelpunkt steht (Habermas 1988: 345). Das Selbst ist hier nicht Beobachterin von Objekten, sondern Teilnehmerin an Interaktion.

Bedingung dieses Modells einer in Interaktion verankerten Sozialisation ist eine fundamentale Verschiebung weg vom »Paradigma [...] des Selbstbezuges eines einsam erkennenden und handelnden Subjekts« (Habermas 1988: 361), hin zu einer Sozialisation der Verständigung und Intersubjektivität (Habermas 1988: 361). Die Angebote der Systemtheorie wertet Habermas dagegen als Rückschritt, weil sie in jener Tradition der Subjektpolitik verhaftet

10 Genau genommen sind die Person und ihre Persönlichkeit eine von drei strukturellen Komponenten der Lebenswelt, denen jeweils drei Reproduktionsprozesse entsprechen (Habermas 1995: 209). Persönlichkeit ist dabei vor allem (aber nicht ausschließlich) Resultat von Sozialisation (Habermas 1995: 208). Weil es in dieser Arbeit nicht um Lebenswelt insgesamt geht, sondern spezifischer um die Frage nach der Genese von Personen und der Verschränkung von Außen- und Innenwelten, wird es legitim sein, sich auf eine Dimension der Lebenswelt – nämlich die Persönlichkeit und ihrer Reproduktion durch Sozialisation – zu beschränken und die anderen beiden Dimensionen – Kultur und Gesellschaft – an dieser Stelle unbehandelt zu lassen (Habermas 1995: 211). Der Vollständigkeit halber sei aber erwähnt, dass alle drei Reproduktionsprozesse jeweils auch einen Beitrag zu allen strukturellen Komponenten leisten (Habermas 1995: 214). Insofern will ich nicht leugnen, dass Forschungen mit einem breiteren Einbezug des Lebenswelt-Modells weitere Erkenntnisse heben könnten.

tet blieben, die konzeptionell unsensibel für Intersubjektivität sei (Habermas 1988: 437). Habermas attestiert Luhmann einen bloßen Austausch des Subjekts durch ein für sich selbst intransparentes System, das über keine Möglichkeit einer »zentrierenden Zusammenfassung des Ganzen im Sich-Wissen« (Habermas, 1988: 431) verfüge – Ergebnis ist eine »Selbst-losigkeit selbstbezüglicher Systeme« (Habermas 1988: 432). Das aus dieser sozialtheoretischen Modellierung folgende Problem ist für Habermas nicht zuletzt ein normatives: »Weil mit der Umstellung vom Subjekt aufs System das ›Selbst‹ der Selbstbeziehung entfällt, verfügt aber die Systemtheorie über keine Denkfigur, die dem verletzenden und unterdrückenden Akt der Verdinglichung korrespondiert« (Habermas 1988: 433).

1.4.3 Zwei Modi der Erreichbarkeit

Ziel der Besprechung der beiden Begriffe der Sozialisation ist es, das Modell der Außen-Innen-Relationierung zu schärfen, das meiner Sozialtheorie der Person zugrunde liegt. Wenn Personalisierung als Erreichbarkeit von Innerlichkeit beschrieben werden soll, ist entscheidend, *auf welche Weise* Innerlichkeit erreichbar ist. Im Sinne dieser Frage stellen die besprochenen Ansätze der Sozialisation zwei mögliche Weisen der Relationierung von Außen und Innen und also *zwei Modi der Erreichbarkeit von Innerlichkeit* dar: Zum einen das *systemtheoretische Modell* autopoietisch geschlossener Systeme, die untereinander keinen operativen Austausch unterhalten, aber je eigne Innenansichten ihrer wechselseitigen Abhängigkeiten pflegen (Luhmann 2002: 51). Erreichbarkeit von Innerlichkeit bedeutet hier, im kommunikativen Außen soziale Formen aufzubauen, die im psychischen Innen bewusstseinsförmige Strukturbildungen anleiten. Zum anderen das *intersubjektive Modell* der Verinnerlichung, wonach sich Innenwelt in der Teilnahme an Interaktionen zwischen Personen ausformt (Habermas 1995: 21). Erreichbarkeit von Innerlichkeit heißt hier, dass Personen im Außen in Interaktionen verwickelt sind, anhand derer sie sich im Inneren als wirkmächtige Subjekte erleben.

