Kapitel II:
Individuum und Subjekt – Die Ausdifferenzierung psychischer Systeme im 16./17. Jahrhundert

„Es [das Subjekt, M.O.] ist gleichsam der Prototyp aller Kollektivsingularia, das corpus mysticum der Individualität."
LUHMANN: GESELLSCHAFT, S.1025F.

„L'existence des individus, leur personnalité, leurs idées, leurs sentiments, leurs actions sont largement prédéterminés, dans une vision holiste de notre condition, solidaire de la marche de l'univers. [...] L'identité personnelle est définie par avance, la conscience est le reflet d'une lumière supérieure autant qu'une réflexion individuelle, la vérité reste une réalité transcendante, que le consentement communautaire reflète mieux que la conscience individuelle. Plutôt qu'un pouvoir d'auto-détermination, la volonté est la tendance constitutive de l'être, une inclination sur laquelle il n'a pas pleinement prise… "
ROHOU: CONDITION HUMAINE, S.158F.

Während im ersten Teil dieser Untersuchung ausgehend von der basalen Unterscheidung zwischen Adel und Volk die stratifizierte Gesellschaft als Systemreferenz diente und in ihren verschiedenen Sinndimensionen wiederbeschrieben worden ist, wird im nun folgenden zweiten Teil eine andere Systemreferenz und folglich auch eine andere Unterscheidung entfaltet. Ausge-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

hend vom kommunikativ verfügbaren Sinn in der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs im 16. Jahrhundert soll der Frage nachgegangen werden, wie in diesem gesellschaftsstrukturellen und semantischen Kontext die Emergenz des allgemein als modern qualifizierten Individuums und damit der Übergang von der oben bereits skizzierten stratifizierten Inklusions- hin zur neuen Form der Exklusionsindividualität möglich wurde. Um dies zu untersuchen, gilt es nunmehr sich der Unterscheidung zwischen sozialen Systemen einerseits und psychischen Systemen andererseits zuzuwenden, und zwar unter der unvermeidlichen Prämisse, dass dies nur ausgehend von der Seite der sozialen Systeme erfolgen kann. Denn schließlich kann eine solche Untersuchung nur anhand von Kommunikation, d.h. in diesem Fall der wissenschaftlichen Beschäftigung mit historischen Beschreibungen sowie mit historischen und literarischen Quellen sogar ausschließlich mit schriftlichen Texten vorgenommen werden, während die Form psychischer Selbstreferenz, also von Bewusstsein, Gedanken, Wahrnehmungen etc. ausschließlich als systeminterne kommunikative Konstruktion sozialer Systeme in ihrer jeweils systemintern konstituierten Umwelt relevant wird. Entsprechend bildet das historisch entstandene Individuum, wie es seit dem 16. Jahrhundert wiederholt kommunikativ (selbst)erzeugt, d.h. zumeist (literarisch) geschrieben und wiederbeschrieben worden ist, die Bezeichnung für die kommunikativ beobachtete Form psychischer Selbstreferenz in der Umwelt sozialer Systeme.

Die Frage lautet dann, wie es in der Kommunikation sozialer Systeme zu einer neuartigen und konstitutiven Aufmerksamkeit für eine damit entstehende Form psychischer Selbstreferenz, also konkret für das Selbstbewusstsein (*conscience de soi*) von Individuen gekommen ist, die nicht mehr in der monumentalen Selbstreferenz sozialer Systeme wie z.B. der *noblesse* absorbiert, sondern dezidiert in der Umwelt der Gesellschaft verortet wird. Daran schließt dann unmittelbar die Frage an, wie diese inhärent als gesellschaftlich exkludiert definierten Individuen psychischer Selbstreferenz wiederum systematisch in sozialen Systemen berücksichtigt, also dort in kontingenter Weise inkludiert werden. Dies verweist auf das wechselseitige Bedingungsverhältnis zwischen gesellschaftsstrukturellen Verschiebungen, namentlich des Wandels der primären Form gesellschaftlicher Differenzierung, einerseits und der entsprechend ermöglichten oder gar forcierten Umstellungen der gesellschaftlichen Inklusionsmodi andererseits. Zusammen genommen lautet die leitende Frage hier schließlich: Wie kommt es zur Ausdifferenzierung individueller psychischer Systeme im Modus der strukturellen Kopplung zwischen sozialen und psychischen Systemen? Ausdifferenzierung meint – und das ist an dieser Stelle noch einmal besonders wichtig zu beto-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nen – jedoch gerade nicht die Dekomposition eines etwaigen Ganzen in Teile, sondern die „polykontexturale" Vervielfältigung[1] der jeweiligen operativen Selbstreferenz von Beobachtungen und deren systembildenden Rekursionen. So handelt es sich hier insbesondere um Differenzierungen von Beobachtungsperspektiven, die daraus resultieren, dass soziale und psychische Systeme verstärkt daraufhin beobachtet werden, dass sie füreinander zunehmend relevante Umwelten bilden.

1. INDIVIDUUM UND PERSON

Wie im ersten Teil dieser Untersuchung verdeutlicht wurde, war die Person in der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs bis in das 16. Jahrhundert hinein sehr weitgehend bzw. ausschließlich durch ihren jeweiligen gesellschaftlichen Status infolge ihrer familiären Herkunft definiert. Individualität war in diesem Kontext sozial absorbiert, indem sie als Inklusionsindividualität bestimmt war, und zwar als eindeutige Zugehörigkeit zu einem ständisch verfassten Teilsystem der stratifizierten Gesellschaft. Vor dem 16. Jahrhundert gab es also keine autonomen Individuen im Sinne moderner Exklusionsindividualität und dementsprechend auch keine Differenzierung zwischen Person und Rolle, sondern Personen waren ausschließlich durch ihre vorgegebene Rolle, ihren Status in der Gemeinschaft, ihre vorgegebene soziale Funktion definiert:

„… héritier de son statut et de ses idées, conditionné juste dans son cœur et son esprit par dogmes et coutumes, il peut s'affirmer dans ses rôles, mais n'a guère d'autonomie, ni de véritable alternative: tout recul critique lui est difficile. Immergé dans ces ensembles, identifié à ses fonctions, c'est avant tout un être social – ou plus précisément un être communautaire –, et non pas un acteur politique… Jusqu'au XVe siècle, à la plupart des époques, les portraits ne représentent pas les gens selon leurs particularités originales, mais selon la typologie de leur fonction. Seule est valorisé la vie publique et l'homme n'a guère d'existence intime, faute de lieu où être seul, mais aussi faute d'attention à soi ou à sa vie de couple."[2]

Dieser Form der Inklusionsindividualität entsprach eine gesellschaftlich repräsentative Form der Beobachtung und Beschreibung, die Personen ausge-

1 Vgl. u.a. Luhmann: Gesellschaft, S.36f. u. S.88.

2 Vgl. Rohou: Condition, S.55.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

hend von ihrem gesellschaftlichen Status und ihrer gesellschaftlichen Funktion in einem buchstäblichen Sinn typologisch charakterisierte. Allerdings wurde diese einschlägige Ordnung der stratifizierten Gesellschaft gleichsam religiös durch die christliche Annahme einer fundamentalen Gleichheit aller Menschen vor Gott supplementiert. Zwar konnte ganz im Sinne der Stratifikation dieser Gott wiederum als absolute Spitze der kosmologischen Hierarchie interpretiert und dann das Individuum entsprechend seiner jeweiligen sowohl gesellschaftsstrukturellen als auch inneren Distanz dazu klassifiziert werden, jedoch antizipierte die Religion mit ihrem zumindest potentiellen Anspruch einer eigenständigen Vollinklusion aller Personen, die sich im wahrsten Sinne des Wortes jenseits der gesellschaftlichen (hierarchischen) Stratifikation einstellte, bereits die Logik eines funktional ausdifferenzierten Funktionsbereichs. Indem die Individuen freilich erst durch die ihnen inhärente Rolle des gläubigen Christenmenschen als solche konstituiert wurden, definierte die Religion zunächst einen weiteren Modus von Inklusionsindividualität neben bzw. zusätzlich zu der gesellschaftlichen Stratifikation. Exklusion blieb hier in der Form von Exkommunikation, Verbannung und Häresie etc. lediglich die negative Kehrseite der Inklusion und damit eben auch der durch diese überhaupt erst konstituierten Individualität.

Auf die weitreichende Relevanz gesellschaftlicher, d.h. also in der jeweiligen primären Gesellschaftsstruktur verankerter Selbstbeschreibungen für die performativen Selbstbeschreibungen von Individuen hat Alois Hahn anhand des Begriffs der „partizipativen Identitäten“ aufmerksam gemacht.[3] „Die Individuen beschreiben sich, indem sie auf Beschreibungen von Gesellschaft zurückgreifen. Gesellschaften aber können als ‚segmentär‘ oder als ‚funktional‘ differenziert bestimmt werden. Wenn man sich also über die Zugehörigkeit zu einem gesellschaftlichen Teilsystem definiert, sei dieses nun segmentär oder funktional bestimmt, dann wird die Gesellschaftsbeschreibung zum Moment der Selbstbeschreibung von Personen.“[4] Dies gilt dann auch und gerade für Gesellschaften, die sich als stratifiziert beschreiben. Außerdem wirkt die jeweilige Art und Weise, in der personale Selbstbeschreibungen artikuliert werden, wiederum auf gesellschaftliche Selbstbeschreibungen zurück. Wie ich im Folgenden zeigen werde, verweist überhaupt die Genealogie des modernen Individuums von der Inklusions- hin zur Exklusionsindividualität, wie sie sich seit dem 16. Jahrhundert in Frankreich abzeichnete, eben auch auf die Möglichkeit der daran anschließenden Evolu-

3 Vgl. Hahn: Konstruktionen, S.13f.

4 Ebd., S.14.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tion politischer Inklusion im Kontext des gesellschaftsstrukturellen und semantischen Übergangs von Stratifikation hin zu funktionaler Differenzierung. Die konstitutive und performative Semantik des modernen Individuums im Sinne moderner Exklusionsindividualität erweist sich dabei historisch und genealogisch geradezu als Vehikel der Evolution funktionaler Differenzierung sowie der korrespondierenden Logik funktionsspezifischer Inklusion, wie später besonders prominent in der seit dem 18. Jahrhundert entstehenden Semantik politischer Vollinklusion und im pädagogischen Diskurs der Aufklärung deutlich werden sollte.

Inklusion bezeichnet, wie bereits ausgeführt, die kommunikative Einbeziehung von Individuen als Personen in soziale Systeme. In unterschiedlich strukturierten Gesellschaften variieren dabei die Modi dieser kommunikativen Einbeziehung in mindestens zweifacher Hinsicht: einerseits im Hinblick auf die grundlegende Gesellschaftsstruktur und andererseits hinsichtlich der semantischen Referenz auf die kommunikative Figur der Person. Während die gesellschaftsstrukturelle Dimension im weiteren Verlauf dieser Arbeit ausführlich untersucht wird, widmen sich die folgenden kursorischen Ausführungen der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Genese des Konzepts der Person, das letztlich die Voraussetzung dafür schuf, zwischen Person und Rolle zu unterscheiden und damit den späteren evolutionär unwahrscheinlichen Übergang von Inklusions- zu Exklusionsindividualität ermöglichte. Begriff und Konzept der Person stammen allgemein aus dem Kontext des (griechisch-antiken) Theaters. Darin bezeichnete Person den maskierten Schauspieler, der mit Hilfe seiner Maske eine Figur und Rolle verkörperte. Genauer und auf den einzelnen Menschen bezogen, bezeichnete Person in dieser Tradition ausschließlich das kommunikative Auftreten und soziale Erscheinungsbild des Einzelnen – nicht etwa den „dahinter“ stehenden Menschen. Personalität wurde also mit dem jeweiligen sozialen Rollenverhalten identifiziert. So verwies der Ausdruck „Person“ auch in Frankreich bis ins 15. Jahrhundert hinein vornehmlich auf eine funktional definierte soziale Rolle und auf ein kommunitäres Modell.[5] Personen interessierten also nicht etwa als selbstbewusste Individuen, sondern als Träger ständisch eingefasster sozialer Rollen. Diese theatralische Genealogie des Konzepts von Person und Rolle macht deutlich, inwiefern diese jeweils zutiefst durch das genuine Problem von Kommunikation, d.h. dem „Verstehen“ der Differenz zwischen Information und Mitteilung, bedingt sind. In der kollektiven Dimension wurde dieses Problem vor allem christlich bewältigt, und zwar durch die sich ri-

5 Vgl. Rohou: Condition, S.54f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tuell vergewissernde und transzendent ausgerichtete *communion* der Gläubigen jenseits des *theatrum mundi*. Insgesamt wird aus diesem genealogischen Zusammenhang heraus ebenfalls verständlich, wie die Theatermetaphorik zu einem semantischen Metanarrativ im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Frankreich avancieren konnte.[6]

Bis zum 16. Jahrhundert herrschte weithin die Vorstellung vor, dass der einzelne Mensch in seinen diversen sozialen Erscheinungsformen und -rollen durch seine Akte und Handlungen konstituiert und definiert wird; d.h. es wurde ihm keine Autonomie und kein eigener Wille zugeschrieben, stattdessen wurde letzterer auf äußere, zumeist transzendente Kräfte, zurückgeführt. Und dies erfolgte ganz im Sinne der Genealogie des Begriffs Person: „Au Ier siècle avant notre ère, persona, qui désignait le masque de l'acteur de théâtre, commence à signifier aussi le personnage social et la personne juridique, et parfois même la personnalité. Mais celle-ci reste une combinaison de caractères généraux, correspondant à un statut plutôt qu'à une unité psychique originale."[7] Die gesellschaftliche Definition und Einbindung der Person vor allem als Charakter sowie als soziale und rechtliche Kategorie verhinderte letztlich die Entstehung einer Individualität psychischer Selbstreferenz. Erst mit der umfassenden Durchsetzung des Christentums verbreitete sich die Vorstellung einer innerlich individualisierten Person, die indes an die transzendente Instanz des christlichen Schöpfergottes gebunden und einer transzendent begründeten Moral (Erbsünde) unterworfen wurde.[8] Innerhalb der christlich-mittelalterlichen Ordnung entwickelte sich „la religion de la sortie de la religion"[9], „c'est-à-dire du remplacement d'une soumission révérencielle par un engagement personnel entreprenant, sinon avide de domination."[10] Ein erster Schritt hin zur modernen Konzeption der Person ereignete sich mithin im Zuge der Ausdifferenzierung der (christlichen) Religion. In der Formel einer auf Gott vertrauenden *communion* der Gläubigen wurde dabei auch die Bedingung der Inklusion von Personen spezifiziert. Faktisch un-

6 Siehe zur zeitgenössischen barocken Figur des *theatrum mundi* Christine Buci-Glucksmann: Baroque reason. The aesthetics of modernity, London 1994 u. William Egginton: How the world became a stage. Presence, Theatricality, and the Question of Modernity, New York 2003.