Habermas' intersubjektiver Ansatz bietet wertvolle Impulse, insbesondere im Kontrast zum systemtheoretischen Modell, insofern der Fokus auf Interaktion die Spielräume der Modellierung von Außen-Innen-Relationen in Richtung einer aktiven Mitwirkung vergrößert. Betont wird so, dass die kommunikativen Akte der Personalisierung aktive Subjekte im Sinne wirkmächtiger Akteur:innen und gerade keine passiven Objekte hervorbringen. In der Folge kann dann auch Innerlichkeit als Resultat äußerer Interaktion verstanden

werden. Eine Theorie der Person unter diesen Vorzeichen hätte vor allem die Teilnahme an Verständigungsprozessen im Blick, in denen Personen die eigenen und fremde Identitäten prüfen und behaupten können. Personalisierung bedeutet hier Reproduktion von Identität und der damit verbundenen Fähigkeit zur Interaktion. Die Relation zwischen Außen und Innen wird dabei nicht durch die Widerspiegelung des Selbst im Außen bestimmt, sondern durch die Verinnerlichung der äußeren Welt in das Innen des Selbst. Innenwelt entsteht so in einer Bewegung der Abgrenzung von der Position der ersten Person aus, von der aus dann Initiativen ausgehen und Verantwortungen angenommen werden können. Die Grenze zwischen Außenwelt und Innenwelt wird nicht in der Beobachtung, sondern in der Interaktion generiert und gestaltet.

Richtig ist, dass sich die Systemtheorie im Gegensatz dazu mit der operativen Trennung der Systeme eine analytische Strenge auferlegt, die es schwierig macht, mit Figuren der Teilnahme und Kontinuität zwischen Außen und Innen zu arbeiten. Zu weitgehend scheint indes Habermas' Kritik, das systemtheoretische Modell würde Personen ausschließlich objektivierend erfassen, weil mit der Operation der Beobachtung nur Reflexionen, aber keine Interaktionen erfasst werden könnten. Zwar setzt die Systemtheorie mit der Operation der Beobachtung in der Tat auf eine Methode, die auf den ersten Blick dem zu entsprechen scheint, was Habermas als bloß objektivierendes, nicht aber interagierendes – und eben deshalb zu dünnnes – Subjekt kritisiert: »Unter den Blicken der dritten Person, ob nun nach außen oder nach innen gerichtet, gefriert alles zum Gegenstand« (Habermas 1988: 347). Dieser Kritik ist allerdings auch hinzuzufügen, dass die Systemtheorie mithilfe der Grundoperation der Beobachtung sowie dem Modell der operativen Geschlossenheit Entitäten identifiziert und beschreibt, die eben gerade nicht als triviale Objekte, sondern als autopoietische Systeme auftreten – als Wesen also, die sich durch ein reiches Selbstverhältnis auszeichnen. Ein autopoietisches System ist in gewisser Weise das Gegenteil eines Objekts.

Auch wenn man die Sensibilität des intersubjektiven Modells für die Verwicklung der Person in die Interaktion anerkennt, lässt sich doch sowohl für das intersubjektive ebenso wie für das systemtheoretische Modell festhalten, dass beide Erreichbarkeit gewissermaßen von innen her, über Bewegungen der Abgrenzung und Autonomisierung begreifen. Erreichbarkeit bedeutet in beiden Fällen, als eine Entität adressierbar zu sein, die antworten kann, weil sie nach eigenen Maßgaben fähig ist, mit der an sie gerichteten Kommunikation umzugehen. Und beide Ansätze müssen deshalb auf die Autonomie der Innenwelt pochen. Während Luhmann die operative Geschlossenheit zur kon-

zeptionellen Grundannahme macht, bildet selbstbestimmte Subjektivität für Habermas den normativen Horizont.

Das intersubjektive Modell ist also offen für die Mitwirkung der Person an der Interaktion, dabei allerdings stärker als der systemtheoretische Ansatz aufgeladen mit normativen Elementen unabhängiger Subjektivität und Verständigungskompetenz. Habermas' Modell ist damit voraussetzungsreicher als die bisher in dieser Arbeit mobilisierten Theorieelemente – die Kriterien gelingender Personalisierung sind höher angelegt. Das ermöglicht einerseits den »verletzenden und unterdrückende Akt der Verdinglichung« (Habermas 1988: 433) zu kritisieren, hat andererseits zur Folge, dass delegative und entmachtende Formen der Erreichbarkeit nur als gescheiterte Versuche der Personalisierung vorkommen. Dem gegenüber ist es mein Ziel, auch solche Situationen als Personalisierung erfassen zu können, in denen Identität aufgelöst und Interaktionsfähigkeit abgetreten wird.

In den folgenden beiden Abschnitten möchte ich deshalb sowohl das operative als auch das normative Modell innerer Autonomie in Richtung einer höheren Sensibilität für Kontinuitäten verschieben. Zu diesem Zweck nutze ich Konzepte von Bruno Latours (2018), die den Gegensatz zwischen Subjektivierung und Objektivierung zugunsten einer prozessorientierten Herangehensweise zu überspringen versuchen. Diese Ergänzung fördert nicht nur die theoretische Sättigung dieser Arbeit, sondern hat freilich auch Auswirkungen auf die zu erwarteten Erkenntnisse: Die daraus resultierende Sozialtheorie soll am Ende in der Lage sein, Analysen der Person anzuleiten, die über eine Gegenüberstellung zwischen trivialen Autonomie-Konzepten einerseits und einer bloßen Auflösung von Innerlichkeit im Außen andererseits hinausgehen, um stattdessen Prozesse der Verteilung und Verschränkung von Kommunikationskompetenzentwicklungen erfassen können. Kurz: Es geht um die verteilte Komposition persönlicher Erreichbarkeit.

1.4.4 Infrastrukturen der Metamorphose

Um die Kontinuitäten zwischen Außen und Innen noch einmal anders zu perspektivieren, werde ich im Folgenden zu Bruno Latours *Existenzweisen* (2018) zurückkehren. Hier spürt Latour mithin der Herstellung von Innerlichkeit nach, um zu dem Schluss zu kommen, die Unterscheidung zwischen Außen und Innen sei zu verwerfen oder zumindest zu relativieren. So heißt es scheinbar widersprüchlich: »Weil die Autonomie der Subjekte von ›außen‹ zu ihnen kommt, ist es besser, ohne Innenwelt und ohne Außenwelt auszukommen«

(Latour 2018: 265). Diesen Versuch will ich im Folgenden nachzeichnen, weil er die Skizze eines Modells soziomaterieller Kontinuität zwischen Außen und Innen enthält.

Latour lässt die fiktive Anthropologin und Protagonistin der *Existenzweisen* (2018) für dieses Unterfangen in einem ersten Schritt nach jenen Bedingungen fragen, welche die moderne Idee und Praxis von Innerlichkeit überhaupt erst möglich machen. Auf dieser Spur müsste die Forscherin »jenen Netzwerken [...] folgen, die man mit dem Terminus *Psychogen* bezeichnen könnte, denn sie lassen in ihrer Spur ausgehend vom Außen Innenwelten zurück« (Latour 2018: 271, kursiv von mir, F. P.). Im Gegensatz dazu seien die Bewohner:innen der Moderne bisher unsensibel gewesen für die »riesige Apparatur [...], die zur Fabrikation – oder Instauration – [ihres] Inneren notwendig scheint« (Latour 2018: 272). Latour dagegen erscheinen die Beispiele solcher Psychogene zahlreich; sie reichen von der Regenbogenpresse (als Affektmaschine) über Rauschmittel bis zu Therapie-Angeboten aller Art (Latour 2018: 272).

Eben in diesem Zusammenhang verwendet Latour auch den Begriff der *Infrastruktur*,¹¹ den ich gesondert aufgreifen will, weil er anschlussfähig ist an eine breitere Diskussion der Technikforschung (Bowker/Star 2000; Star 2017; Niewöhner 2014) und deshalb als begriffliche Brücke zwischen Sozialtheorie und gesellschaftstheoretischen Überlegungen dienen kann. Latour jedenfalls knüpft hier mit der Infrastruktur-Metapher an seine früheren Überlegungen unter dem Begriff *Plug-in* an, wie ich sie oben besprochen habe (Latour 2010: 352–368). Analog zum Kunstbegriff *Psychogen* soll die Rede von der Infrastruktur verbildunglich, dass eine Menge äußerlicher, mithin materieller Komponenten zusammenkommen müssen, bevor Innenwelten im modernen Sinne möglich sind (Latour 2018: 273–275).¹² Ausgehend davon – und darüber hinausge-

11 Der Begriff *Infrastruktur* kommt in den *Existenzweisen* (Latour 2018) nur spärlich vor, jedoch konzentriert an jenen Stellen, die dem modernen Verständnis von Innerlichkeit und möglichen Alternativen gewidmet sind. In der deutschen Ausgabe ist der Begriff an insgesamt fünf Stellen zu finden, wovon drei in einen Abschnitt über die moderne Idee der Psyche fallen (Latour 2018: 273–275). Zwei weitere Nennungen – jedoch in Anführungszeichen und als *technische Infrastruktur* – finden sich in einem Teil über Technik (Latour 2018: 305). Die englische Ausgabe weist eine weitere Verwendung des Begriffs auf (Latour 2013: 460), die in der deutschen Übersetzung jedoch als »Stützwerk« (Latour 2018: 619) übersetzt ist.