7 Vgl. Rohou: Condition, S.56.

8 Vgl. ebd., S.56f.

9 Vgl. Marcel Gauchet: Le desenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, Paris 1985.

10 Vgl. Rohou: Condition, S.63.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

termauerte dies allerdings lediglich die Identifikation der Person mit ihrer sozial eingefassten Rolle, hier also des Gläubigen und seiner Seele mit seinem Glaubensbekenntnis zu Gott. Letztlich musste auch und gerade eine religiös transzendente Definition der Person weltlich kommuniziert werden. Dieses Paradox trieb dann den theologischen Diskurs zur folgenschweren Konstitution eines gläubigen und vernunftbegabten Menschen als Abbild seines Gottes an. Und in der Konsequenz wurde dann beiden der Status einer Person zugeschrieben. Gleichzeitig fand eine religiös forcierte Individualisierung im Bereich der inquisitorischen Verfolgung und Bestrafung statt, die auf individuelle Verantwortung – in der Form der Seele – abzielte.[11] Zudem bildeten sich aus der christlich-religiösen Sphäre heraus vornehmlich mit den christlichen Orden die ersten korporativen Instanzen ständischer Inklusion innerhalb der stratifizierten gesellschaftlichen Ordnung. Nicht zufällig entstammte der Begriff des *ordre*, der allmählich zu einem semantisch bestimmenden Begriff der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung reüssieren sollte, diesem religiösen Zusammenhang.[12] Letztlich bot die christliche Religion einen kollektiven Rahmen gesellschaftlicher Ordnung, indem sie die theatralische Konstitution von Person und Rolle absorbierte und sublimierte. Allerdings bewegte sich die Genealogie des Konzepts der Person weiterhin letztlich zwischen der Metapher des *theatrum mundi* einerseits und der theologischen Reflexion auf die verbindende Personalität zwischen den Menschen und ihrem Gott andererseits. Im Zuge der Renaissance entstand allerdings so etwas wie eine neuartige Differenzierung unterschiedlicher „professioneller" bzw. funktionaler Rollen und damit ebenfalls eine neuartige Differenzierung zwischen Person und Rolle:

„La société médiévale au contraire est animée par des chevaliers en quête de prouesses et par des chrétiens qui… se sentent des militants, envoyés par Dieu pour agir, réformer, organiser et convaincre. [...] A la Renaissance s'ajouteront à ces personnalités celles de l'humaniste, de l'ingénieur, du poète et de l'artiste, fiers de s'affirmer par leur contribution au progrès ou à la restauration de la civilisation."[13]

Diese Tendenz zur Differenzierung und Variation sozialer Rollen wurde seitdem beschleunigt, wenn nicht gar überhaupt erst ausgelöst durch die vermehrte Gründung und Entstehung von Städten, Korporationen und nicht

11 Vgl. ebd., S.66.

12 Vgl. ebd., S.19ff.

13 Ebd., S.62f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zuletzt Universitäten, die schließlich zu genuinen Instanzen der ständisch verfassten Inklusion von Personen in der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs avancierten. Auf diese Weise wurde es möglich, zunehmend Personen individuell über ihre segmentär verfasste Inklusion in Familien hinausgehend genuin ständisch zu inkludieren. Innerhalb der stratifizierten Gesellschaftsordnung evoluierten mithin erfolgreich korporative Inklusionsmodi, die zwar weiterhin die Person an ihrem jeweiligen gesellschaftlich signifikanten Inklusionsstatus festmachten, jedoch gleichzeitig neue Variationsmöglichkeiten in der gesellschaftlichen Zuordnung von Personen eröffneten. Aus den ständisch verankerten korporativen Inklusionsmodi heraus entstanden schließlich später auch spezifisch funktionale Inklusionsrollen.[14] Seit dem 13. Jahrhundert setzte sich ebenfalls die Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Recht – bekannt aus römischer Zeit – durch.[15] Der Zusammenhang mit den angedeuteten Variationen ständischer Inklusion durch Korporationen ist offensichtlich. Indes führte dies noch nicht dazu, die Person von ihrer sozialen Rolle, also letztlich von ihrem gesellschaftlichen Inklusionsstatus zu unterscheiden. Allerdings bahnte sich damit mittel- und langfristig das Problem einer kohärenten Vermittlung der verschiedenen Ebenen gesellschaftlicher Ordnung an. In Frankreich entstand in der Konsequenz ein weiterhin in der Stratifikation zwischen Adel und Volk verankerter vertikaler supplementärer Aufbau gesellschaftlicher Ordnung in der Form von Orden, Korporationen und den drei (General)ständen Klerus, Adel und einem residualen dritten Stand. Schließlich vollzog sich die Emergenz des französischen Staates zunächst bis ins 16. Jahrhundert hinein in einem spannungsreichen Verhältnis zwischen der sich zentralisierenden französischen Monarchie einerseits und den vielfältigen korporativen Instanzen ständischer Inklusion andererseits. Bis hin zur prominenten allegorischen Figur des *corpus mysticum*[16] fungierten die Generalstände gleichsam als zeremonielles Scharnier innerhalb dieses Prozesses, indem sie eine Homologie zwischen dem organischen und dem Gesellschaftskörper in Frankreich gleichsam institutionalisierten. Im Folgenden werden innerhalb dieser ständisch geprägten Gesellschaftsordnung verschiedene Diskurse der Individualisierung rekonstruiert, die im 16. und 17. Jahrhundert die stratifizierte Gesellschaft Frankreichs veränderten und schließlich die neuzeitliche Evolution politischer Inklusion ermöglichten. Dabei richtet sich die Fragestellung vor allem darauf,

14 Vgl. Stichweh: Universität, S.35f. u. 168f.

15 Vgl. Rohou: Condition, S.66f.

16 Vgl. Mousnier: Institutions, S.505ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

inwiefern die skizzierten gesellschaftlichen Variationen und deren institutionell erfolgten Selektionen eine Möglichkeitsbedingung für die Ausdifferenzierung der Individualität psychischer Systeme darstellten.

2. *NOBLESSE* UND *CONSCIENCE DE SOI* – SOZIALE UND PSYCHISCHE SELBSTREFERENZ IM 16. JAHRHUNDERT

Noblesse oblige. In dieser Formel drückte sich die originäre und zutiefst eigensinnige Selbstreferenz des Adels in der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs aus. Denn hier verpflichtete der Adel – anders als in der modernen Adaption dieser Formel, die als spezifischer gesellschaftlicher Auftrag zur Wohltätigkeit angesichts des effektiven Bedeutungsverlustes des Adels aufgefasst wird – zu nicht mehr und nicht weniger als zu einer genuin adligen Lebensweise selbst. In diesem Sinne stellte der Adel mithin die Form der sozialen Selbstreferenz *par excellence* dar. Wie im ersten Teil ausgeführt wurde, galt dies zunächst einmal im Hinblick auf die soziale, also kommunikative selbstreferentielle Schließung des Adels gegenüber der gesellschaftlichen Umwelt. Im Folgenden gilt es nun, darüber hinaus danach zu fragen, inwiefern diese spezifische gesellschaftliche Disposition des Adels sich auch in der Entfaltung psychischer Selbstreferenz im Medium des Bewusstseins niederschlug. Damit ist gemeint, dass infolge der strukturellen Kopplung zwischen sozialen und psychischen Systemen in der Form Person/Rolle auch ein eigensinniges Bewusstsein dergestalt parallel zur ständischen Kommunikation entstand, so dass Kommunikation und Bewusstsein füreinander Umwelten bildeten, die sich jeweils wechselseitig irritierten. In beiden Formen des Sinns gewannen dabei die je operativ eigensinnige Referenz auf die (adlige) Person und ihre inhärente Rolle eine entscheidende Relevanz und Resonanz. Diese Koinzidenz von sozialer und psychischer Selbstreferenz ermöglichte schließlich die moderne Form der Individualität sowie die darin implizierte allmähliche Verschiebung von Inklusions- zu Exklusionsindividualität, die sich in Frankreich seit dem 16. Jahrhundert deutlich abzeichnete.

Diese strukturelle Kopplung zwischen sozialen und psychischen Systemen in der Form der Person lässt sich für den Fall stratifizierter Gesellschaften anschließend an Bourdieu mit dem Konzept des Habitus beschreiben.

„Das Unterscheiden, das ineins in den klassifizierenden Akten und deren Produkten, den verschiedenen, mithin unterscheidbaren und klassifizierbaren Praktiken, Diskur-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

sen und Werten sich realisiert, ist nicht der geistige Akt eines Bewusstseins, das sich seine Ziele in einer wohlüberlegten Wahl zwischen als solchen durch einen Plan konstituierten Möglichkeiten explizit setzt. Es ist vielmehr die praktische Operation des Habitus, das heißt generativer Schemata des Klassifizierens und klassifizierbarer Praktiken, die in der Praxis fungieren, ohne zur expliziten Vorstellung zu gelangen, und die, in Form von Dispositionen, das Produkt der Inkorporation einer differentiellen Position im sozialen Raum sind. Weil der Habitus genetisch (wie auch strukturell) mit einer Position verknüpft ist, tendiert er stets dazu, vermittels der Schemata, die deren inkorporierte Form sind, zugleich den Raum der verschiedenen oder entgegengesetzten Positionen (beispielsweise hoch/niedrig), die für den sozialen Raum konstitutiv sind – nach Strawson ist der Raum durch die wechselseitige Äußerlichkeit der Positionen definiert –, und eine praktische Standpunktnahme gegenüber diesem Raum zum Ausdruck zu bringen (etwas wie ‚ich bin oben oder unten und habe mich daran zu halten'). Die Tendenz des Habitus, sich seiner inneren Bestimmtheit gemäß zu erhalten – sein conatus –, indem er seine Autonomie in Bezug auf die Situation wahrt [...], ist eine Tendenz, eine Identität zu bewahren, die Unterschied ist. Er liegt auch den Reproduktionsstrategien zugrunde, die auf eine Aufrechterhaltung der Abstände, der Abweichungen, der Ordnungsrelationen zielen, womit er praktisch (und nicht bewusst und willentlich) zur Reproduktion des ganzen für die soziale Ordnung konstitutiven Systems von Unterschieden beiträgt."[17]

In diesem Habitus als Form der gleichsam inkorporierten sozialen Selbstreferenz des Adels manifestierte sich die im ersten Teil rekonstruierte gesellschaftlich prozessierte Logik des Sinns der stratifizierten Gesellschaft, und zwar in allen drei Sinn-Dimensionen. In der Sachdimension waren dies die konstitutiven Unterscheidungen wie gut/schlecht, vornehm/niedrig, ehrenvoll/unehrenhaft (nützlich) etc. mit den jeweils inhärenten Präferenzen für die innere (positive) Seite der Form, die eine effektive Distinktion des Adels hervorbrachten. In der Sozialdimension wurde Distinktion erzeugt durch die kommunikative Unterscheidung zwischen Ranggleichen und Ungleichen sowie praktisch anhand der Differenz Simulation/Dissimulation. Interessant ist darüber hinaus, inwiefern zudem die Unterscheidung zwischen Konsens und Dissens für die Sozialdimension z.B. in der Form von politischen oder konfessionellen Fraktionsbildungen zunehmend bedeutsam wurde. In der Zeitdimension galt der Adel wiederum als Verkörperung der eigenen (Familien-)Genealogie, das Nachher war ausschließlich präfigurierter Ausdruck des Vorher, semantisch gepflegt als Tradition. Was Bourdieu allerdings an-

17 Pierre Bourdieu: Der Staatsadel, Konstanz 2004, S.14f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

hand des Habitus-Konzepts als eine allgemeine Theorie des Sozialen formuliert, gilt freilich nur für den spezifischen Fall stratifizierter Gesellschaften und der für diese charakteristischen Form der Inklusionsindividualität qua Attribution eines gesellschaftlichen Status. Denn mit dem Übergang zu funktionaler Differenzierung und damit einhergehend zu moderner Exklusionsindividualität löste sich der Habitus gleichsam in der zunehmenden Differenzierung zwischen psychischer und sozialer Selbstreferenz, zwischen Interaktion und Gesellschaft sowie zwischen Person und Rolle auf. Während in stratifizierten Gesellschaften der Habitus vor allem die Inklusion von Personen in den Adel operativ dergestalt realisierte, dass diese sich vornehmlich bzw. ausschließlich anhand ihres jeweiligen gesellschaftlichen Status als Individuen definierten und dabei diesen Status eben habituell inkorporierten, änderte sich dies mit der Emergenz von Exklusionsindividualität im Kontext des Übergangs zum Primat funktionaler Differenzierung grundlegend.

Seit dem 16. Jahrhundert begann parallel zur expliziten Reflexion einer Semantik des Adels, die diesen potentiell zunehmend exponierte und damit kontingent setzte, ebenfalls eine verstärkte Reflexion auf das Individuum gleichsam als Träger der Entfaltung psychischer Selbstreferenz, also einer *conscience de soi*, die zuvor im gesellschaftsstrukturell verankerten, weil für Status und Distinktion (des Adels) konstitutiven Habitus inkorporiert war, nunmehr unabhängig von der stratifizierten Gesellschaftsstruktur und in der gesellschaftlichen Umwelt. Damit löste sich der Habitus als inkorporierte soziale und psychische Selbstreferenz zunehmend auf, indem koextensiv zur kommunikativen Referenz auf bzw. an das emergente Individuum das Bewusstsein (*conscience de soi*) in der Umwelt der gesellschaftlichen Kommunikation nunmehr eine autonome Qualität (Selbstreferenz) in der semantischen Form der Individualität entfaltete. So wurde diese neue Form der Individualität genuin als eine aus der Gesellschaft als dem umfassenden sozialen System exkludierte Individualität konstituiert. Dies erfolgte allerdings in einer wechselseitigen Interdependenz, einem wechselseitigen evolutionären Steigerungsverhältnis zwischen kommunikativer und (selbst)bewusster Referenz auf das dergestalt konstituierte Individuum. Konstitutiv für diese polyvalente Entfaltung von (Exklusions-)Individualität und damit für die Genealogie des modernen Individuums in der Umwelt der Gesellschaft waren daher nicht zufällig das Verbreitungsmedium der Schrift[18] im Zeitalter des

18 Siehe hierzu Cornelia Bohn: Schriftlichkeit und Gesellschaft. Kommunikation und Sozialität der Neuzeit, Opladen 1999 u. dies.: Inklusion, Exklusion und die Person, Konstanz 2006.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Buchdrucks sowie der dadurch ermöglichte neue Diskurs der introspektiven Literatur. Denn die Frage lautete nun, wie selbsterzeugte psychische Selbstreferenz wiederum kommunikativ zugänglich und für die Zeitgenossen verfügbar und nachvollziehbar gemacht werden konnte. Offensichtlich setzte dies eine evolutionäre Dynamik in Gang, die genealogisch wirksame Verschiebungen herbeiführte, und zwar von Statusunterschieden und Distinktionen wie gut/schlecht, vornehm/niedrig, ehrenhaft/unehrenhaft oder auch stilvoll/plump, die den Adel vom Volk unterschieden und schließlich die *noblesse* ausmachten, hin zu einer kommunikativen Wertschätzung der Person als Individuum und damit auf Unterscheidungen wie Inneres/Äußeres, individuelle Person/soziale Rolle, authentisch/unauthentisch, Denken/Handeln oder auch Selbst/Andere(r). Dies verdichtete sich in der semantischen Formel einer sukzessive individualisierten *conscience de soi*.

Wie aber wurde diese *conscience de soi* kommuniziert, und wie prägte dies die Unterscheidung Inklusion/Exklusion? Bedeutsam für die Herausbildung eines zunächst noch dezidiert adligen Selbstbewusstseins waren vor allem die im 16. Jahrhundert verbreiteten *mémoires*. Wie Nadine Kuperty-Tsur aufzeigt, dokumentieren diese literarischen Zeugnisse, inwiefern „[l]a personne à la Renaissance se définit à partir des catégories de l'action publique et de la morale plus qu'à partir des catégories de l'intime et du particulier."[19] Darüber hinaus reflektierten diese publizierten Zeugnisse nicht nur eine Aufwertung öffentlichen und letztlich auch politischen Handelns, sondern sie brachten selbst eine korrespondierende neuartige politische Definition der Person als handelndes Individuum hervor. „… la Renaissance a favorisé la réévaluation de l'activité politique, formulation nouvelle de l'homme au monde, qui dès lors recouvre sa légitimité."[20] Darüber hinaus stellten die *Mémoires* zunehmend einen inhärenten Zusammenhang her zwischen der öffentlichkeitswirksamen individuellen literarischen Selbstdarstellung einerseits und einer genuin politischen Semantik des *mérite* andererseits.

„L'apparition de l'homme de lettres, par exemple, témoigne de ce que la société de la Renaissance tend de plus en plus à consacrer les individus en fonction de leurs accomplissements, de leurs mérites individuels; ce phénomène apparaît clairement dans

19 Vgl. Nadine Kuperty-Tsur: Se dire à la Renaissance. Les Mémoires au XVIe siècle, Paris 1997, S.46.

20 Vgl. ebd., S.52.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

les récits des mémorialistes retraçant leur carrière; ils ont pris l'initiative de leur réussite, sans s'en remettre complètement à Dieu."[21]

Offensichtlich erfolgte hier die politische Anrufung, Adressierung und sukzessive Inklusion des Adels (noch) innerhalb einer Matrix der Repräsentation, die die eigene Individualität primär dem jeweiligen öffentlich zugeschriebenen Status verdankte und dies zunehmend expressiv kommunizierte.

Während die christliche Religion, wie später noch ausgeführt werden wird, die Person an eine transzendent begründete Ethik – personifiziert in Gott und internalisiert in der menschlichen Seele – band, stellte die gesellschaftliche Stratifikation strukturell weitergehende Anforderungen an die Person und ihre statusgemäße soziale Rolle, mit der sie letztlich identifiziert wurde. Die jeweils standesgemäße soziale Anpassung an die als natürlich erachtete gesellschaftliche Ordnung maß sich dabei an der Vorstellung persönlicher Tugend. In dem Maße, wie Tugend seit dem 15. Jahrhundert zunehmend im Sinne der Aufrechterhaltung und Legitimation der stratifikatorischen gesellschaftlichen Ordnung problematisiert wurde, stellte sich die Herausforderung der gesellschaftlichen und politischen Einbeziehung von Personen und ihres jeweiligen Status strukturell und semantisch neu. Oder anders formuliert: Ethik und Tugend koppelten sich von der Religion ab, jedoch nicht ohne an die religiöse Wertschätzung der innerlichen Person in der Form der Seele anzuschließen. Denn Tugend blieb wie die religiös motivierte Ethik eine Erwartungskategorie; der Erwartungshorizont verschob sich allerdings von der Transzendenz eines zu erwartenden jüngsten Gerichts hinein in die Immanenz des zutiefst gesellschaftlichen, d.h. effektiven kommunikativen Erscheinungsbildes der Person. Dies betraf vornehmlich den gesellschaftlich distinguierten Adel. So verbreitete sich in dieser Zeit die Literatur zu den Anforderungen an adlige Tugend und eine korrespondierende Legitimation seines gesellschaftlich privilegierten Status. Hingegen galt für das gemeine Volk weithin, dass es zur Tugend weitgehend unfähig und daher zur entehrenden, zumeist manuellen Arbeit verpflichtet sei. Die Form der Tugend wurde dementsprechend im Sinne eines Maßes der Person ausschließlich an den Adel angelegt. Aber was machte den Adel tugendhaft, und was gefährdete eine solche Zuschreibung?

Die Antwort, die die Literatur auf diese Frage gab, konzentrierte sich vorwiegend auf zwei Mechanismen: Vererbung qua Herkunft einerseits und

21 Vgl. ebd., S.53.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

demonstrativen magnifizenten Lebenswandel inklusive einer darauf ausgerichteten exklusiven Sozialisation adliger Personen andererseits. Damit wertete sich die korrespondierende heraldisch-genealogische sowie erzieherische Literatur, die in ihrer jeweiligen Hinsicht von der Exklusivität des Adels handelte und selbstreferentiell auch an diesen adressiert war, gleichzeitig selbst auf. Diese Art der Adelsliteratur erinnerte adlige Personen daran, ihren privilegierten Status immer auch gesellschaftlich zu kommunizieren und damit sozial und theatralisch zu exponieren. Auf diese Weise entstanden mehr oder weniger repräsentative Tugendkataloge, die es ermöglichten, die standesgemäße Lebensführung adliger Personen auf Kontingenz hin zu beobachten. Hingegen blieben die Erwartungen an etwaige „Tugenden" des gemeinen Volkes weitgehend unausgesprochen und zugleich resistent gegenüber Neuerungen. Ihm blieb eine zweifache Subordination vorbehalten: unter die Institutionen der christlichen Religion sowie unter die gesellschaftliche Vorherrschaft des Adels. Indes sollte sich letztere mittel- und langfristig in dem Maße wandeln, wie die stratifikatorische Gesellschaftsordnung durch die Institution der Monarchie supplementiert und schließlich auch überformt wurde. Zunächst dominierte jedoch im Rahmen der christlichen Theologie die Kirche als universale Institution der pastoralen Führung menschlicher Seelen und ihrer ethisch reinigenden Vorbereitung auf das zu erwartende jenseitige Heil. In diesem Sinne wurde, wie später noch näher ausgeführt wird, das religiöse Individuum spezifisch ausgehend von der Adressierung durch das als transzendent legitimierte Gesetz und in einer ausgesprochen pastoralen Logik konstituiert.

Aus der weltlichen Logik der Stratifikation heraus entstanden indes seit dem 16. Jahrhundert vermehrt Formulare dezidiert politischer Tugenden. Ein spezifisches Genre dieser Literatur bildeten die verschiedenen Fürstenspiegel und höfischen Ratgeber. Aus diesem Genre heraus wiederum tat sich Machiavelli hervor als Begründer einer autonomen politischen Ethik und Tugend des Herrschers: *virtù*.[22] Ohne den Begriff zu verwenden, prägte er darüber hinaus das Konzept einer von Religion und allgemeiner Moral entkoppelten *raison d'Etat*. Machiavelli steht damit insgesamt für den Beginn der Abkopplung spezifisch politischer Tugenden des Regenten von der allgemeinen ständisch begründeten Moral und insbesondere auch von den spezifischen Adelstugenden. Damit negierte er nicht nur die christliche Obsession einer je

22 Vgl. Astrid Grewe: „Vertu" im Sprachgebrauch Corneilles und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Geistes- und Sozialgeschichte des französischen 17. Jahrhunderts, Heidelberg 1999.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

individuellen, aber zugleich allgemeinen menschlichen Seele, die ausschließlich dem transzendenten Gott zugänglich und daher ebenfalls Gott allein gegenüber transzendent verantwortlich zeichnete, sondern darüber hinaus gleichfalls das für die stratifizierte Gesellschaft charakteristische Selbstverständnis des französischen Adels, qua vornehmer Herkunft als eigener Stand oder gar als *race*[23] dem allgemeinen Volk natürlich-moralisch überlegen zu sein und daher über eine exklusive standesgemäße und statusbewusste Ethik mit inhärenten Erwartungen an adlige Tugenden zu verfügen. Zwar qualifizierte den Fürsten Machiavellis zunächst ebenfalls sein tugendhafter Adel im obigen Sinne, jedoch hoben sich seine herrschaftlichen Tugenden dezidiert von diesem ab, indem sie schließlich nicht mehr auf adlige Herkunft und stattdessen ausschließlich auf politischen Erfolg im unentbehrlichen Spiegel des Volkes als theatralisch-politischem Publikum rekurrierten. Diese genuin politische Rationalität der Tugend konstituierte mithin eine Variation innerhalb der stratifizierten Gesellschaftsordnung und beschwor Selektionen herauf im Hinblick darauf, welche Tugenden von politischen Herrschern, ihrer Person und Rolle, erwartet werden konnten. Skandalisiert wurde und wird dabei vor allem die Abkopplung einer politischen Moral und einer daraus später abgeleiteten raison *d'Etat* von der christlichen Religion und einer auf dieser beruhenden Ethik. Schließlich erfolgte davon ausgehend eine wechselseitige Ausdifferenzierung von Politik und Religion gegenüber der stratifizierten Gesellschaft und aus dieser heraus hin zu einem neuen Primat funktionaler Differenzierung.

3. DAS RELIGIÖSE INDIVIDUUM UND DAS RESSENTIMENT

Für die Genealogie des modernen Individuums wie für die Evolution der französischen Gesellschaft von der primären Differenzierungsform der Stratifikation hin zur funktionalen Differenzierung war diejenige Konstellation prägend, die Dumont als hierarchische Opposition beschrieben hat, also das doppelt gelagerte asymmetrische Verhältnis zwischen *imperium* und *sacerdotum*.[24] Hierin zeigt sich darüber hinaus eine achsenzeitliche Konstellation, die für die Formierung zunächst des religiösen Individuums und vermit-

23 Vgl. u.a. André Devyver: Le sang épuré. Les préjugés de race chez les gentilhommes français de l'ancien régime 1560-1720, Brüssel 1973.

24 Vgl. Stichweh: Universität, S.15.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

telt auch schließlich für das moderne Subjekt der Exklusionsindividualität konstitutiv war. Während sich der insbesondere dem französischen Adel inhärente Imperativ der gesellschaftlichen Repräsentation und genuin äußerlichen Inszenierung in den demonstrativen Attributen der ritterlichen *générosité* und der vornehmen *magnamité* ausdrückte sowie verstärkt seit dem 16. Jahrhundert in repräsentativen Selbstbeschreibungen seiner Herkunft und seines *mérite*, wie sie in Genealogien und *Mémoires* artikuliert wurden, ging die supplementäre Genealogie des religiösen Individuums dergestalt mit einer veritablen Umwertung einher, als sich dieses dezidiert im Zuge der Verinnerlichung eines transzendent, also von Gott induzierten Bewusstseins – seiner eigenen Sünden und Schuldhaftigkeit – bildete. Das daran geknüpfte Ressentiment, wie es Nietzsche in diesem Zusammenhang diagnostizierte, richtete sich damit schließlich nicht nur gegen die der adligen Kriegerethik inhärente Gewalttätigkeit, sondern zugleich und primär gegen die dem Individuum nunmehr als schuldhaftem Urheber zugeschriebenen eigenen Handlungen. Umso gewichtiger geriet damit der Konnex zwischen der religiösen Inklusion des Individuums, seinem jenseitigen Heil und dem daraus erwachsenen Problem seiner pastoralen Führung, letztlich also der Frage der Regierung, wie sie Foucault in seinen Ausführungen zur Geschichte der Gouvernementalität beschrieben hat.[25] Die religiöse Konstitution des Individuums implizierte mithin eine spezifische Form der Erziehung, und zwar im Medium der pastoralen Führung und Fürsorge der einzelnen Mitglieder der christlichen Gemeinde durch ihren jeweiligen Pastor (Hirten). Die weltliche Erziehung des religiösen Individuums zum jenseitigen Heil erfolgte durch die Adressierung und Beobachtung des individuellen Selbstbewusstseins als Sündenbewusstsein des dadurch konstituierten schuldigen Subjekts. Diese Anrufung geschah primär in der Logik des Gesetzes, d.h. in der Gestalt von Verboten und Geboten, die das Subjekt für seine Handlungen, sein Verhalten und sogar seine Gedanken verantwortlich machten. Denn diese Logik der religiösen Inklusionsindividualität zeichnete sich dadurch aus, dass hier (noch) nicht effektiv zwischen Kommunikation und Bewusstsein unterschieden wurde. Damit korrespondierte eine pastorale Machtausübung bzw. Erziehung, die darauf abzielte, das individuelle Subjekt möglichst fürsorglich, aber bestimmt zu asketischen Praktiken und Verhaltens- bzw. Handlungsweisen anzuleiten, die der vielfältigen und nahezu unvermeidlichen Sündhaftigkeit der irdischen Existenz Rechnung trugen. Dementsprechend handelte es sich hierbei um eine gleichsam umfassende Erziehung zum Individuum