12 Latour verwendet die Infrastruktur-Metapher scheinbar unscharf, jedenfalls nicht ohne weiteres nachvollziehbar, wenn er einerseits spricht von einer »Infrastruktur, die [die Modernen] autorisiert, eine Psyche zu haben« (Latour 2018: 273), und andererseits

hend – bildet die Infrastruktur-Metapher den Startpunkt für den Entwurf einer prozessorientierten Theorie des Selbst, die die Unterscheidung zwischen Außenwelt und Innenwelt gänzlich zu umgehen sucht.

Mit der Diagnose, die innere Welt sei im modernen Denken und Tun fälschlicherweise von der äußeren Infrastruktur ihrer Herstellung getrennt worden, kommt die Frage ins Spiel, welche Unterscheidung diejenige zwischen Äußerlichkeit und Innerlichkeit ablösen kann, um zu beschreiben, was in der Moderne als Selbst oder Psyche behandelbar ist. Latour antwortet mit dem Existenzmodus der *Metamorphose* (Latour 2018: 285) und stellt damit die Prozessförmigkeit und Wandlungsfähigkeit des Selbst ins Zentrum seiner Alternative. Die Kontinuität zwischen Außen und Innen ist demnach noch grundlegender als es die Infrastruktur-Metapher zunächst nahelegt: Die ehemalige Außenwelt liefert nicht nur semantische und materielle Komponenten des Selbst, sondern die ehemalige Innenwelt existiert nur als Passage von Einflüssen, die das Selbst unterschiedlich ergreifen und mutieren lassen (Latour 2018: 276f.) – die Existenzweise des Selbst ist die Verwandlung (Latour 2018: 279).

Latours Vorschlag einer Alternative für die Differenz zwischen Außen- und Innenwelt lässt sich dann als Unterscheidung zwischen *Passage* und *Entfremdung* notieren (Latour 2018: 284f., 654) – auf der einen Seite kann das Selbst von der Metamorphose getragen, auf der anderen aber auch zerstört werden. Aus dieser Perspektive geht es dann jedenfalls nicht um die Frage, wie sich Innenwelt gegenüber äußeren Einflüssen stabilisiert, sondern um die Arten und Weisen des Wandels. So bietet der Existenzmodus der Metamorphose ein Modell an, um die Wirklichkeit des Selbst in dessen Wandlungsfähigkeit zu verorten. Latour formuliert diese schwierige Denkfigur so: »Die Kontinuität eines Ichs wird nicht durch seinen authentischen und gewissermaßen ursprünglichen Kern sichergestellt, sondern durch seine Fähigkeit, getragen zu werden,

attestiert, »die Psyche der Modernen gleicht einer unterirdischen Stadt, einer materiellen Infrastruktur, einer künstlich unter Druck gehaltenen Sphäre« (Latour 2018: 274) – im ersten Bild ist Infrastruktur *Bedingung* für Psyche, im zweiten ist die Infrastruktur die Psyche. Schließlich aber schreibt Latour auch – und das werte ich als Auflösung dieser Unschärfe – gelte es »die sichtbare Stadt und ihre unsichtbare Infrastruktur gleichzeitig [zu] berücksichtigen« (Latour 2018: 275). Am Ende geht es nun eben darum, die Trennung zwischen Außen und Innen nicht als »radikalen Bruch« (Latour 2018: 275) zu behandeln, sondern »den Fabriken der Innerlichkeit« und »den Netzwerken zu folgen, die uns erlauben könnten, die Subjekte auszuhöhlen, auszuheben, auszurüsten, zu erhellen, zu unterhalten und zirkulieren zu lassen« (Latour 2018: 275).

ohne sich hinreißen zu lassen, von Kräften, die in jedem Moment in der Lage sind, es zu zerbrechen oder, im Gegenteil, sich in ihm einzurichten« (Latour 2018: 285). Ein Beispiel für diese Konstellation der Metamorphose ist die Therapie – eine materielle und kollektive Infrastruktur, die dabei helfen soll, Veränderungen des Selbst nicht als zerstörerische Entfremdung, sondern als positive Gelegenheiten des Wandels zu erfahren (Latour 2018: 288).