25 Siehe Foucault: Gouvernementalität, Bd.1, S.185ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

innerhalb der Gemeinschaft (*communio*) der Christenmenschen. Nicht zufällig hat Foucault also im christlichen Pastorat, das auf das jenseitige Heil (Transzendenz) der Seele bereits im Diesseits (Immanenz) abzielt, als eine spezifische Form patriarchalisch fürsorglicher „Menschenführung" gleichsam den Prototypen des Regierens einer Population von Individuen ausgemacht.[26]

Die christlich religiöse Form der Inklusionsindividualität schuf nach Dumont ein „außerweltliches Individuum", indem sie die Person anhand ihrer ausschließlich auf Gott als Transzendenz ausgerichteten Seele sowie deren jenseitiges Heil bestimmte.[27] Damit war das Individuum allerdings lediglich hinsichtlich der weltlichen gesellschaftlichen Stratifikation außerweltlich, denn in der Form der Religion, die ja letztlich auch nichts anderes darstellte als eine freilich spezifische Form kommunizierten, also gesellschaftlichen Sinns, wurde die Person durch die zur Stratifikation gleichsam supplementäre Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz definiert. Gott als transzendente Referenz und als theologisch postulierte Person *sui generis* bildete dabei die Kontingenzformel der Religion.[28] Und anders als in der weltlichen Stratifikation, in der die Person durch ihren gesellschaftlichen Status inkludiert und weitgehend festgelegt war, fungierte in religiöser Hinsicht die Seele als Moment der Kontingenz dergestalt, dass die religiöse Inklusion der Person, ihr jenseitig orientiertes Seelenheil, (auch) von der Angemessenheit ihrer psychischen Selbstreferenz abhängig gemacht bzw. dieser kommunikativ zugeschrieben wurde. Dazu bildeten sich Institute wie die Beichte, das Geständnis und später das verinnerlichte Gewissen, die der religiös induzierten kommunikativen Introspektion und damit überhaupt erst der performativen Konstitution des religiösen Individuums dienten.[29] Daran konnte sich dann jeweils eine Semantik des kontemplativen individuellen Glaubens entfalten. Die christliche Figur der Seele wurde dabei ausgehend von der erlebten Transzendenz Gottes informiert, inspiriert und konstituiert. Damit ging das für die christliche Religion charakteristische individuelle Sündenbewusstsein einher, das sich der Sündhaftigkeit des Individuums bewusst ist und daher auf die Gnade Gottes hoffen muss, um das jenseitige Heil erlangen zu können. Auf diese Weise supplementierte das religiös konstitu-

26 Vgl. ebd, S.173ff.

27 Vgl. Dumont: Individualismus, S.33ff.

28 Vgl. Niklas Luhmann: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main 2000.

29 Siehe hierzu u.a. Alois Hahn/Volker Kapp (Hg.): Selbstthematisierung und Selbstzeugnis. Bekenntnis und Geständnis, Frankfurt am Main 1987.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ierte und inkludierte Individuum die Inklusionsindividualität der Stratifikation. Wie Dumont aufzeigt, formierte sich allerdings nicht zuletzt aus diesem außerweltlichen Individuum, wie es im Kontext der christlichen Religion entstanden war, überhaupt erst das „innerweltliche Individuum".[30] Und dieser Prozess der Emergenz vollzog sich historisch wiederum im Kontext der Institutionen der Kirche und später des Staates. Aufschlussreich für diesen semantischen Übergang von der außerweltlichen hin zur innerweltlichen Konstitution des Individuums sind demnach bereits die Position Ockhams und ihre Rezeption seit dem 13. Jahrhundert.

„Zunächst einmal widerspräche es der ‚absoluten Macht' Gottes (plenitudo potestas), durch etwas anderes als sich selbst begrenzt zu sein. Wir werden sehen, wie dieser Bezug zur Macht Gottes sich in den menschlichen Institutionen widerspiegelt. Das Recht, in seinem grundlegenden Aspekt ein Ausdruck der Ordnung, die der menschliche Geist in der Natur entdeckte, wird ganz und gar Ausdruck der ‚Macht' oder des ‚Willens' des Gesetzgebers. Darüber hinaus wird das Recht, das bisher als eine gerechte Beziehung zwischen sozialen Wesen aufgefasst war, zur sozialen Anerkennung der Macht (*potestas*) des Individuums. Ockham ist somit Begründer der ‚subjektiven Theorie' des Rechts, die in der Tat die moderne Rechtstheorie darstellt."[31]

Hierin verschränkten sich zwei Verschiebungen: einerseits die genealogische Verschiebung des religiös begründeten Individuums von der transzendent konstitutiven Figur der Seele hin zur immanent konstitutiven Figur des Geständnisses und des Gewissens und andererseits unmittelbar daran anschließend die semantische Antizipation der Evolution von (primär) religiöser zu politischer Inklusion.

„Ausgehend von dem Recht auf Widerstand gegen Verfolgung durch einen Tyrannen, dem die Vorstellung von einem Vertrag zwischen Regierenden und Regierten zugrunde gelegt wurde, führte die Entwicklung zum Postulat des Rechts des Individuums auf Gewissenfreiheit. Die Gewissensfreiheit stellt so den zeitlich ersten Aspekt der politischen Freiheit und die Wurzel aller anderen dar."[32]

30 Vgl. Dumont: Individualismus, S.33ff.

31 Ebd., S.77f.

32 Ebd., S.85.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die Entstehung eines genuin individuellen Gewissens[33] seit dem 16. Jahrhundert bildete daher ebenfalls den Ausgangspunkt für Kosellecks Untersuchung der Formierung des modernen Politischen.[34]

Mithin war in der keineswegs statischen, sondern vielmehr dynamischen hierarchischen Opposition, die nach Dumont die semantische Grundkonstellation der von ihm so bezeichneten holistischen stratifizierten Gesellschaft des ausgehenden Mittelalters darstellte, bereits das evolutionäre Potential für den diskontinuierlichen Übergang zu funktionaler Differenzierung sowie für die Genealogie des modernen innerweltlichen Individuums bzw. systemtheoretisch formuliert: des Exklusionsindividuums angelegt. Denn ausgehend von der inhärenten Dynamik der hierarchischen Opposition zwischen *sacerdotum* und *imperium* konkurrierten Kirche und Staat schließlich innerhalb des symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums der Macht um Hegemonie, und zwar bis zur Emergenz des „eigentlichen" modernen Staates im Kontext der Religionskriege des 16. Jahrhunderts.

„Diese neue Konfiguration ist bedeutungsschwer und entwicklungsträchtig. Es dürfte offensichtlich sein, dass in einem allgemeinen Sinn das christliche Individuum fortan stärker in die Welt verstrickt ist. Auf der Ebene der Institutionen ist die Entwicklung… zweischneidig: Zwar wird die Kirche weltlicher, doch partizipiert umgekehrt der politische Bereich nun direkter an den absoluten, universalistischen Werten. Er ist sozusagen in einer ganz neuen Weise geheiligt. Darin kommt eine Virtualität zum Vorschein, die später Wirklichkeit werden soll: Ein bestimmtes politisches Gemeinwesen kann zum Träger absoluter Werte aufsteigen. Und tatsächlich ist genau so der moderne Staat beschaffen, denn er setzt nicht andere politische Formen kontinuierlich fort, er ist vielmehr eine umgewandelte Kirche; das wird daran sichtbar, dass er nicht auf verschiedenen Ständen bzw. Rangordnungen oder Funktionen aufbaut, sondern auf Individuen…"[35]

Daher werden weder Entstehung des modernen Staates noch die damit ermöglichte Evolution politischer Inklusion verständlich, ohne sich der darin gleichsam eingelagerten Genealogie des modernen Individuums, also der Entstehung der modernen Form von Exklusionsindividualität zu widmen.

33 Siehe hierzu auch Heinz D. Kittsteiner: Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt am Main 1995.

34 Vgl. Reinhart Koselleck: Kritik und Krise. Studien zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Frankfurt am Main 1969.

35 Dumont: Individualismus, S.62f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Und umgekehrt wird deutlich, inwiefern die Ausdifferenzierung psychischer Selbstreferenz anhand der Institution des Gewissens innerhalb einer doppelten achsenzeitlichen Konstellation zwischen dem potentiellen Subjekt der Selbstreferenz einerseits sowie Kirche (Religion) und Staat (Politik) andererseits erfolgte. So handelte es sich hier – im charakteristischen Unterschied zur primär eigenmächtigen Selbstreferenz des Adels, die erst nachträglich durch die Formierung des monarchischen Staates gleichsam eingehegt wurde – zunächst um eine gewissermaßen institutionell fremdinduzierte Instanz der Selbstbeobachtung und Selbstreferenz, die gerade die faktische Ohnmacht des Individuums gegenüber kirchlicher oder staatlicher Gewalt durch die rechtlich abgeleitete Institution des Gewissens in einen reaktiven potentiell machtvollen Wert umwendete. In der Konsequenz entstand schließlich der politische Wille zum Subjekt genealogisch aus dem *Ressentiment* heraus.

4. MONTAIGNES *ESSAIS* – DIE LITERARISCH-ASKETISCHE KONSTITUTION DER EXKLUSIONSINDIVIDUALITÄT

Im Folgenden wird Montaigne als monumentales diskursives Ereignis begriffen, das die Entstehung des modernen Individuums und der darin implizierten Exklusionsindividualität nicht nur illustriert und dokumentiert, sondern performativ moderne Individualität aus dem Kontext der stratifizierten Gesellschaft heraus artikulierte. Montaignes *Essais*[36] formulierten in diesem Sinne die performative Logik einer selbstreferentiellen Konstruktion der Person als eines Individuums, das sich dezidiert gegenüber seinen diversen sozialen Rollen und seinem gesellschaftlichen Status in der stratifizierten Gesellschaft verselbständigt. Dies erfolgte ganz programmatisch durch praktische Selbstbeobachtung, Introspektion, die selbstreferentiell ein personales Innen kommunikativ erzeugte. Diese performative Konstitution wurde jedoch freilich in einer Semantik der Selbsterkenntnis gleich wieder verdeckt, so als ob es das Selbst immer schon gegeben hätte und es bis dahin lediglich nicht kommunikativ zugänglich, also eben bloß unerkannt, gewesen wäre.

36 Siehe zum Folgenden die beiden übersetzten Ausgaben von Michel de Montaigne: Essais, hg. v. Arthur Franz, Köln 2005 (zitiert als „Essais“) u. Michel de Montaigne: Les Essais. Erste moderne Gesamtübersicht, hg. v. Hans Stilett, Frankfurt am Main 1998 (zitiert als „Les Essais“).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Montaigne stammte aus einer großbürgerlichen Kaufmannsfamilie des dritten Standes, die durch geschäftlichen Erfolg zu Vermögen gekommen war und im 15. Jahrhundert ein erzbischöflich belehntes Schloss in der Nähe von Bordeaux und damit den Adelstitel erworben hatte.[37] Die Karriere Montaignes ergab sich dementsprechend ganz im Sinne der Logik der stratifizierten Gesellschaft aus dieser Herkunft. Er genoss eine standesgemäße zunächst humanistische, dann auf die Kultivierung des noch jungen Adelstitels der Familie bedachten Ausbildung auf einer Adelsakademie. Daraufhin schlug er die für ihn prädestinierte Laufbahn eines monarchischen Beamten der *noblesse de robe* ein, indem er die Rechtswissenschaft studierte. Als Vierundzwanzigjähriger nahm er schließlich die Position eines juristischen Beamten beim *Parlement* in Bordeaux ein.[38] Daran schloss sich eine Karriere in verschiedenen öffentlichen Ämtern an, die dann schließlich in einer bemerkenswerten, ja geradezu eigenwilligen Weise endete bzw. unterbrochen wurde, indem Montaigne sich 1571 auf sein Schloss zurückzog. Montaignes damit verbundener Rückzug von seinen öffentlichen Ämtern und seine in den berühmt gewordenen *Essais* dokumentierte einsame Praxis der introspektiven Selbstbeobachtung stehen gleichsam paradigmatisch für die Entstehung moderner Exklusionsindividualität, d.h. für die Schaffung eines Individuums, das nicht mehr in seinen sozialen Rollen oder seinem gesellschaftlichen Status aufgeht, sondern sich gerade außerhalb dieser Inklusionsmodi formierte. Damit stand dann unweigerlich auch die Logik der Stratifikation zur Disposition, die ja darauf beruhte, dass jede Person primär, wenn nicht ausschließlich durch ihren gesellschaftlichen Status definiert und letztlich determiniert wurde. An die Stelle der primären Form des Inklusions-Status in der stratifizierten Gesellschaft, also an die Stelle der Unterscheidung zwischen privilegierter *noblesse* einerseits und dem negativ definierten Rest der *roturiers* andererseits, setzte Montaigne mithin die Unterscheidung zwischen Ich und Welt, wobei er das individuelle Ich zunächst allerdings dezidiert außerhalb seiner gesellschaftlichen Bezüge verortete. Dieses asketisch-essayistisch konstituierte Exklusionsindividuum Montaignes charakterisierte sich durch seine Singularität, die Montaigne gerade zu ergründen trachtete, die jedoch zugleich nicht zu trennen war von der Beobachtung, dass dieses einzigartige Individuum wiederum inhärent der menschlichen Gattung insgesamt angehörte (wohlgemerkt nicht mehr primär Adel oder Volk). Vor diesem Hintergrund drückte sich die faktische Exklusivität des Individuums Montaignes in

37 Vgl. Hugo Friedrich: Montaigne, Bern 1967, S.14.

38 Vgl. ebd.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der programmatischen Aussage im Vorwort der *Essais* aus, dass die darin enthaltenen essayistischen Weltbetrachtungen vor allem und zuletzt doch „nur" höchst individuelle Selbstbetrachtungen darstellten.[39] In gewisser Hinsicht artikulierte Montaigne damit effektiv eine Umkehrung der Logik gesellschaftlicher Stratifikation, insofern die Beobachtung des Individuums nun nicht mehr durch dessen gesellschaftlichen Status determiniert wurde, sondern umgekehrt jede Beobachtung der (auch gesellschaftlichen) Welt stets vom Individuum selbst ausging und schließlich ebenfalls immer wieder zu diesem zurückführte. Damit knüpfte dieser Diskurs durchaus an die autobiographischen *Confessiones* des Augustinus an, ohne allerdings deren emphatischer religiöser (Rück-)Bindung des eigenen biographisch konstituierten Selbst an die Transzendenz eines Gottes, die dafür sorgte, dass es sich hier um ein explizit religiös inkludiertes Individuum gehandelt hatte. Darüber hinaus führte Montaigne gleichsam an seinem eigenen Fall paradigmatisch eine neuartige Unterscheidung zwischen dem privaten Individuum einerseits und dem öffentlichen Subjekt andererseits ein. Damit transponierte er gleichsam die damals prominente Formel der „zwei Körper des souveränen Monarchen" (Kantorowicz)[40] auf die Ebene des Subjekts. Allerdings postulierte er dabei – anders als sein Freund La Boëtie – eine strikte Trennung zwischen dem öffentlichen und dem privaten Individuum.[41] Descartes griff diese Unterscheidung später auf und spitzte sie im Rahmen einer Semantik des Handelns als primärem Modus der Inklusion auf die Unterscheidung zwischen dem Persönlichen und dem Politischen zu.[42] Und Rousseaus spätere berühmte Formel der *volonté générale* stellte dann wiederum eine genealogische Umwertung dieser Unterscheidung dar.