Schließlich deutet Latour auch an, was dieser Entwurf eines Selbst der Verwandlung für eine Theorie der Person bedeuten könnte (Latour 2018: 416f.). Ausgangspunkt ist hierfür die Diagnose einer verbreiteten Verwechslung zwischen Selbst und Person (Latour 2018: 417). Wenn es um Personen geht, so Latour, wirke nicht nur die Existenzweise des Selbst, die bestimmt ist vom »Ausnutzen von Metamorphosen, um zusammengesetzte Innenwelten zu fabrizieren«, sondern eben auch jener Modus, der »Personen produziert« (Latour 2018: 417). In der Diktion Latours ist es der Modus der *Religion* (Latour 2018: 425), dem diese Fähigkeit zukomme und den die fiktive Anthropologin bezeichnenderweise als erstes im persönlich-intimen Umgang entdeckt, also in »Interaktionen zwischen Freunden, Vertrauten, Liebenden« (Latour 2018: 417). Bei dieser Existenzweise der Personalisierung gehe es in erster Linie um die Passage von Worten, um Kommunikation also, »die das Subjekt als vereinheitlichte Person existieren lassen« (Latour 2018: 417): »Die Liebesworte haben dies an Besonderem, daß sie der Person, an die sie adressiert sind, Existenz und Einheit geben, welche diese nicht hatte« (Latour 2018: 418). Latours Ausführungen zur Kreuzung der beiden Existenzmodi der Metamorphose und der Religion bleiben am Ende zwar uneindeutig, sind aber beachtenswert in ihrer Unterscheidung zwischen Selbst und Person einerseits, sowie in ihrer Betonung der Produktion von Kohärenz im Prozess der Personalisierung.

1.5 Outro: Personalisierung als Erreichbarkeit von Innerlichkeit

Es war das Ziel dieses Teils, mithilfe soziologischer Positionen ein sozialtheoretisches Konzept zu entwickeln, das den Prozess der Personalisierung in einer Weise beschreibt, in der sich unterschiedliche Instanzen erfassen lassen. Ergebnis ist eine notwendigerweise abstrakte Bestimmung des Phänomens, die als solche den folgenden Untersuchungen als Heuristik dient. Ich will meinen Vorschlag für dieses Konzept im Folgenden kompakt zusammenfassen. Auf dem Weg zu einer Theorie der Person habe ich erstens die systemtheoretische Idee der sozialen Adresse vorgestellt. Personalisierung zeigt sich hier

als eine Bündelung sozialer Erwartungen durch die Bildung kommunikativer Referenzpunkte, Personen also, die jeweils auf ein reflexives Geschehen jenseits der Kommunikation verweisen. Damit lässt sich der *Effekt* der Personalisierung als die kommunikative Erreichbarkeit von Wesen mit Eigenverhältnis beschreiben.

Zweitens habe ich mithilfe einiger Ansätze der Subjektivierungsforschung das in der Personalisierung unterstellte Eigenverhältnis im Sinne einer offenen Innerlichkeit in die Analyse einbezogen. Subjektive Innerlichkeit ist dann nicht nur ein zugerechnetes Eigenverhältnis jenseits des Sozialen, sondern auch Ergebnis einer soziomateriellen Einfaltung der Welt zu einem partiellen Innen. Das bedeutet, die *Konstitution* der Personalisierung, also der Aufbau von Erreichbarkeit, umfasst nicht nur semantische Zurechnungsprozesse, sondern auch materielle Komponenten. Um die Effekte der persönlichen Erreichbarkeit zu erzeugen, sind soziomaterielle Prozesse der Innerlichkeitskonstitution notwendig, und umgekehrt sind Effekte der Personalisierung an der Genese von Innerlichkeit beteiligt.

Deshalb habe ich drittens die Kontinuität zwischen Außen- und Innenwelt zum Gegenstand gemacht, um letztlich für ein Modell der *Infrastrukturen der Metamorphose* zu plädieren. Dieses verweist nicht nur darauf, dass eine Vielfalt äußerlicher, mithin materieller Komponenten zusammenkommen muss, damit Innenwelten zum Tragen kommen können. Es enthält außerdem den Vorschlag, einer Sozialtheorie der Person ein prozessorientiertes Verständnis des Selbst an die Seite zu stellen, welches die Unterscheidung zwischen Außen und Innen nicht aufgeben muss, aber Innerlichkeit in ihrer Wandlungsfähigkeit gründet. Personalisierung – verstanden als soziomaterieller Verweis auf Innerlichkeit – zeigt sich so als notwendiges Gegenmoment, das es stets mit einem beweglichen Ziel zu tun hat.