Montaignes *Essais* artikulierten jedenfalls einen performativen Akt der kommunikativen Selbstbeschreibung qua Schrift und Literatur (*écriture*), durch das sich die Person Montaigne als Individuum jenseits seines gesellschaftlichen Status und seiner wahrgenommenen sozialen Rollen in einer neuartigen Weise konstituierte. Das Schreiben wurde somit als spezifisches Medium für die Konstitution des Individuums überhaupt zentral, indem es hinsichtlich der Sozialdimension des Sinns performativ die Unterscheidung

39 Vgl. Montaigne: Essais, An den Leser, S.41f.

40 Siehe Ernst H. Kantorowicz: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München 1990.

41 Vgl. Timothy J. Reiss: Mirages of the Selfe. Patterns of Personhood in Ancient and Early Modern Europe, Stanford 2003, S.440ff.

42 Ebd., S.487.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zwischen Erleben und Handeln sowie zwischen Information und Mitteilung in der Form der Selbstreferenz des Subjekts instituierte. „Ecrire, ce n'est rien d'autre qu'écouter ses rêveries'…" und „On n'écrit pas par métier; on écrit par passion…"[43] Außerdem bildeten die *Essais* darüber hinaus ein Archiv der effektiven Konstitution des Individuums, und zwar in allen drei Dimensionen des Sinns. In der Sachdimension wurde dabei das individuelle Selbst bezeichnet und von allem anderen unterschieden. Das Selbst war also auf der bezeichneten Innenseite der Form Individualität postiert und damit aktualisiert, während sich alle anderen möglichen Dinge auf deren zunächst unmarkierter Außenseite befanden. Diese vorwiegend soziale, weil dezidiert kommunikativ erreichbare Welt blieb freilich nicht einfach von den Betrachtungen Montaignes ausgeschlossen, sondern wurde jeweils mit Bezug zum individuellen Selbst Montaignes thematisiert, so jedenfalls lautete das Skript, das sich Montaigne zu Beginn der *Essais* selbst verordnet hatte. In der Sachdimension ermöglichte es diese neuartige performativ instituierte Form der Individualität also, die kommunikative Unterscheidung zwischen Selbst- und Fremdreferenz operativ in neuartiger Weise, und zwar nunmehr aus der Sicht eines Individuums zu handhaben, das sich zunächst selbst kommunikativ(!) aus der Gesellschaft exkludierte, um selbstreferentiell im Medium des freilich erst kommunikativ evozierten „inneren" Bewusstseins seine eigene Autonomie zu begründen. Indem er im Modus der literarischen Introspektion seinen inneren Gedanken folgte, schuf und praktizierte Montaigne ein genuin individuelles Bewusstsein, das sich wiederum der Welt, seiner gesellschaftlichen Umwelt, öffnete.

„Dies hier sind bloß Versuche meiner natürlichen Fähigkeiten, und keineswegs der erworbenen; und wer mich bei meiner Unwissenheit ertappt, der kann mir nichts anhaben, denn schwerlich werde ich einem andern für meine Aufsätze einstehen, der ich nicht einmal mir selber dafür einstehe; noch auch bin ich von ihnen befriedigt. Wer auf Gelehrsamkeit ausgeht, mag da nach ihr fischen gehen, wo sie haust: ich wüsste nichts, was weniger meine Sache wäre. Dies sind hier meine Einfälle, durch die ich nicht Sachkenntnisse zu geben suche, sondern Kenntnis von mir; die Kenntnis der Dinge werde ich vielleicht eines Tages besitzen oder habe sie einmal besessen, je nachdem mich der Zufall auf Stellen führte, wo sie erläutert werden. Aber ich erinnere mich nicht mehr daran. Und wenn ich einiges gelesen habe, so habe ich doch nichts behalten. So gebe ich über nichts Gewissheit, es sei denn darüber, wie weit zu dieser

43 Vgl. Colette Fleuret: Rousseau et Montaigne, Paris 1980, S.171.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Stunde meine Kenntnis davon reicht. Man sehe nicht auf meinen Stoff, sondern auf die Form, die ich ihm gebe."[44]

In der Sozialdimension unterschied Montaigne den in der Sachdimension gewonnenen eigenen Standpunkt – sei es zu sich selbst, sei es vis-à-vis der gesellschaftlichen Wirklichkeit – von möglichen anderen Perspektiven, die anderen Individuen zugeschrieben werden konnten. Und in der Zeitdimension wurde die Referenz auf das Selbst als Resultat der eigenen Biographie im Rahmen der Unterscheidung vorher/nachher hinsichtlich des Beginns der eigenen literarischen Introspektion relevant. Dies implizierte darüber hinaus die Unterscheidung Kontinuität/Diskontinuität des individuellen Selbst, und zwar in der semantisch elaborierten Unterscheidung zwischen Bestand und Wandel. Montaignes Innovation bestand nun darin, dass er auf der Ebene des Individuums nicht mehr ohne weiteres Bestand bzw. Beständigkeit gleichsam als Normalfall unterstellte und dann Wandel als negative Abweichung auffasste, wie es die Tradition nahegelegt hätte, sondern dass er die Unbeständigkeit geradezu als Existenz- und Möglichkeitsbedingung des Individuums erachtete. In Montaignes weitreichender Diagnose der Unbeständigkeit des Individuums waren allerdings Kontemplation und Aktion zutiefst aufeinander bezogen. Obwohl Montaigne dabei vom Primat der Kontemplation ausging, um seine eigenen Handlungen wie die der Menschen überhaupt zu analysieren, vermied er es, anders als etwa die religiöse Introspektion oder später der cartesianische Diskurs, die individuellen Handlungen ethisch zu bewerten oder gemessen an einer abstrakten Rationalität – wie die der Vernunft, eines *cogito* oder eines korrespondierenden subjektiven Willens – zu beurteilen. Denn für Montaigne waren Denken und Handeln gleichermaßen unbeständig, weil sie durch die verschiedensten Launen, Leidenschaften und mehr oder weniger unbewussten Motive beeinflusst werden konnten. So betrachtete er das Denken keinesfalls als überlegene Instanz, die ethisch verbindliche Maßstäbe für das Handeln des Individuums liefern könnte.

In seinen *Essais* formulierte und antizipierte Montaigne darüber hinaus bereits Grundzüge moderner Exklusionsindividualität, und zwar indem er den Diskurs der Differenzierung zwischen sozialen und psychischen Systemen im Postulat der Unterscheidung zwischen (sozialem) Handeln einerseits und (psychischem) Denken andererseits postulierte. „Die Gesellschaft hat kein Recht auf unsere Gedanken; aber das übrige, unser Tun, unsere Arbeit, unseren Besitz und unser Leben, das alles müssen wir in ihren Dienst einset-

44 Montaigne: Les Essais, Über die Bücher, S.385.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zen und dabei unsere eigenen Absichten zurückstellen."[45] Die beginnende Ausdifferenzierung psychischer Systeme und die damit verbundene Formierung der Exklusionsindividualität gingen bei Montaigne außerdem einher mit der expliziten Differenzierung zwischen Person und Rolle in der Sozialdimension.

„Gewöhnlich kommt es mir bei den Menschen nur auf bestimmte Eigenschaften an, die ich gerade brauche. Ich will damit nicht sagen, wie man sich auf der Welt verhalten soll – damit geben sich genug andere Leute ab –, sondern wie ich mich verhalte. Zur Unterhaltung bei Tisch will ich einen unterhaltsamen, nicht einen vorsichtigen Gast; im Bett lieber eine schöne als eine gute Frau; für die wissenschaftliche Diskussion kommt es mir auf die geistigen Fähigkeiten an; im Notfall kann ich dabei auf charakterlichen Anstand verzichten: ähnlich ist es auch sonst."[46]

Und in der Zeitdimension implizierte dies, so beschreibt es jedenfalls Montaigne an sich selbst – bezogen auf die der Person zugeschriebene Kommunikation – eine zunehmende Differenzierung zwischen vorher und nachher. „Wenn ich meinen Diener auszanke, bin ich wirklich böse auf ihn; meine Verwünschungen sind ernst gemeint, ich tu nicht bloß so. Aber sobald mein Ärger verflogen ist, bin ich gleich bereit, mich für ihn einzusetzen, wenn er meine Unterstützung braucht. [...] Eine einzelne Eigenschaft bezeichnet uns nie ganz richtig und ganz vollständig."[47] Insofern das Individuum hier als Person erschien (und nicht als Rollenträger), verweist dies darauf, dass die Form der Person unterschiedliche Erwartungen (Rollen) bündelte, ohne auf einzelne oder bestimmte dieser Erwartungen reduziert werden zu können. Montaigne kann insgesamt im Sinne der vorliegenden Untersuchung als monumentales Paradigma und präsumtive Antizipation der Genealogie des modernen Individuums im Frankreich des 16. und 17. Jahrhunderts gelten, und zwar im Modus der introspektiven Selbstreflexion. „Innen und außen, Selbst und Welt als Schemata des Erlebens und Interpretierens sind mithin Resultate eines Unterwerfungsprozesses. [...] Dies impliziert eine Selbstreflexion, die das ausmacht, was Bewusstsein genannt wird…"[48] Die Ausdifferenzie-

45 Montaigne: Essais, Über die Gewohnheit, S.77.

46 Ebd., Über die Freundschaft, S.114.

47 Ebd., Weinen und Lachen, S.126.

48 Vgl. Friedhelm Guttandin: Genese und Kritik des Subjektbegriffs. Zur Selbstthematisierung der Menschen als Subjekte, Egelsbach 1993, S.76.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

rung der Individualität psychischer Selbstreferenz antizipierte letztlich bereits das „Subjekt der Unterwerfung“[49].

5. DESCARTES' *COGITO* – DIE SELBSTREFERENTIELLE KONSTITUTION DES MODERNEN SUBJEKTS

Mit René Descartes avancierte das individualisierte Subjekt zu einer prominenten Figur der Selbstreferenz qua Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung, und zwar ausgehend von den Differenzierungen und strukturellen Kopplungen zwischen sozialen und psychischen Systemen, von Bewusstsein und Kommunikation sowie in der semantisch neu akzentuierten Unterscheidung von Denken und Handeln. Descartes hat in seinen Meditationen das denkende Subjekt mit dem historisch folgenreichen Titel des *cogito* versehen und damit die kommunikative (Selbst-)Beobachtung psychischer Selbstreferenz philosophisch mitbegründet. Paul Valéry hat dieses diskursive Ereignis des *cogito* in einer treffenden Intuition gleichsam diesseits seiner philosophischen Implikationen als kommunikativen und selbstreferentiellen Akt einer Selbstanrufung des Subjekts beschrieben[50], die Rudolf Burger wiederum bereits als „Selbstermächtigung des Subjekts“ charakterisiert hat.[51] In diesem Sinn markiert Descartes' *cogito* ein veritables diskursives Ereignis des Willens zum Subjekt.[52] Mit der selbstreferentiellen Figur des denkenden Subjekts artikuliert das *cogito* zugleich anhand der grundlegenden Unterscheidung Innen/Außen, plastischer gefasst als Vernunft/Wahnsinn, die Form Inklusion/Exklusion gleichsam als Matrix der Rationalität. Dieses diskursive Ereignis in der Genealogie des modernen Subjekts offenbarte sich tatsächlich in aufschlussreicher Weise in der beobachteten Diskontinuität, die der gesellschaftliche Umgang mit dem Wahnsinn im Sinne eines konstitutiven Außen des seit dem 16. Jahrhundert semantisch konstituierten vernunftbegabten und (selbst)bewusst denkenden Subjekts als Figur der Entfaltung von Selbstrefe-

49 Vgl. Butler: Subjekt.

50 Vgl. Paul Valéry: „Descartes“, in, ders. Werke, Bd.4. Zur Philosophie und Wissenschaft, hg. v. Jürgen Schmidt-Radefeld, Frankfurt am Main 1989, S.31f.

51 Vgl. Rudolf Burger: „Vom Willen zum Erhabenen“, in: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, 19, 4, 1991, S.594-607.

52 Vgl. auch ebd.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

renz im Modus der strukturellen Kopplung von sozialen und psychischen Systemen erfahren hat.

„Nicht die Permanenz einer Wahrheit garantiert das Denken gegen den Wahnsinn, wie sie ihm verstattet, einem Irrtum zu entgehen oder aus einem Traum aufzutauchen. Es ist nicht eine dem Gegenstand des Denkens, sondern dem denkenden Subjekt essentielle Unmöglichkeit, verrückt zu sein. [...] … denn der Wahnsinn ist gerade die Bedingung der Unmöglichkeit des Denkens… Der Wahnsinn wird aber von dem zweifelnden Subjekt ausgeschlossen. So wie bald ausgeschlossen wird, dass es nicht denkt und nicht existiert. Mit den Essais von Montaigne ist eine bestimmte Entscheidung gefallen. Als Montaigne Tasso im Irrenhaus besuchte, gab ihm nichts die Sicherheit, dass nicht jeder Gedanke von der Unvernunft heimgesucht würde. Und das Volk? Das ‚arme vom Wahnsinn missbrauchte Volk'?"[53]

Wie Foucault instruktiv demonstriert, avancierte in diesem Zusammenhang die Unterscheidung Vernunft/Wahnsinn, wie sie hier profiliert wurde, zu einer semantischen und gesellschaftsstrukturellen Leitunterscheidung hinsichtlich der Form Inklusion/Exklusion.