Zusammengekommen gewinne ich einen sozialtheoretischen Ansatz, der Personen nicht voraussetzt, sondern ihr Auftreten als den Aufbau von Erreichbarkeit nachvollzieht. Fragen der Personalisierung in dieser Weise anzugehen hat Folgen für die darauf aufbauenden Analysen. Ich möchte deshalb an einigen Beispielen illustrieren, was dieser sozialtheoretische Hintergrund grundsätzlich für die Untersuchung empirischer Instanzen der Personalisierung bedeutet. Das soll an dieser Stelle vor allem das Verständnis des Konzepts befördern, empirisch bewähren muss es sich dann im weiteren Verlauf der Arbeit. Zum einen habe ich mit dem erarbeiteten Begriff der Personalisierung die Möglichkeit gewonnen, das Verhältnis von Privatem und Persönlichem systematisch zu untersuchen, wie es im nächsten Teil der Arbeit geschehen

wird. Während Privates und Persönliches historisch und umgangssprachlich in engem Verhältnis zueinander stehen, wird es mit diesem Konzept möglich, die beiden Phänomene zu unterscheiden. Auf einer formalen Ebene zeigt sich, dass Privates und Persönliches Ergebnisse unterschiedlicher Prozesse sind: Während Personalisierung kommunikative Erreichbarkeit erzeugt, bedeutet Privates die Etablierung kommunikativer Grenzen. Auch wenn sich diese Gegensätzlichkeit – wie ich noch zeigen werde – in der historischen Praxis nicht als Widerspruch erweisen hat, ist es hilfreich, auf begrifflicher Ebene diese Unterscheidung eingeführt zu haben.

Zum anderen habe ich mit diesem Begriff der Personalisierung ein Konzept an der Hand, dass sich zur Untersuchung unterschiedlicher Fälle der Digitalisierung des Persönlichen eignet. Wenn Personalisierung als Form kommunikativer Erreichbarkeit verstanden wird, wird zugleich deutlich, dass digitale Technologien eine elementare Rolle bei der Entwicklung und Pflege persönlicher Beziehungen spielen können, wo sie eine entsprechende Erreichbarkeit herstellen und unterstützen. Über die gegenwärtige Freundschaftspflege ist beispielsweise wohlbekannt, dass digitale Technologien tief in deren alltägliche Praxis integriert sind (boyd 2019: 84; Autenrieth 2014: 180; Chambers 2013: 22). Außerdem können viele Formate digitaler Kommunikation – soziale Medien, Podcasts, Blogs, Influencer:innen – mit diesem Konzept als personalisierte Kommunikationen entschlüsselt werden, indem nachvollzogen wird, wie sie jeweils persönliche Erreichbarkeit herstellen. Ich werde im Rahmen dieser Arbeit noch zeigen, inwiefern Selfie-Fotografien in diesem Sinne als Mittler:innen des Persönlichen auftreten. Zuletzt können so problematische Entwicklungen wie plattformökonomische Versuche der Ausbeutung persönlicher Erreichbarkeit auf neue Weise erfasst werden. Denn es genügt nicht, Personalisierung als Methode der Manipulation zu entlarven (Zuboff 2018: 278–292), sie muss außerdem in ihrer Leistung für Nutzer:innen erfasst werden. Das schließt keineswegs aus, dass es sich in einigen Fällen um Schrumpfformen oder Simulationen persönlicher Erreichbarkeit handeln könnte. Meine Hoffnung ist vielmehr, dass mein Konzept der Personalisierung hilft, unterschiedliche Personalisierungsweisen zu unterscheiden.

Personalisierung in dieser Weise in den Mittelpunkt zu stellen ist nicht zuletzt ein Gegenentwurf zu Ansätzen, die individuelle Autonomie als feste Größe der Analyse voraussetzen. Auch unter zeitgenössischen Kritiken der Digitalisierung finden sich einflussreiche Ansätze, die individuelle Autonomie als normative Zielgröße formieren oder voraussetzen. Mir geht es bei der folgenden Diskussion solcher Positionen nicht darum, Autonomie schlicht als Illu-

sion zu enttarnen und anschließend in einer verschwommenen Heteronomie aufzulösen. Stattdessen will ich meinen personalisierungstheoretischen Ansatz als analytische Alternative anbieten, die einen veränderten Blick auf die Rolle und Konstitution von Autonomie mitbringt. Von einer solchen Position aus muss Autonomie weder vorausgesetzt noch verworfen werden, sondern kann als möglicher Effekt der Personalisierung untersucht werden. Dabei bleibt analytisch offen, wie Anteile der Selbst- und Fremdbestimmung in bestimmten Konstellationen verteilt sind, um mit Situationen zu rechnen, die als *polynom* bezeichnet werden könnten, insofern sie weder autonom noch heteronom strukturiert sind und Selbst- und Fremdsteuerung verschränken.

Es gibt eine fast unüberschaubare Diskussion zur sozialtheoretischen und normativen Rolle individueller Autonomie, die ich an dieser Stelle nicht umfänglich diskutieren kann. Stattdessen will ich exemplarisch an zwei einschlägigen Positionen aus der Privatheits- und Digitalisierungsforschung zeigen, in welcher Weise der Begriff der Autonomie Verwendung findet und inwiefern ein personalisierungstheoretischer Ansatz eine Alternative bietet. Dabei ist es wichtig zu betonen, dass sich meine Kritik zunächst nur auf die diskutierten Ansätze bezieht und nicht ohne Weiteres auf andere Verwendungen des Autonomiekonzeptes ausgeweitet werden kann. Aber selbst unter Generalisierungsvorbehalt ist dieses Vorgehen aus zwei Gründen wertvoll: Zum einen handelt es sich bei den diskutierten Ansätzen um einflussreiche Positionen in ihrem Feld, die als solche eine kritische Auseinandersetzung verdienen. Zum anderen hilft der Kontrast, der sich aus einer Gegenüberstellung ergibt, den von mir vertretenen personalisierungstheoretischen Ansatz zu konturieren.

Der erste Beitrag, der hier als Beispiel dienen kann, kommt von Beate Rössler. In ihrer einschlägigen sozialphilosophischen Arbeit spielt individuelle Autonomie eine essenzielle Rolle, insofern diese den titelgebenden »Wert des Privaten« (Rössler 2001) begründet. Das Private sei wertvoll, so Rössler, weil es elementar dazu beitrage, Autonomie zu ermöglichen (Rössler 2001: 139). Rössler fasst Autonomie dabei allgemein als die »Selbstbestimmung darüber, wie ich mein Leben leben will« (Rössler 2001: 99). Das meint mehr als die bloße Freiheit, irgendwie entscheiden zu können. Gelingende Autonomie schließt diesem Verständnis nach die Möglichkeit ein, Entscheidungen zu reflektieren und sie so als die eigenen, selbstbestimmt getroffenen Entscheidungen identifizieren zu können. Autonomie ist also ein subjektives Verhältnis zu sich selbst und den eignen Entscheidungen, ein »bestimmtes Sichzusichverhalten« (Rössler 2001: 102).

Eine zweite Position, die ich wegen ihrer Zentralstellung individueller Autonomie besprechen möchte, ist Shoshana Zuboffs Untersuchung zum »Zeitalter des Überwachungskapitalismus« (2018). In der wertvollen Analyse digital induzierter Geschäftsmodelle dient Autonomie als Grundlage einer umfassenden Kritik. Diese neuen Wirtschaftsformen zeichnen sich im Kern durch das Ziel einer tiefgreifenden Manipulation menschlicher Subjekte aus, denen im Ergebnis ihre individuelle Autonomie abhandenkomme (Zuboff 2018: 321). Dabei operiert Zuboff mit einem recht grob skizzierten Autonomie-Begriff, der ihr nichtsdestotrotz als unhintergehbare Bedingung menschlicher Existenz gilt. Autonomie sei – ähnlich zu Rössler – eine subjektive Fähigkeit zur Reflexion der eigenen Entscheidungen und als solche »unabdingbares und höchstes Bollwerk der Zivilisation« (Zuboff 2018: 332).

Beide Positionen haben im Kontext meiner Arbeit exemplarischen Wert, insofern sie als wirkmächtige Lösungsangebote in Digitalisierungsfragen gelten – Zuboff in ihrer Rolle als einschlägige Kritikerin digitaler Ökonomien, Rössler aufgrund ihrer normativen Begründung des Privaten, welches in digitalen Problemlagen als Abwehr mobilisiert wird. Dass beide Autorinnen dabei ein starkes Konzept individueller Autonomie in Stellung bringen, ist allerdings mit Nachteilen behaftet. Ein entsprechender Autonomie-Begriff blockiert Analysen der digitalen Gesellschaft etwa dann, wenn er sich in einem anthropologischen Essenzialismus verfängt, der die historische oder gesellschaftliche Verortung unterschiedlicher Formen von oder Bedürfnissen nach individueller Autonomie behindert (Block/Dickel 2020: 115).

Ich möchte ein Beispiel nennen: In der Digitalisierungsforschung ist bekannt, dass Nutzer:innen durch die Teilnahme an Social-Networking-Plattformen eine Steigerung ihrer Handlungsoptionen erwarten dürfen, wenn sie im Gegenzug – teils wissentlich und willentlich – persönliche Daten preisgeben und sich damit den algorithmischen Kontrollanstrengungen der Plattformbetreiber:innen anvertrauen (boyd 2014: 19; Ochs 2019a; Stalder 2011; Romele et al. 2017). Aus einer Perspektive, die Autonomie zentral stellt und diese am subjektiven Entscheidungsprozess misst, erscheint ein solches Nutzungsverhalten dann entweder als autonomer Akt oder heteronome Manipulation. Unzugänglich bleiben jedoch die soziomaterielle Konstitution sowie eine potenziell polynome Verteilung von Entscheidungs- und Handlungsmacht. Zwar weist etwa Rössler darauf hin, Autonomie gelte ihr als normative Figur, nicht als empirische Zustandsbeschreibung, und würde deshalb nur als gradueller Begriff Sinn ergeben, der nie gänzlich eingelöst sei (Rössler 2001: 119). Doch mögliche

Verschränkungen und Ko-Konstitutionen von Selbst- und Fremdbestimmung lassen sich mit dieser Gradualität nicht erfassen.

Ein zweites Beispiel: Nicht alle Problemlagen der Digitalisierung werden sich als Manipulation autonomer Individuen rahmen lassen. Alternativ besteht etwa auch die Möglichkeit, digitale Krisen gerade auf die Modellierung des Sozialen als Aggregat autonomer Individuen zurückzuführen (Bratton 2015: 252). Konkret unterstellt beispielsweise die bei der Nutzung von Plattform-Diensten übliche Praxis der informierten Einwilligung in Form einer Zustimmung zu allgemeinen Geschäftsbedingungen notwendigerweise ein autonom entscheidendes Subjekt, das fähig ist, die Lage angemessen umfänglich zu reflektieren. In der Praxis haben Nutzer:innen aber hinsichtlich der Komplexität der zur Entscheidung stehenden Situation Schwierigkeiten, dieser Unterstellung zu entsprechen, während die Dienstleister:innen dagegen von der Verantwortungsverschiebung profitieren, die eine Zuschreibung individueller Autonomie mit sich bringt (Hull 2015; Uhlmann 2020: 82f.). Problematisch ist hier nicht die Manipulation, sondern die Unterstellung der Möglichkeit von Autonomie.

Mein Konzept der Personalisierung als Erreichbarkeit bietet für solche Situationen eine alternative Herangehensweise. Formal äußert sich diese in einer Verschiebung des Ausgangspunktes: Während autonomie-orientierte Ansätze nach der Qualität subjektiven Entscheidens fragen, fokussiert ein personalisierungstheoretische Konzept den Aufbau persönlicher Erreichbarkeit. Autonomie fragt, wie entschieden wird, Personalisierung dagegen, wie adressiert wird. Mithilfe dieser Verschiebung kann über Personalisierung erfasst werden, was für die Ansätze der Autonomie verborgen bleibt; nämlich die Ebene der soziomateriellen Konstitution, auf der auch Autonomie in Prozessen der kommunikativen Zuschreibung oder materiellen Ermächtigung realisiert wird. Auf diese Weise lassen sich dann auch polynome Konstellationen beschreiben, in denen Entscheidungs- und Handlungsmacht auf unterschiedliche Akteur:innen verteilt ist. Ein personalisierungstheoretischer Ansatz beginnt nicht mit der Frage, ob die Nutzer:innen von Social-Networking-Plattformen angemessen entscheiden, sondern muss ermitteln, auf welche Weise persönliche Erreichbarkeiten zustande kommen.