„Als Erfahrung des Denkens impliziert sich der Wahnsinn selber und schließt sich folglich selber aus dem Plan aus. [...] Er [Descartes] verbannt aber den Wahnsinn im Namen dessen, der zweifelt und der nicht mehr unvernünftig sein kann als nicht zu denken und nicht zu sein. [...] Der Weg des Zweifels bei Descartes scheint zu bezeugen, dass im 17. Jahrhundert die Gefahr gebannt ist und der Wahnsinn außerhalb des Gebietes gestellt ist, in dem der Wahnsinn sein Recht auf Freiheit besitzt. Es handelt sich um jenes Zugehörigkeitsgebiet, das für das klassische Denken die Vernunft selbst ist. Der Wahnsinn befindet sich künftig im Exil. Wenn der Mensch wahnsinnig sein kann, so kann das Denken als Ausübung der Souveränität eines Subjekts, das sich die Verpflichtung auferlegt, das Wahre wahrzunehmen, nicht wahnsinnig sein. Es ist eine Trennungslinie gezogen worden, die die der Renaissance so vertraute Erfahrung mit einer unvernünftigen Vernunft und einer vernünftigen Unvernunft unmöglich machen wird. Zwischen Montaigne und Descartes ist etwas wie das Heraufkommen einer Ratio geschehen."[54]

53 Michel Foucault: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt am Main 1973, S.69.

54 Ebd., S.70f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Oder anders formuliert hat sich eine bis dahin nicht da gewesene Differenzierung zwischen sozialen und psychischen Systemen vollzogen, in deren Folge die Problematik von Inklusion und Exklusion in ganz neuartiger Weise virulent wurde.

Interessanterweise tauchte auf der Gegenseite des inkludierten Subjekts, also auf der Seite der Exklusion und des Wahnsinns allerdings mit dem „Volk" oder der Gruppe der Wahnsinnigen ein Kollektiv von Körpern, gleichsam also bereits eine Population *avant la lettre* auf. Und es war die vorwiegend politisch-rechtliche Konstruktion dieser Population durch Institutionen der Ausschließung durch Einschließung, der gleichzeitigen Exklusion und Inklusion, die Foucault rekonstruiert, und zwar noch bevor Volk oder Nation zu genuin politischen und semantisch prominenten Kategorien der Form Inklusion/Exklusion geworden sind. An der institutionellen Adressierung, der Sozialisierung oder auch der Gouvernementalisierung des Wahnsinns als exkludierter Seite der Form psychischer Selbstreferenz konnte sich schließlich auch das politische System in seiner Funktion und Kapazität der Herstellung und Durchsetzung kollektiv bindender Entscheidungen seine operative Selbstreferenz entfalten.

„Die Internierung ist eine dem 17. Jahrhundert eigene institutionelle Errungenschaft. Sie nimmt sofort einen Umfang an, der ihr keine gemeinsame Dimension mit der Unterbringung in Gefängnissen lässt, wie man sie im Mittelalter kannte. Als Maßnahme der Ökonomie und sozialer Vorsicht hat sie den Wert einer wirklichen Erfindung. Aber in der Geschichte der Unvernunft bezeichnet sie ein entscheidendes Ereignis: den Augenblick, in dem der Wahnsinn am sozialen Horizont der Armut, der Arbeitsunfähigkeit und der Unmöglichkeit, sich einer Gruppe zu integrieren, wahrgenommen wird: den Augenblick, in dem er sich in die Probleme der Gemeinschaft zu verflechten beginnt."[55]

Ja, der Wahnsinn bildete ein regelrechtes Experimentierfeld der sich ausdifferenzierenden Politik.

Seit Descartes stellte sich darüber hinaus eine strukturelle und semantische Homologie zwischen der Figur des selbstbewussten Subjekts als individueller Form psychischer Selbstreferenz einerseits und der Figur der Souveränität als Ausgangspunkt der Ausdifferenzierung des politischen Systems anhand der Form des modernen Staates andererseits ein. „Wie die Vernunft bei Descartes unteilbar ist und deshalb ihren Ort im Einzelnen hat, so ist

55 Ebd., S. 97f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

auch die Souveränität unteilbar und hat ihren Ort im König. Nur was selbst unteilbar ist, kann anderes teilen, und d.h. beherrschen.“[56] In genealogischer Perspektive hat Foucault diesen Zusammenhang als institutionelle Dynamik der (Selbst-)Disziplinierung analysiert.[57]

„Auch die Selbstdisziplin, die das Ich Descartes’ sich auferlegt, hat eine gesellschaftliche Entsprechung in dem, was Foucault in seiner Histoire de la folie ‚die große Einschließung‘ (le grand renferment) nennt. Das 1656 gegründete Hôpital général, in dem Arbeitslose, Landstreicher, Kranke, Verbrecher und Wahnsinnige verwahrt werden, hat eine doppelte Funktion: es kontrolliert und unterdrückt abweichendes Verhalten und liefert zugleich billige Arbeitskräfte. [...] Offenbar ist der Gedanke der Disziplinierung des Ich keine isolierte Erscheinung, sondern tritt im Zusammenhang mit anderen politischen und sozialen Disziplinierungsphänomenen auf.“[58]

Dieser Zusammenhang war allerdings keineswegs zufällig, sondern manifestierte die konstitutive strukturelle Kopplung zwischen sozialen Systemen, hier insbesondere dem sich ausdifferenzierenden politischen System, einerseits und psychischen Systemen (Bewusstsein) in der Form der kommunikativ emergenten Form der individuellen Person andererseits. Das Subjekt der Exklusionsindividualität konstituierte sich mithin grundlegend anders als der Adel nicht durch äußerlich manifestierte und zelebrierte Attribute, sondern durch die verinnerlichte Praxis des Denkens inklusive eines daraus erwachsenden Selbstbewusstseins sowie durch die darauf bezogene Artikulation der (Selbst-)Disziplin. Indem hier auf die Unterscheidung psychisches System/soziales System im Modus der Beobachtung zweiter Ordnung kommunikativ reflektiert wurde, entstand eine neuartige Systemreferenz, die zugleich eine spezifische Rationalität ausbildete. Damit verschob sich ebenfalls grundlegend die Perspektive der kommunikativen Beobachtung von Gesellschaft. Denn die Gesellschaft wurde nicht mehr primär anhand des Schemas eines repräsentativen sozialen Status, das ja stets eine serielle hierarchische Distinktion gemäß der Logik der Stratifikation implizierte, beobachtet, sondern durch das individuelle Prisma der Subjektivität. Auch dem lag indes eine spezifische Logik der Distinktion zugrunde, jedoch diesmal in der Form

56 Peter Bürger: Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes, Frankfurt am Main 1998, S.43.

57 Siehe Michel Foucault: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt am Main 1997.

58 Bürger: Subjekt, S.43.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Subjekt/Objekt bzw. Selbst/Welt etc. Insofern mit dieser veränderten Beobachterperspektive eine neuartige Selbstpositionierung und Logik der Adressierung der individuellen Person vor allem in der Form neuer Selbst- und Fremdbeschreibungen einherging, wirkte sich dies unmittelbar auch auf die Kommunikation von Inklusion/Exklusion aus. Denn zunächst einmal verortete sich das derart konstituierte Subjekt anders als der gesellschaftlich ja zutiefst qua Status inkludierte und exponierte Adel auf der Seite der Exklusion, also im Modus der Exklusionsindividualität. Das heißt, seine Individualität erlangte das Subjekt gerade dadurch, dass es die Gesellschaft bzw. die Welt gleichsam „von außen" beobachten konnte. Indem es darauf und auf die damit performativ erzeugte Unterscheidung zwischen beobachtendem Subjekt und beobachteten Objekt reflektierte, evozierte es Rationalität, und zwar performativ im Modus des Denkens, d.h. der ihm inhärenten strukturellen und operativen Kopplung zwischen psychischem und sozialem System im umfassenden Medium des Sinns. Dies lässt sich sowohl evolutionstheoretisch als auch genealogisch allerdings ausschließlich in Form der performativen Selbstbeschreibungen, also in den zeitgenössischen Texten, analysieren. Dabei wird unmittelbar deutlich, dass und inwiefern sich diese Selbstbeschreibungen seit dem Ende des 16. Jahrhunderts und vor allem seit dem 17. Jahrhundert strukturell und semantisch von denen des Adels der primär stratifizierten Gesellschaft bis ins 16. Jahrhundert unterschieden. Von der Inklusionsindividualität und seriellen hierarchischen Positionierung des Adels, die sich am gesellschaftlichen Status, an ständischen Attributen wie z.B. *générosité* sowie an repräsentativen Selbstbeschreibung (*Mémoires*, Familien-Genealogien) festmachten, unterschied sich demnach die Figur der Exklusionsindividualität grundlegend, insofern sie die psychische Selbstreferenz als individuelle Autonomie zwar durch gesellschaftliche Kommunikation, aber gleichwohl dezidiert in semantischer Distanz zur Gesellschaft entfaltete.

Mit der Emergenz des Subjekts der Exklusionsindividualität ereignete sich insgesamt ein struktureller, semantischer und damit letztlich zutiefst historischer Bruch. Denn die Subjektivierung, also die performative Selbstbeschreibung, die das Subjekt zugleich überhaupt erst konstituierte und individualisierte, erfolgte – allerdings nicht ohne an die Figur religiöser Inklusionsindividualität anzuschließen – in einem neuartigen zutiefst weltlichen Diskurs. Die in der Figur der Seele implizierte, durch Gott induzierte und gewissermaßen wiederum an diesen adressierte Introspektion des religiösen Individuums wendete sich im Medium der Literatur gleichsam emphatisch „sich selbst" zu (Montaigne) und konstituierte dergestalt in solcher Reflexion

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

überhaupt erst performativ das Subjekt (Descartes). Dieser effektive Diskurs der Subjektivierung orientierte sich nicht mehr primär an der Logik hierarchischer Stratifikation bzw. der insbesondere im 16. Jahrhundert daraus hervorgegangenen Form der Souveränität eines transzendent begründeten Gesetzes, sondern entfaltete sich an immanenten gesellschaftlichen Normen, die im Modus individualisierter psychischer Selbstreferenz und durch buchstäbliches *Ressentiment* verinnerlicht wurden. Und mit dieser verinnerlichten Reflexion diskursiv konstituierter Normen entstand schließlich das Subjekt in der nunmehr introspektiv-produktiven Disziplin des Denkens als gesellschaftlich verantwortliche Instanz, als Adressat der in gesellschaftlichen Normen artikulierten Erwartungen. Damit ging die Konstitution des Subjekts der Exklusionsindividualität bereits performativ über in die Möglichkeitsbedingung seiner Inklusion, die wie bei Montaignes literarischer Selbsterzeugung qua Selbstbeobachtung des Individuums dessen Inklusion im Medium der Literatur oder allgemeiner formuliert: in der Ordnung des Diskurses implizierte. Daran schloss Descartes an, indem er diese kommunikative Inklusion psychischer Systeme als Individuum diskursiv konditionierte, und zwar dergestalt, dass er die Form Inklusion/Exklusion an die Unterscheidung Vernunft/Wahnsinn koppelte.[59] Diese nicht nur philosophisch oder ideengeschichtlich relevante, sondern effektiv gesellschaftsstrukturelle Kopplung zwischen Vernunft/Wahnsinn und Inklusion/Exklusion zeigte wiederum Foucault in ihrer epochalen Tragweite auf.[60] Inklusion als Fähigkeit, sich in einen Diskurs einzuschreiben, wurde zunehmend von der Zuschreibung abhängig gemacht, als Individuum psychischer Selbstreferenz eines Bewusstseins vernünftig und rational zu sein sowie über einen freien Willen zu verfügen.

„D'autant que le cogito fondateur, loin de se limiter au constat intellectuel, comporte aussi la volition… Or, Descartes insiste sur l'infinie liberté de notre volonté, qui ne ‚peut jamais être contrainte'. Notre libre arbitre […] nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets'. Car il nous fait ‚maîtres de nous-mêmes'. La sagesse, qui était soumission de la raison, devient son affirmation par la volonté. ‚Suivre la vertu', c'est ‚avoir une volonté ferme et constante d'exécuter tout ce que nous jugerons être le meilleur'. ‚Le souverain bien', alliance de la vertu et du bonheur, ‚ne consiste qu'en une ferme volonté de bien faire et au contentement

59 Siehe hierzu Hassan Melehy: Writing Cogito. Montaigne, Descartes, and the Institution of the Modern Subject, Minneapolis 1993, S. 95ff.

60 Siehe Foucault: Wahnsinn.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

qu'elle produit', du fait qu'elle assure ‚la possession de toutes les perfections dont l'acquisition dépend de notre libre arbitre'. Cette ‚ferme volonté' est ainsi érigée en critère moral absolu, quasiment à la place de l'obéissance aux commandements de Dieu."[61]

Die cartesianische Figur des freien Willens verweist schließlich auf eine Analogie zwischen dem souveränen Individuum einerseits und dem politischen Souverän andererseits, die bereits Tarde als konstitutiv für die miteinander verflochtene Genealogie des modernen Individuums einerseits und der modernen Politik andererseits ausgemacht hat.[62] Wie das vernünftige Subjekt, das sich durch ein denkendes Selbstbewusstsein und einen freien Willen auszeichnete, sich gegenüber den vielfältigen Leidenschaften sowie dem körperlich manifesten und exponierten Wahnsinn, der von diesen zuweilen hervorgebracht wird, konstituierte, qualifizierte und damit von jenen unterscheidet, so distinguierte sich der souveräne, aktive und „wollende" Staat seit dem 16. Jahrhundert von der passionierten „ungeordneten" Gesellschaft. Nicht zufällig wurde der souveräne Monarch, Verkörperung des Staates, als Kopf der Gesellschaft imaginiert, der gleichsam kognitiv für die Konstitution der Gesellschaft zuständig war. „The philosopher and the good prince, then, could train people into generosity and reestablish a society based on everyone's sense of mutual duties, offices."[63]

Descartes antizipierte darüber hinaus bereits ausgehend vom rationalen Individuum die Frage nach dessen potentieller gesellschaftlicher und politischer Inklusion, die in Analogie zur Figur des Souveräns durch die Kapazität des Subjekts zur Selbstbeherrschung, d.h. vor allem Kontrolle der körperlichen Leidenschaften (*passions*) und Affekte gewährleistet werden sollten. Dabei insistierte in der Figur des Subjekts die Differenz zwischen einem (Selbst-)Bewusstsein, das sich nach Descartes durch rationales Denken als spezifische Form psychischer Selbstreferenz konstituiert, einerseits und der prekären, weil kontingent erfahrbaren Objekthaftigkeit des Körpers, der Leidenschaften, der Gefühle etc. andererseits. In diesem Bezug eines nunmehr psychisch individualisierten Selbstbewusstseins zu seinen körperlichen Dispositionen entfaltet sich schließlich das Medium des Willens, und zwar in der Form des Codes aktiv/passiv. Das individualisierte psychische System

61 Rohou: Condition, S.210f.

62 Vgl. Gabriel Tarde: Les transformations du pouvoir, Paris 2003 (orig. 1899), S.53f.

63 Vgl. Reiss: Selfe, S.517.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

rechnet sich damit unter den Bedingungen der sozialen Form Inklusion/Exklusion die potentielle Kapazität der aktiven Beherrschung des eigenen Körpers zu und markiert mit dem negativen Reflexionswert passiven Erleidens ein eventuelles Versagen diesbezüglich.

Das Individuum als Form psychischer Selbstreferenz im Medium des (Selbst-)Bewusstseins konstituierte sich demnach durch die an der rationalen Vernunft und am freien Willen ausgerichteten Selbstbeherrschung sowie Disziplin. Die Evolution politischer Inklusion konnte dann im Modus struktureller Kopplung zwischen sozialen und psychischen Systemen an die Konzepte des freien Willens, der Freiheit, der Souveränität und der Regierung des Körpers anschließen. Die Homologie der Unterscheidungen Vernunft/Wahnsinn (psychisches System, individuelles Bewusstsein) und Souveränität/Willkür (politisches System, Staat) ist insbesondere hinsichtlich der Evolution politischer Inklusion bedeutsam. Hier lässt sich ebenfalls das Konzept der Gouvernementalität (Foucault) einordnen, die eine spezifische Rationalität des Regierens begründete, und zwar in einer ausgesprochenen Parallele zwischen den immanenten Grenzen der (individuellen) Vernunft und den immanenten Grenzen der (politischen) Macht.[64] Die Differenzen Inklusion/Exklusion und Vernunft/Wahnsinn stellten überdies bereits seit dem 16./17. Jahrhundert die Möglichkeitsbedingungen für das die moderne Politik konstituierendes „Unvernehmen“ (Rancière)[65] dar, das vielfältige Strategien der Regierung (Gouvernementalität, Polizei) herausforderte. Die evolutionäre Koinzidenz und Analogie zwischen der Konstitution des Individuums qua Vernunft (*raison*) als Ausdifferenzierung eines selbstreferentiellen (Selbst-)Bewusstseins einerseits und der Semantik einer genuin politischen *raison d'Etat* andererseits bildet letztlich einen entscheidenden Ausgangspunkt für die Evolution politischer Inklusion in Frankreich seit dem 16./17. Jahrhundert.

64 Vgl. Michel Foucault: Geschichte der Gouvernementalität, Bd.2: Die Geburt der Biopolitik, Frankfurt am Main 2004, S.63ff.

65 Siehe Jacques Rancière: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt am Main 2002.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

6. ZWISCHENFAZIT: EXKLUSIONSINDIVIDUALITÄT UND DAS SUBJEKT ALS FIGUR DER SELBSTREFERENZ

Etienne de la Boëties berühmter „Discours sur la servitude volontaire“[66], der 1574 erschien, formulierte innerhalb dieser sich erst allmählich abzeichnenden Matrix, in der die Unterscheidungen Subjekt/Objekt und aktiv/passiv politisch kombiniert wurden, eine semantisch einschlägige Imagination der folgenreichen Interdependenz zwischen Exklusionsindividualität und Politik. Diesen Text zeichnet nicht nur aus, dass er die scheinbaren Selbstevidenzen politischer Herrschaft hinterfragt, sondern darüber hinaus die Art und Weise wie dies geschieht. Indem der Autor fast schon trivial darauf verweist, dass jede Herrschaft auf die aktive Komplizenschaft der Beherrschten angewiesen ist, deckt er die Kontingenz der Macht dergestalt auf, dass sie auf der reproduktiven Selbstbezüglichkeit von Handlungen aufbaut. Gehorsam gilt ihm nicht als passives Erleiden (Erleben) herrschaftlicher Entscheidungen, sondern als aktive Handlungsalternative, die zwar herrschaftlich induziert, aber keineswegs determiniert ist. Gleichzeitig dekonstruiert sich der Text selbst, da der empfohlene Verzicht auf Gehorsam selbst wiederum zwangsläufig im Medium der Macht als Handlung, also als Entscheidung zugerechnet wird. Allerdings stellt dies kein Argument gegen den Text dar, sondern vermittelt einen Eindruck von der operativen Anatomie der Macht (als Herrschaft) selbst. Boëtie zeigt eine Anatomie der Macht auf, die diese als reproduktive Verkettung von kontingenten Entscheidungen ausweist, die in der (ästhetischen) Modalität des Handelns auftritt. Auch und gerade der scheinbar passive Gehorsam reiht sich darin als aktives Handeln operativ ein anstatt ein bloßes Erleben einer übermächtigen Herrschaft zu sein. Genau in dieser Diagnose einer Selbstreferenz der Macht, die zwar wiederum zwischen Selbst- und Fremdreferenz unterscheiden kann, jedoch gerade nicht transzendent fundiert ist, trifft sich der Autor übrigens mit einem Machiavelli. Boëtie fragt zunächst „comme il se peut faire, que tant h’hommes, tant de bourgs, tant de villes, tant de nations, endurent quelquefois un Tyran seul, qui n’a puissance, que celle qu’on lui donne: qui n’a pouvoir de leur nuire, sinon de tant qu’ils ont vouloir de l’endurer…“[67] Bemerkenswert an dieser Fragestellung ist bereits, dass sie nicht darauf gerichtet ist, warum das einzelne Individuum, die

66 Siehe Etienne de la Boëtie: Le Discours sur la servitude volontaire, Paris 1976 (orig. 1574).

67 Vgl. ebd., S.32f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

einzelne Stadt, die einzelne Nation sich einer politischen Herrschaft fügt, sondern dass jeweils von einer Pluralität derjenigen die Rede ist, die sich einer politischen Herrschaft unterwerfen. Hier ist also bereits das Problem markiert, dass eine Population von Individuen in unterschiedlichen Gestalten einer politischen Herrschaft unterworfen wird, während die traditionelle – nachträglich als feudal (dis)qualifizierte – Semantik in der Form Herr/Vassal stets von einer je singulär persönlichen Herrschafts- und Gefolgschaftsbeziehung ausging. Auf der anderen Seite wird die politische Herrschaft selbst weiterhin dezidiert in einem Singular bezeichnet, so dass eine geradezu eklatante Asymmetrie zwischen der potentiell mächtigen Vielzahl der Beherrschten einerseits und der demgegenüber isolierten Stellung des jeweils Herrschenden andererseits erscheint. Daraus folgt für La Boëtie unmittelbar die Konsequenz, dass der jeweils einzelne politische Herrscher niemals die Kapazität habe, der zahlenmäßig weitaus überlegenen Population effektiv zu schaden oder ihr damit zu drohen, es sei denn, diese erdulde die Herrschaft oder vielmehr unterwerfe sich freiwillig. Und aus dieser Konsequenz leitet La Boëtie wiederum sein Postulat ab, dass die Unterworfenen sich nicht mal gewaltsam erheben, sondern es einfach nur unterlassen müssten, an ihrer eigenen Unterwerfung mitzuwirken, um die politische Herrschaft zu stürzen und ihre eigene Freiheit zu erlangen.

„Soyez résolus de ne servir plus, et vous voilà libres. Je ne veux pas que vous le poussiez, ni le branliez, mais seulement ne le soutenez plus, et vous le verrez, comme un grand Colosse, à qui on a dérobé la base, de son poids même fondre en bas, et se rompre.“[68]

Der Autor rekurriert hier darauf, dass der Wille einer Population von Individuen, also der kollektiv vervielfachte Gebrauch individueller psychischer Selbstreferenz, ausreicht, um eine politische Herrschaft zu stürzen. Damit referiert er zugleich auf Inklusion als Mechanismus, die operative Selbstreferenz psychischer Systeme für die Kommunikation sozialer Systeme, in diesem Fall zunächst der stratifizierten Gesellschaft und dann aber vor allem des sich ausdifferenzierenden Systems der Politik, zu nutzen. Auch wenn dies zunächst einmal ein kommunikatives Gedankenexperiment des Autors darstellt, verweist es doch auf strukturelle und semantische Verschiebungen infolge der Koinzidenz zwischen der gesellschaftlichen Konstruktion des Indi-

68 Ebd., S.44.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

viduums einerseits und der beginnenden Ausdifferenzierung der Politik an der Form des monarchischen Staates andererseits seit dem 16. Jahrhundert.

Im Kontext der Fragestellung dieser Untersuchung sind insbesondere zwei Aspekte der These La Boëties interessant. Erstens bedient sich seine Argumentation zumindest implizit der Logik, dass sich politische Herrschaft nicht auf einzelne Individuen, sondern über eine Population erstreckt. Und zweitens erleide diese Population ihre Unterwerfung unter politische Herrschaft nicht einfach, sondern wirke in einer vielfältigen Komplizenschaft mit dem jeweiligen Herrscher freiwillig an ihrer eigenen Unterwerfung mit. Das heißt aber umgekehrt, dass die politische Herrschaft selbst unfähig ist, den Gehorsam der unterworfenen Bevölkerung effektiv zu erzwingen. Mithin wird hier bereits ein semantischer Zusammenhang formuliert zwischen Exklusionsindividualität und der Ausdifferenzierung von Politik, der eben darin bestehe, dass man sich nicht beherrschen lassen müsse, insofern man sich nicht selbst freiwillig einer politischen Herrschaft unterwirft. Auf die Politik bezogen wird dieser Zusammenhang allerdings nur in seiner negativen Dimension erfasst, die darin besteht, dass Inklusion nicht politisch erzwungen werden kann. Die positive Dimension, dass politische Inklusion gerade ausgehend vom Sachverhalt der Exklusionsindividualität ermöglicht wird, bleibt hier (noch) ausgeblendet. So artikulierte sich hier ein dezidiertes Narrativ der politischen (Selbst-)Exklusion.

Im Hinblick auf die Entstehung von Exklusionsindividualität war allerdings entscheidend, dass in der (noch primär) stratifizierten Gesellschaft des 16. Jahrhunderts die Unterscheidung zwischen dem Adel als Statusqualität einerseits und der individuellen Person andererseits zunehmend virulent wurde. Ein historisch einschneidender Wandel erfolgte gerade in dem Moment, als sich der Adel gleichsam seiner eigenen individuellen Personalität bewusst wurde und sich daraufhin genötigt sah, sich auch im Rekurs auf persönliche, psychische Kapazitäten wie *mérite*, Sozialisation, Profession, Konfession etc. zu beschreiben. Besonders anschaulich wurden dieser semantische Wandel sowie die sich darin manifestierende Krisen- und Übergangssemantik der Inklusionsindividualität in den Werken Francois de la Noues im „Discours Politiques et Militaires“ (insbesondere im Kapitel „Guerrier“) und Nicolas Pasquiers „Le gentilhomme“.[69] Um die evolutionäre Verschiebung von der Inklusionsindividualität der stratifizierten Gesellschaft hin zur Exklusionsindividualität der funktional differenzierten Gesellschaft nachvoll-

69 Siehe Francois de la Noue: Discours politiques et militaires, Genf 1967 (orig. 1587) u. Nicolat Pasquier: Le gentilhomme, Paris 2003 (orig.1611).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ziehen zu können, ist also die Differenz zwischen der Figur des Adels einerseits und der Figur der – zunächst religiös definierten – Person andererseits besonders instruktiv. Der Adel verkörperte eine distinguierte und privilegierte Statusposition in der stratifizierten Gesellschaft und konstituierte diese damit überhaupt erst als solche. Der Adel selbst wiederum definierte sich qua Distinktion von den *roturiers* durch vornehme Herkunft, die zunehmend in Genealogien schriftlich kommuniziert wurde sowie durch die damit explizit verbundenen Qualitäten, die es unter dem entstandenen Kontingenzdruck vor allem seit dem 16. Jahrhundert immer wieder zu kommunizieren und zu ratifizieren galt. Mithin verkörperte der einzelne Adlige die Genealogie seiner Familie, deren vornehme Attribute sowie die daraus abgeleiteten Qualitäten, so dass in erster Linie die Familie, der Stammbaum, und erst in zweiter Linie die Person adlig war.

Die Inklusion des Adels wurde durch den jeweiligen Status adliger Personen, der sich wiederum primär aus ihrer Herkunft aus einer adligen Familie ableitete, sozial expressiv kommuniziert. Daran knüpfte ein genuin (politisch-)soziales (Selbst-)Bewusstsein des Adels in Frankreich an, ein vornehmlich militärisch konnotierter *esprit de corps*. Die gesellschaftliche Inklusionsindividualität korrespondierte also im übergreifenden Medium des Sinns mit dem inhärenten Bewusstsein adliger *supériorité* und Exklusivität, und zwar unter inhärenter Einbeziehung des Körpers. In der Form des Adels und seiner konstitutiven Selbstbeschreibung waren Kommunikation und Bewusstsein dergestalt immanent und unmittelbar aneinander gekoppelt, dass die Individualität psychischer Systeme noch nicht gegenüber dem sozialen System der Gesellschaft ausdifferenziert war. Indem der Adel seit dem 16. Jahrhundert, als sich die Monarchie als politisches Zentrum der stratifizierten Gesellschaft etablierte, zunehmend explizit politisch-rechtlich durch Privilegien, also qua Gesetz definiert und kommunikativ adressiert wurde, zeichnete sich allerdings eine Individualisierung des adligen Status dergestalt ab, als die explizite Verleihung oder Anerkennung des Adelstitels durch den König nicht mehr ausschließlich von der familiären Herkunft, sondern zusätzlich von gesellschaftlich beobachteten individualisierten Kriterien wie mérite, individueller Lebensweise und partiell auch individuellen Kapazitäten wie vor allem gelehrte Bildung abhängig gemacht wurde. Damit begann sich das Register der Selbstbeschreibung des Adels evolutionär folgenreich zu verschieben, indem hier die Möglichkeitsbedingung für die Differenzierung zwischen einem nunmehr formalen gesellschaftlichen Status einerseits und der kommunikativen Berücksichtigung tatsächlicher individueller (psychischer) Dispositionen der adligen Person geschaffen wurde. So lässt sich die explizite

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Anerkennung, Gewährung und Verleihung des Adelstitels durch die Monarchie mitsamt den daraus erwachsenen Konsequenzen für das Selbstverständnis des Adels auch als individualisierende Adressierung durch die absolute, weil gegenüber dem Adel nunmehr weitgehend souveräne Monarchie beschreiben. Da die etablierte Form des Adels in der stratifizierten Gesellschaft allerdings eine individuelle Subjektivierung in diesem emphatischen Sinne, also die Annahme der Qualität eines selbstbewussten und doch damit zugleich unter die monarchische Souveränität unterworfenen Subjekts (der Exklusionsindividualität) effektiv ausschloss, deutete sich in dieser paradoxen Regeneration und Reformierung des Adels – durch den Akt einer transzendenten Zuschreibung statt wie bisher immanent aus seiner exponierten genealogischen Selbstbeschreibung heraus – bereits seine effektive, weit über einen bloßen Machtverlust hinausgehende, „Degeneration" im Übergang von der stratifizierten zur funktional differenzierten Gesellschaft an.

In der Figur des religiösen Individuums, wie es sich in der christlichen Tradition bis ins 16. Jahrhundert geformt hatte, entstand schließlich ein Supplement der als weltlich qualifizierten gesellschaftlichen Stratifikation. Denn zur Inklusionsindividualität der Stratifikation trat nunmehr eine religiös kommunizierte Inklusionsindividualität, die anhand der Unterscheidung immanent/transzendent die Person nicht mehr primär als Träger eines gesellschaftlichen Status, sondern als individuelle Seele kommunikativ adressierte und damit überhaupt erst als individuelle Person diskursiv konstituierte. Die Logik der Stratifikation wurde damit zwar keineswegs aufgehoben, jedoch dergestalt supplementiert, als gegenüber dem demonstrativ nach außen kommunizierten exponierten Status des Adels und der damit verbundenen exaltierten Moral die personale Seele und das individuelle Gewissen als Instanzen einer religiös induzierten, also vom Glauben an Gott abgeleiteten verinnerlichten Moral geltend gemacht wurde. Während der Adel durch seine gesellschaftlich sichtbare *notoriété*, die mit den Attributen der générosité als Verbindung ständischer Moral und sozialer Macht versehen war, konstituiert und inkludiert wurde, erfolgte die Konstitution und Inklusion des religiösen Individuums durch kirchlich institutionalisierte und sanktionierte Praktiken der Introspektion wie Beichte, Buße und Geständnis. Daraus ergab sich im Sinne Nietzsches ein charakteristisches achsenzeitliches Spannungsverhältnis zwischen adliger Kriegerethik und religiöser Priesterethik, das gleichsam in der Institution der christlich begründeten Monarchie, also durch den Mechanismus politischer Zentralisierung insbesondere im 16. Jahrhundert umfasst wurde. Im Kontext der Religionskriege des 16. Jahrhunderts vollzog sich dann allerdings im monarchischen Staat ein Prozess der Diffe-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

renzierung zwischen einem dezidiert politischen Bereich souveräner Machtausübung unter dem Titel der Staatsraison einerseits und einem religiös-moralischen Bereich des individuell verinnerlichten Gewissens[70], das der politischen Macht im Modus des Ressentiments begegnete, und zwar vor aller potentiellen Kritik, wie sie Koselleck hinsichtlich der Entstehung der modernen „bürgerlichen Welt" akzentuiert. Diese Differenzierung zeitigte dergestalt tiefgreifende Konsequenzen hinsichtlich der Form Inklusion/Exklusion, als damit verschiedene Selbstbeschreibungen ausgehend von dezidierten Narrativen der Exklusion entstanden. Denn – wie besonders exemplarisch bei Montaigne deutlich wurde – konnte sich nun das Individuum qua selbstreferentieller Introspektion formieren und ging nicht mehr in seinem gesellschaftlichen Status auf. Im Verhältnis zur Logik der Stratifikation konstituierte sich das Individuum Michel de Montaigne, indem es sich von seiner gesellschaftlichen Biographie und seinen öffentlichen Ämtern löste, mithin nicht mehr primär durch Inklusion, sondern nunmehr durch Exklusion. Die damit verbundene Emergenz der Exklusionsindividualität vollzog sich innerhalb eines Diskurses, der eine evolutionär neuartige und genealogisch folgenreiche Differenzierung zwischen sozialen Systemen (Gesellschaft) und (individuellen) psychischen Systemen hervorbrachte. In diesem Diskurs artikulierten sich performative Selbstbeschreibungen, die in der Genealogie moderner Exklusionsindividualität monumentalen Charakter erlangten, wie vor allem das sich introspektiv (be)schreibende Individuum Montaignes und das rational denkende Subjekt Descartes'. Montaigne (be)schreibt sich als Individuum in dem dazu koextensiven Diskurs der Unterscheidung zwischen Psychischem und Sozialem, indem er nicht seine Herkunft und seine Karriere in öffentlichen Ämtern der französischen Monarchie beschreibt, wie es der Logik der stratifizierten Gesellschaft entsprochen hätte, sondern sich in dezidierter Absetzung von dieser Logik (selbst) in seiner Relation zur Welt (Gesellschaft) introspektiv erkundet. Auf diese Weise artikuliert Montaigne erstmals in genealogisch monumentaler Konsequenz einen Diskurs individueller Selbstbeschreibung gegenüber der Gesellschaft. Montaigne konstituierte sich im Zuge dieser Selbstbeschreibung als zitier- und referierbare Adresse der Kommunikation, indem er sich zunächst selbst als individuelles psychisches System adressierte. Das Medium der Literatur, wie es sich im 16. Jahrhundert herausbildete, ermöglichte damit sowohl die Form der Exklusionsindividualität als auch die dazu komplementäre Inklusion des literarisch for-

70 Vgl. Koselleck: Kritik, S.11ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

mierten individuellen psychischen Systems, und zwar im Modus struktureller Kopplung zwischen Kommunikation und Bewusstsein.[71]

Mit der Figur des rational denkenden Subjekts griff Descartes diese Form auf, indem er nach den Möglichkeitsbedingungen fragte, die es dem (psychisch-sozialen) Subjekt der Exklusionsindividualität ermöglichen, sich gesellschaftlich zu inkludieren. Ausgehend von der Unterscheidung zwischen Vernunft und Wahnsinn wird die Fähigkeit, sich im Modus des Denkens in den rationalen Diskurs einzuschreiben anstatt sich vom Wahn beherrschen zu lassen – und derart daran gehindert zu werden, an der diskursiven Disziplin der Vernunft teilzuhaben – selbst zur konstitutiven diskursiven Norm des Subjekts. Denn die Möglichkeit der Inklusion wird im cartesianischen Diskurs ausgehend von der monumentalen Unterscheidung zwischen Vernunft und Wahnsinn von der Fähigkeit des Denkens und davon abhängig gemacht, sich entsprechend als Subjekt eines Diskurses zu konstituieren. In diesem Diskurs fallen mithin Inklusion und Subjektivierung historisch folgenreich zusammen. Denn die Konstitution des Subjekts, also dessen Subjektivierung sowie seine gesellschaftliche Inklusion erfolgt hier ganz im Sinne Foucaults (und Althussers), und zwar zugleich als Unterwerfung unter ein diskursiv zirkulierendes Macht/Wissen der Disziplin sowie als *empowerment*, also als performative, weil die konstitutive diskursive Norm zitierende Artikulation individueller Handlungsoptionen und Kapazitäten. Im Sinne Althussers konstituiert sich das Subjekt hier infolge seiner Anrufung (*interpellation*) durch die Norm (Ideologie), wobei diese Anrufung sich indes als kommunikative Selbstadressierung vollzieht, indem sich das Subjekt nunmehr als individuelle verantwortliche Adresse in den Diskurs der Differenzierung zwischen sozialem und psychischem System einschreibt.

Diese buchstäblich krisenhaften Selbstbeschreibungen insbesondere hinsichtlich der Unterscheidung zwischen Inklusion und Exklusion deuten darauf hin, dass sich spätestens gegen Ende des 16. Jahrhunderts diesbezüglich eine Verschiebung der (primären) Systemreferenz dergestalt abzeichnete, dass im Hinblick auf Inklusion/Exklusion nunmehr nicht mehr primär zwischen Adel und Volk, sondern kommunikativ selbstreferentiell zwischen sozialem und psychischem System differenziert wurde. Damit stellten sich das Problem und eine korrespondierende Semantik der Rationalität ein. Denn „Rationalität ist erst gegeben, wenn der Begriff der Differenz selbstreferentiell benutzt, das heißt, wenn auf die Einheit der Differenz reflektiert wird. [...]

71 Vgl. hierzu auch Oliver Jahraus: Literatur als Medium. Sinnkonstitution und Subjekterfahrung zwischen Bewusstsein und Kommunikation, Weilerswist 2003.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

Für Systeme heißt dies, dass sie sich selbst durch ihre Differenz zur Umwelt bestimmen und dieser Differenz in sich selbst operative Bedeutung, Informationswert, Anschlusswert verleihen müssen."[72] Diese selbstreferentielle Zumutung an Rationalität stellte für das soziale System und seine systeminterne, weil kommunikative Konstitution einer Umwelt individueller psychischer Systeme offensichtlich seit dem Ende des 16. Jahrhunderts eine grundlegende Herausforderung dar, und zwar nicht zuletzt hinsichtlich der kommunikativen Unterscheidung zwischen Inklusion und Exklusion. Die literarischen Introspektionen Montaignes Ende des 16. Jahrhunderts sowie die philosophischen Betrachtungen Descartes' im 17. Jahrhundert bilden mithin nur die sichtbarsten Monumente dieser Verschiebung der primären Systemreferenz und der damit einhergehenden Rationalisierung.

Die Ausdifferenzierung des psychischen Systems stellt sich dergestalt als Rationalisierung dar, als sie den entscheidenden Bruch zwischen stratifizierter und funktional differenzierter Gesellschaft markiert. Das religiöse Individuum wurde konstituiert, indem im umfassenden Medium des Sinns das supplementäre religiöse Beobachtungsschema immanent/transzendent im Hinblick auf Inklusion operationalisiert wurde. Dazu diente die Unterscheidung Mensch/Gott, die wiederum an solche Unterscheidungen wie Sünde/Erlösung, Natur/Gnade, böse/gut, Schuld/Gnade gekoppelt und spezifisch bezogen auf Inklusion in die Unterscheidung Gläubige/Verdammte bzw. unmittelbar damit verknüpft Heil/Verdammnis[73] umgesetzt – mit Nietzsche könnte man auch sagen: umgewertet – wurde. In dieser Matrix und im Medium des Glaubens vollzog sich schließlich performativ die verinnerlichte Subjektivierung des religiös inkludierten Individuums durch das (religiöse) Gesetz. Diese religiös induzierte Subjektivierung und religiöse Inklusion geht insofern inhärent mit einer Verinnerlichung einher, als sie nicht zu trennen ist vom stetigen Imperativ der wiederholten Selbstbeobachtung, der gewissenhaften Introspektion, die schließlich entsprechende Selbstbeschreibungen produziert, und zwar im Modus der strukturellen Kopplung zwischen Kommunikation und (Selbst-)Bewusstsein, zwischen sozialem und psychischem System. Allerdings wird letzteres hier noch nicht emphatisch als individuell beobachtet und beschrieben, sondern dezidiert anhand der Figur der Seele als transzendent von Gott her beobachtet. Damit verbunden ist dann der religiös-ethisch induzierte Imperativ zur introspektiven Selbstbetrachtung, die schließlich zur konstitutiven Selbstbeschreibung einer individuellen Seele

72 Luhmann: Soziale Systeme, S.640f.

73 Vgl. Bohn: Inklusion, S.37f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

und später eines individuellen Gewissens als reifiziertem (Selbst-)Beobachter führt, dessen monumentale Folie Augustinus' *Confessiones* bilden. Vor allem diese emphatisch und effektiv introspektive Dimension der Selbstbeschreibung unterscheidet das religiös inkludierte Individuum von den dezidiert repräsentativen adligen Selbstbeschreibungen wie z.B. in der Literatur der *Mémoires*. An diese Differenz knüpfte schließlich Montaignes literarische introspektiv-essayistische Konstitution des Individuums als Subjekt der Exklusionsindividualität an, das im Modus der strukturellen Kopplung zwischen sozialem und individuellem psychischen System kommuniziert. Während es Montaigne noch primär um die Konstitution und Selbstbeschreibung dieses Individuums geht und das Problem der Inklusion lediglich beiläufig qua kommunikativer Selbstadressierung gleichsam mit vollzieht, problematisiert später Descartes die Unterscheidung Inklusion/Exklusion explizit und ausführlich, und zwar ausgehend von der subjektiven Kapazität des Denkens, die in diesem Diskurs effektiv an die Unterscheidung zwischen Vernunft und Wahnsinn sowie an den Willen und die Fähigkeit der subjektiven Beherrschung körperlicher Leidenschaften (Subjekt/Objekt-Unterscheidung, Geist/Körper-Semantik) gekoppelt wird. In der weiteren Folge avancierten die Semantik des Willens und seine Codierung aktiv/passiv zu einer historisch prägenden Matrix der politischen Inklusion. Der Wille fungierte dabei als neues Differenzschema und Möglichkeitsbedingung der Unterscheidung Subjekt und Objekt, insbesondere im Zuge der semantischen Umwertung der traditionellen Unterscheidung Kontemplation/Aktion zur selbstreferentiellen Codierung aktiv/passiv. In dieser semantisch kompakten Form des Willens materialisierte sich gewissermaßen die Differenz und die strukturelle Kopplung zwischen psychischen und sozialen Systemen, und zwar in einer ausgeprägten Affinität zur Politik und zur politischen Semantik der Souveränität: Das Subjekt reüssierte komplementär zur Souveränität, die sich ja ihren exklusiven Beobachtungsstandpunkt gegenüber der Gesellschaft politisch reservierte, als psychisch selbstreferentielle Figur der Beobachtung von Gesellschaft aus deren Umwelt heraus.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426395.115 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND