

Cornelia Bohn, 2006, Kleidung als Kommunikationsmedium, in: dies., Inklusion, Exklusion und die Person, Konstanz: UVK, S. 95-125.

## Kleidung als Kommunikationsmedium

Kleidung gehört zu den Alltagsphänomenen, die uns allen – ob wir es wollen oder nicht – wenigstens einmal täglich Aufmerksamkeit abverlangen, Entscheidungen fordern und kulturelles Know-how aktualisieren. Kleidung ist womöglich wie die Sprache gleichursprünglich mit Gesellschaft überhaupt, jedenfalls gehört »bekleidet sein« in den Kulturen, die wir uns angewöhnt haben, als zivilisiert oder modern zu bezeichnen, zur gesellschaftlichen Normalität. Dennoch ist Kleidung ein wenig beachtetes Thema in der Soziologie. Herbert Spencer wird die Äußerung zugeschrieben, dass das Bewusstsein, perfekt gekleidet zu sein, einen Frieden und eine Sicherheit gewähre, die die Religion nicht zu geben vermag.<sup>1</sup> Dies mag mit der Differenz von jenseitigen und diesseitigen Heilserwartungen zu tun haben. Die jenseitigen bleiben immer im Modus des Möglichen, die diesseitigen gewinnen situative Aktualität, sind dafür aber von kurzer Dauer.

Das Thema Kleidung wird in der soziologischen Literatur überwiegend unter der Rubrik Mode geführt und als immerwährendes Kampf- und Wettbewerbsgeschehen thematisiert, als ostentativer Konsum, der v.a. Auskunft über den sozialen Status der Käufer, Besitzer und Träger von Kleidungsstücken gibt. Mode ist in Sombarts Theorie der modernen Bedarfsgestaltung das ausgezeichnete Beispiel für Luxuskonsum.<sup>2</sup> Barber und Lobel rehabilitieren das Modeverhalten der amerikanischen Mittelstandsfrauen als durchaus rational, wenn man es als Statusrepräsentation interpretiere und die latenten Funktionen zur Reproduktion der amerikanischen Sozialstruktur mitbedenke.<sup>3</sup> Für Bourdieu sind schließlich die Modeschöpfer und ihre Marken Distinktionszeichen in der Magie des sozialen Feldes der Mode, in dem in einem mehrfachen Kampfgeschehen um Spitzenpositionen, um die Definition der Spielre-

<sup>1</sup> Es ist eine vielzitierte Aussage, die ich z.B. bei Flugel gefunden habe. Vgl. John Carl Flugel, *The psychology of clothes* (1930), London 1966.

<sup>2</sup> Werner Sombart, *Wirtschaft und Mode. Ein Beitrag zur Theorie der modernen Bedarfsgestaltung*, Wiesbaden 1902.

<sup>3</sup> Bernard Barber/Lyle S. Lobel, »Fashion in Women's Clothes and the American Social System«, in: Reinhard Bendix et al. (Hrsg.), *Class, Status and Power*, Glencoe 1953, S. 323-332.

geln und um die Legitimation von Wirklichkeit und Konstruktionen gestritten wird.<sup>4</sup>

Diesen Beispielen möchte ich nicht folgen. Die genannten Aspekte sind sicherlich alle richtig, zum Teil mit einem historischen Index zu versehen, bleiben aber doch ungenügend, wenn man versucht, den Gegenstand Kleidung soziologisch zu konstruieren. Denn Kampf und Konkurrenz gibt es sicher auch in der Wissenschaft, der Wirtschaft, der Liebe sowie der Politik, und Statusfragen spielen hier wie dort eine Rolle. Dennoch ist mit den Variablen Wettbewerb und Status keines der genannten Phänomene, auch nicht das soziale Phänomen Kleidung, in seiner Besonderheit beschrieben und in seinem gesellschaftlichen Gebrauch analysiert. Ich werde Kleidung und Mode unterscheiden: Kleidung als Universalphänomen und Mode als Temporalphänomen bezeichnen. Ausgangspunkt meiner Überlegungen sind an den bekleideten Körper sich anschließende Differenzierungen, die die Voraussetzung für eine eigene vestimentäre Symbolik bilden. Schließlich werde ich Kleidung als Kommunikationsphänomen analysieren, das einen eigenen Code, eigene Programme und symbiotische Symbole ausgebildet hat. Eine Skizze der Kleiderordnungen stratifizierter Gesellschaften kann kontrastiv Autonomisierungstendenzen der modernen vestimentären Kommunikation nur andeuten. Ihr Bezugsproblem besteht m.E. im Zusammenhang von Kleidung und Personenakzeptanz. Eine abschließende Bemerkung gilt dem Temporalphänomen Mode, das, so möchte ich argumentieren, der vestimentären Kommunikation ein Gedächtnis verleiht.

4 Pierre Bourdieu/Yvette Delsaut, »Le Couturier et sa griffe. Contribution à une théorie de la magie«, in: *Actes de la recherche en sciences sociales* 1 (1975), S. 7-36. Pierre Bourdieu, »Haute couture et haute culture«, in: ders., *Questions de sociologie*, Paris 1980, S. 196-206. Der gesamte die Modeliteratur durchziehende Komplex der Nachahmung beruht auf einem Modell des Wettbewerbs. Nachahmung soll erklären, wie sich die Unterlegenen im Wettbewerb den Überlegenen annähern. Vgl. René König, *Die Menschheit auf dem Laufsteig. Die Mode im Zivilisationsprozeß*, München 1985, S. 175. In der psychoanalytischen Literatur, im Anschluss an Lacan, findet sich die Konkurrenz mit der anderen (imaginären) Frau als generierendes Prinzip für weibliche Kleidungspraktiken: da, im Reich des Imaginären, ist »die Andere« virtuell immer überlegen und sorgt gerade deshalb für rastlose, unermüdliche, aber vergebliche Mühen und Anstrengungen. Vgl. Eugénie Lemoine-Luccioni, *La robe. Essai psychanalytique sur le vêtement*, Paris 1983. Um den Mann – auch wenn er es bedauern wird – geht es in diesem Kampfeschehen überhaupt nicht.

### Unterscheidungen

Ich folge der Anregung Spencer Browns: Draw a distinction.<sup>5</sup> Kleidung setzt eine Unterscheidung. Der Raum, in dem sie gezogen wird, ist der Körper. Die durch die Unterscheidung entstehenden Seiten sind der bekleidete und der nackte Körper. Nacktheit ist weit davon entfernt, ein natürliches Phänomen zu sein. Sie ist selbst Produkt der Zivilisation und entsteht erst mit der Kleidung. Der ersten Unterscheidung zwischen Bekleidetsein und Nicht-Bekleidetsein folgen viele weitere auf beiden Seiten. Soziologisch erheblicher sind freilich die Unterscheidungen, die an Bekleidung anschließen. Vor allem deshalb, weil daran weitere Differenzierungen anschließen können.

Der Körper wird so zur Einheit einer Form, deren eine Seite wir als Bekleidetsein beschreiben wollen. Alle weiteren Unterscheidungen knüpfen auf dieser Seite an. Nacktheit bleibt für sich zunächst eine nicht weiter unterschiedene Seite, obwohl wir natürlich auf diese andere Seite wechseln können. Dann zeigt sich, dass auch die Semantik der Nacktheit historischen Wandlungen unterworfen ist. Während die im Mittelalter vorherrschende christliche Auffassung des »sündigen Körpers« öffentliche Nacktheit mit Häresie in Verbindung bringt, verbinden sich in der Konzeption der Renaissance Körper und Erotik, daher wird öffentliche Nacktheit als Zeichen von erotischer Ausschweifung wahrgenommen. Schließlich wird mit der medizinischen Reinterpretation des Körpers im 18. und 19. Jahrhundert öffentliche Nacktheit als Zeichen von Wahnsinn aufgefasst. Der unbekleidete Körper hat seinen legitimen Ort mehr und mehr im Privaten.<sup>6</sup> Dem Wandel der Konzeptionen des Körpers entsprechen freilich auch Transformationen der Kleidungsgewohnheiten: die Bedeckung des »unreinen Fleisches«, die erotisierende Kleidung, die hygienisch-gesunde Variante der äußeren Erscheinung.

Beim Wechsel auf die Seite des unbekleideten Körpers würde sich auch zeigen, dass die nackte Haut faltig oder glatt, dass der Körper groß oder klein, dick oder dünn, männlich oder weiblich, alt oder jung, dun-

5 George Spencer Brown, *Laws of Form*, London 1969, S. 3.

6 Vgl. dazu Jean-Claude Bologne, *Histoire de la pudeur*, Paris 1986, bes. S. 92 ff. und passim. Er kann zeigen, dass die Geschichte der Scham, die sich ganz wesentlich anhand der Problematik von Nacktheit und Bekleidetsein entwickelt, gleichzeitig linear und zirkulär verläuft. Es geht also nicht um schlichte Ablösemodelle, sondern um zusätzliche Differenzierungen. So besteht bereits im Mittelalter neben dem Konzept des schwachen sündigen Körpers das Alltagskonzept des voradamitischen unschuldigen Leibes. Daher ist z.B. die Nacktheit im Bade keineswegs skandalös.

kelhäutig oder hellhäutig usw. sein kann. Ein Teil der Unterscheidungen kehrt auf der Seite des bekleideten Körpers wieder. Diesmal aber spezifisch überformt. Das Zeichen, das nun etwa die Differenz männlich versus weiblich ausdrückt, etwa der Rock gegenüber der Hose, entstammt dem sozialen Zeichenvorrat, ist Moment einer Sondersprache. Das gleiche gilt für das Alter, das durch bestimmte Kleidungsstücke oder Farben charakterisiert wird. Sie verdanken sich der jeweiligen kulturellen Symbolik der sie nützenden Gesellschaft. Ein Beispiel für die Farbe Weiß in Europa gibt etwa Yvonne Deslandres:

»Il y eut peu de vêtements entièrement blancs avant la fin du XVIIIe siècle, où se répandit l'habitude d'habiller les enfants en blanc, d'un entretien facile, sous l'influence des hygiénistes. Le blanc acquit à ce moment pour la première fois une connotation d'innocence, et devint peu à peu un symbole de la virginité [...]. Les robes de baptême, de première communion, de mariage deviennent, pour un siècle, blanches.«<sup>7</sup>

Wie das Zitat zeigt, werden vestimentäre Codes benutzt, um eine Fülle von Unterscheidungen zum Ausdruck zu bringen, die mit den Körpern ihrer Träger im engeren Sinne gar nichts zu tun haben: Es wird eben nicht nur Alter und Geschlecht bezeichnet, sondern sozialer Status (auch Alter und Geschlecht werden in gewisser Weise erst durch Kleidung von bloß für *natürlich* gehaltenen Gegebenheiten zu scharf unterschiedenen sozialen Kategorien) wie Berufspositionen, soziale Ränge usw. Es wird bereits hier deutlich, dass auch verschiedene soziale Anlässe wie Taufe, Hochzeit oder Erstkommunion – die Reihe ließe sich beliebig fortsetzen – vestimentär codiert werden können.

Es überrascht daher nicht, dass Autoren wie Condorcet, Hegel, Carlyle – und viele andere – die Kleidung für ein Zeichen hielten, das den Menschen vom Tier unterscheidet. Der Grund liegt eben in der Tatsache, dass es sich bei der Kleidung nicht lediglich um ein individuell zweckdienliches Mittel zum Schutz gegen Kälte oder Sonnenstrahlen handelt, sondern um einen sinnhaft strukturierten Zeichenzusammenhang. Kleidung als Zeichenzusammenhang also stellt wie Sprache oder Schrift ein Medium gesellschaftlicher Kommunikation dar. Es hat gewiss eine eingeschränktere Reichweite als die beiden anderen Medien. Es gibt zahlreiche Signifikate, denen zwar sprachliche, aber keine vesti-

<sup>7</sup> Yvonne Deslandres, »Les Modes vestimentaires dans la société occidentale«, in: Jean Poirier (Hrsg.), *Histoire des mœurs*, Bd.1, Paris 1990, S. 1035.

mentären Signifikanten entsprechen. Trotzdem ist das Reich der Texte, denen textile Signifikanten korrespondieren, ganz erheblich. Nicht alle Texte sind Textilien, aber alle Textilien sind Texte oder doch wenigstens Textkomponenten.

Der Grund für die vergleichsweise große sprach- bzw. schriftanaloge kommunikative Reichweite vestimentärer Ausdrucksmittel hängt wie bei den beiden anderen Kommunikationsmedien auch mit der hohen inneren faktischen und virtuellen Differenziertheit der vestimentären Zeichen zusammen. Gäbe es nur die Möglichkeit, den Körper entweder ganz zu verhüllen oder ganz zu enthüllen, wäre überdies für alle Personen nur eine Gewandform vorgesehen, würden der vestimentäre Zeichenvorrat und seine situative Artikulation natürlich erheblich schrumpfen. Gesellschaften und Gruppen lassen sich jedenfalls danach unterscheiden, wie groß der textile Zeichenvorrat ist und wie elaboriert oder restringiert die Codes der Verwendung für ihn sind. Als generelle soziologische Hypothese liegt es nahe zu vermuten, dass die soziale und die vestimentäre Differenzierung in hohem Maße miteinander korrelieren. Das trifft auf alle drei Formen der sozialen Differenzierung, also stratifikatorische, funktionale und auch auf segmentäre zu. Zusätzlich lässt sich leicht belegen, dass auch ein höheres Ausmaß gesellschaftlich bedingter Individualisierung vestimentäre Ausdrucksmöglichkeiten – nicht Notwendigkeiten – der Personen einschließt. So wie ein Gewand über den Beruf, das Geschlecht, den Familienstand, den Rang, die Funktion, den Anlass informieren kann, so kann es auch dazu dienen, die Zugehörigkeit zu segmentären Gruppen zu bezeichnen. Man denke etwa an die schottischen Kilts, deren Muster zumindest ursprünglich Zeichen für die Clans waren, oder aber auch an die Trachten, die nicht nur Geschlecht, Alter und Familienstand symbolisierten, sondern außerdem typisch für bestimmte Regionen waren oder sind und innerhalb dieses Typus noch Raum für individuellen Chic oder private Besonderheiten ließen.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> In der Kulturanthropologie wurde Kleidung bis vor wenigen Jahren als materiale Kultur behandelt, die vorrangig museale Bedeutung hat. Seit einigen Jahren wird sie auch im Zusammenhang mit kultureller und ethnischer Identität thematisiert. Kleidung wird in einer Welt der wechselnden Identitäten zu einem Identitäts- und boundary-marker. Sie symbolisiert weltgesellschaftliche, ethnische und nationale Inklusions- und Exklusionsbewegungen. Eicher konstatiert daher für die Gegenwartsgesellschaft eine Gleichzeitigkeit von Weltmoden (Jeans, Trench-Coats, T-Shirts, Turnschuhe, etc.) und sich ihr teilweise widersetzenden, teilweise konfliktlos parallel gepflegten ethnischen und nationalen Kleidungsstilen. Der mit westlichen Moden koexistierende japanische Kimono ist ein typisches Beispiel für »national-dress«. Vgl. Johanne B. Eicher, *Dress and Ethnicity. Change across Space and Time*, Oxford/Washington, D.C. 1995, bes. S. 295 ff.

Die virtuell beliebig steigerbare Differenzierbarkeit der Materialität der Kleidung<sup>9</sup> ist die Basis für jene erwähnte prinzipiell universelle kommunikative Verwendung. Es beginnt mit den Stoffen: Vom Samt bis zur Seide, vom Leinen bis zur Baumwolle, vom Leder bis zum Bast, von der Wolle bis zum Stahl der Rüstungen, von den immer zahlreichen chemischen Fasern, von der Spitze bis zum Gold oder den Edelsteinen des Schmucks, denn auch der Schmuck gehört zur Kleidung und seinem Signifikantensystem. Dieser Vielfalt entspricht die große Zahl von Fertigungsweisen. Von den Farben war schon die Rede. Ihre Symbolik wandelt sich von Land zu Land, von Epoche zu Epoche. So ist das Rot in vormoderner Zeit stets ein überaus kostbarer Farbstoff, im Mittelalter den Fürsten und Kardinälen vorbehalten oder als Brautgewand bei vornehmen Hochzeiten am Platze, in China aber die Farbe der Wollust. Die wichtigste Form – im Sinne einer strikten Kopplung der im Medium vorhandenen Elemente –, die es hier zu berücksichtigen gilt, wäre die Form des Kleidungsstücks selbst, sein Schnitt: Kleid oder Rock, Jacke, Blouson, Mantel, Bluse, Hemd oder T-Shirt, Schlips oder Federboa, Frack und Fliege, Hose, Anzug oder Kostüm, Gelenkriemenpumps oder Ballerinas, Hut, Mütze oder Kapuze, Faltenwurf oder strenger Schnitt, Enge oder Weite, körpernah, körperfern.

Fast alle der genannten Kleidungsstücke (und ich habe mich auf eine Auswahl aus unserer eigenen Kultur und Epoche beschränkt, sonst müsste die Liste schier ins Unendliche wachsen, Helm und Kettenhemd, Büßergewand und Kampfanzug, Tunika und Kimono usw.) haben neben einer Konnotation des Körperteils, den sie verhüllen, eine Beziehung zum Anlass und zur Identität der Person, die sie trägt, etwa zum Geschlecht des legitimeren Trägers oder der Trägerin. In Frauenkleidern zu gehen, wenn man ein Mann ist bzw. umgekehrt, kann als erheblicher symbolischer Verstoß nicht nur gegen die Kleiderordnung, sondern gegen die öffentliche Ordnung schlechthin gewertet werden und massive Sanktionen nach sich ziehen. Im 14. Jahrhundert wird festgehalten, dass die Neigung der Frauen, männliche Kleidungsstücke zu benutzen, dem sittlichen Empfinden der Zeit höchst zuwider laufe. Und in der Speyerer Kleiderverordnung von 1356 wird den Bürgerinnen verboten, Männermäntel zu tragen. In der Straßburger Bestimmung von

9 Materialität der Kommunikation im Sinne von Hans Ulrich Gumbrecht/K. Ludwig Pfeiffer (Hrsg.), *Materialitäten der Kommunikation*, Frankfurt a.M. 1988. Obwohl in diesem Band zwar vom Körper, den Medien, von der Musik, dem Rhythmus und dem Tanz bis zu AIDS und dem Immunsystem, von der Sprache, dem Buch und der Schrift bis zur Schreibmaschine, von sehr vielen materialen Signifikanten und Signifikaten die Rede ist, bleibt die vestimentäre Kommunikation und Kleidung als deren Medium vollkommen unerwähnt.

1493 ist es ihnen nicht gestattet »Knabenmäntel« zu haben.<sup>10</sup> In Frankreich hatte sich um 1100 eine Unisex-Mode etabliert, die deutlich am Raffinement der Damenkleidung orientiert war.<sup>11</sup> Jedenfalls war die Geschlechterdifferenz, bevor sie im 19. Jahrhundert zur Leitdifferenz der vestimentären Kommunikation wurde und das Ordnungsmuster nach Schichten und Ständen ablöste, immer schon Gegenstand der Kleidungssemantiken. Gegenwärtig ist das Tabu des anderen Geschlechts auf beiden Seiten der Differenz unterschiedlich stark:

»Es besteht ein soziales Verdikt der Effeminierung des Mannes« – wie Roland Barthes betont – »während umgekehrt die Vermännlichung der Frau nahezu überhaupt nicht sanktioniert ist – bezeichnenderweise kennt die Mode den *Boy-look*. *Weiblich* und *männlich* verfügen jeweils über eine eigene Rhetorik, *weiblich* kann auf die Vorstellung einer wirklichen Frau im »emphatischen Sinne« verweisen. Der *Boy-look* dagegen hat, soweit er notiert wird, weniger einen sexuellen als vielmehr temporalen Wert; er dient als zusätzlicher Hinweis auf eine ideale Altersstufe, der in der Modeliteratur immer mehr Bedeutung zukommt: das Jugendalter (*die Junioren*). Struktural stellt sich *jugendlich* als komplexer Terminus der Differenz *männlich/weiblich* dar. Er tendiert zum Androgynen. Das Bemerkenswerte an diesem neuen Ausdruck ist jedoch, dass er das Geschlecht zugunsten des Alters zurücktreten lässt.«<sup>12</sup>

Die Unterscheidungszeichen zwischen männlicher und weiblicher Kleidung finden sich ausschließlich im Detail. Und es ist tatsächlich die weibliche Kleidung, die die männliche mehr und mehr zu absorbieren vermag. Die Differenz *weiblich/männlich* ist aber keineswegs bedeutungslos geworden, was schon an den subkulturellen Praktiken des Cross-Dressing deutlich wird. Hier wird Transgression zum symbolischen Ein- und Ausschlussritual.<sup>13</sup>

10 Lieselotte Constanze Eisenbart, *Kleiderordnungen der deutschen Städte zwischen 1350 und 1700*, Frankfurt a.M. [u.a.] 1962, S. 96 f.

11 Bologne, *Histoire de la pudeur*, a.a.O., S. 64.

12 Roland Barthes, *Die Sprache der Mode*, Frankfurt a.M. 1985, S.263 f. Eine ähnlich intensive Betreuung der Differenz männlich/weiblich findet sich nur noch im Familiensystem und in den medizinischen Programmen des Gesundheitssystems. Auf die Prädominanz der Jugendlichkeit vor Geschlecht, bzw. der Jugendkultur als eine statustranszendierende Kategorie hatte Tenbruck hingewiesen. Vgl. Friedrich H. Tenbruck, *Jugend und Gesellschaft: Soziologische Perspektiven*, 2. Aufl., Freiburg 1965.

13 Vgl. Marjorie Garber, *Vested Interests. Cross-Dressing & Cultural Anxiety*, New York [u.a.] 1992.

Eine zweite Unterscheidung, die mit den hier erwähnten Kleidungsstücken verbunden ist, bezieht sich auf die Differenz von Ober- und Unterbekleidung. Seit dem 19. Jahrhundert wiederholt sich in der europäischen Kultur die Unterscheidung zwischen Bekleidung und Nacktheit in der Sphäre der Bekleidung noch einmal (in vielen Gesellschaften existiert sie nicht). Es handelt sich um einen Wiedereintritt einer Unterscheidung in eine Unterscheidung. Das Sichtbarwerden der für Unsichtbarkeit bestimmten Kleidungsstücke kann dann selbst Peinlichkeit auslösen oder als gezielte Provokation für verführerische Verwirrung sorgen. Jedenfalls sorgen re-entries in dieser Sphäre für alle möglichen Formen von Verweisungen, die strategisch genutzt werden können. Das hängt damit zusammen, dass alles Verhüllen immer auch auf das Verhüllte verweist und es insofern in seiner optischen Unzugänglichkeit doch vergegenwärtigt. Ähnlich wie ein ungeöffneter Briefumschlag auf den verborgenen Text verweist<sup>14</sup>, so stellt jedes Kleidungsstück, das aktuell von jemandem getragen wird, einen Verweis auf das Geheimnis des verborgenen Körpers dar. Der Sinn der vestimentären Deixis ist gerade jene enthüllende Verhüllung.

Mit der ersten Unterscheidung, die ich getroffen hatte, war der Körper selbst in zwei Zonen geteilt worden, nämlich in die der Nacktheit und die des Bekleidetseins. Dabei hat bereits diese Unterscheidung eine synchrone und eine diachrone Seite. Die beiden Seiten können als einander ausschließende Zustände aufgefasst werden, deren Legitimität dann z.B. bestimmten Situationen symbolisch zugeordnet wird, etwa die Nacktheit der Nacht oder der sexuellen, hygienischen oder medizinischen Intimität (vielleicht auch bestimmten Sonderformen des Sports oder der Freizeit: Sauna, Strand), die Turnhose der Turnhalle, die Bergstiefel dem Wandern, das Abendkleid dem Ball oder Opernbesuch usw., wobei diese Situationen zeitlich getrennt sind. Es gibt aber auch eine synchrone Dimension dieses Gegensatzes. Bekleidetsein trennt eine sozial sichtbare Zone des Leibes, sozusagen seine nur durch das Kleid hindurch perzipierbare Materialität, von der inneren Sphäre des Körpers an sich ab, also sozusagen die unsichtbare Nacktheit, die nur für den Besitzer des Körpers erfassbar, für die übrigen nur erahnbar, aber als unsichtbarer Horizont gleichwohl ständig präsent ist. Die Differenzen der Kleider selbst fügen dieser selbst bereits zweiseitigen Differenz neue hinzu. Dies wird vor allem dann deutlich, wenn man sich klarmacht, dass die erwähnten Bedeutungsunterschiede von Stoffen, Farben, Mus-

14 Zur Problematik des Geheimnisses vgl. Cornelia Bohn, »Ins Feuer damit: Soziologie des Briefgeheimnisses«, in: Aleida Assmann/Jan Assmann (Hrsg.), *Schleier und Schwelle*, München 1997, S. 41-52; und die anderen Beiträge in diesem Band.

tern, Kleidungsstücken, Schritten usw. aufs variabelste bedeutungsträchtig miteinander kombiniert werden können und dass die Möglichkeiten solcher Kombinationen ihrerseits einem vestimentären Regelwerk unterworfen sind. Kleider passen oder passen nicht zusammen, sie passen oder passen nicht zum jeweiligen Träger oder Anlass. Erst die diesem Regelwerk zugrundeliegenden genannten Typisierungen und ein vierfacher Verweisungszusammenhang nach einem Wer, Was, Wo und Wann – man könnte auch von der sozialen, sachlichen, lokalen und zeitlichen Indexikalisierung der Kleidung sprechen – verleihen dieser einen sozial kommunizierbaren Sinn.

### *Vestimentäre Operationen*

Ich habe bislang Kleidung behandelt wie eine Sprache, die man verstehen kann wie einen lesbaren Text, der auf einem differenzierten Zeichenzusammenhang, Verknüpfungsregeln, Verweisungsüberschüssen und Semantiken aufruht. Kleidung bleibt aber soziologisch unverstänlich ohne die Berücksichtigung der Tatsache des Tragens von Kleidung; denn wir befinden uns im Sinne unserer Ausgangsunterscheidung auf der Seite des bekleideten Körpers.

Roland Barthes unterscheidet zwischen realer Kleidung und geschriebener Kleidung und stützt seine Analyse ganz und gar auf die geschriebene Kleidung, da man erst durch die Transposition in ein anderes Medium die semantische Pertinenz der Kleidung in ihrer ganzen Reinheit fände.<sup>15</sup> Anders als Barthes gehe ich davon aus, dass die getragene Kleidung selbstexplikativ ist, da sie sich immer als Aktualisierung von potentiellen Verweisungsüberschüssen realisiert. Das schließt den Zwang zur Selektion ein und schafft damit einen gegenwärtigen Sinn, den die geschriebene Kleidung nicht wiederzugeben vermag, obgleich diese einschließlich ihrer Rhetorik einen wichtigen Bestandteil der Potentialität darstellt, vor deren Horizont sich reale Kleidung aktualisiert.

Kleidung im hier behandelten Sinne ist also nicht nur ein – seit dem massenhaften Gebrauch von Schrift, Buchdruck und Photographie – für alle zugänglicher Zeichenvorrat bzw. Vorrat an bekannten Mustern und typisiertem Sinn, sondern auch eine spezifische kommunikative

15 Barthes, *Die Sprache der Mode*, a.a.O., S. 18. Hier zeigt sich das ungelöste Problem von Strukturalismus und Semiotik: Die Diskontinuität von Sprache und Sprechen, Zeichensystem und Zeichenaktualisierung. Vgl. dazu Cornelia Bohn, *Schriftlichkeit und Gesellschaft. Kommunikation und Sozialität in der Neuzeit*, Opladen 1999, Kap. 2. Dennoch handelt es sich in Barthes' Text um eine ausgezeichnete Analyse des semantischen Raums »Kleidung«, die eigentlich über die Möglichkeiten der verwendeten Theorie hinausgeht.

Operation. Sie verwirklicht sich durch die konkrete, von Situation zu Situation wechselnde Realisierung von Selektionen. Man trägt dieses Kleidungsstück und nicht jenes. In dieser Hinsicht unterscheidet sich Kleidung als vestimentäre Operation von der Kleidung als Ensemble von Signifikanten und für den Wiedergebrauch von typisiertem Sinn wie das Sprechen von der Sprache, das Schreiben von der Schrift, das Zahlen vom Geld. Da die geschriebene Kleidung, die photographierte Kleidung, die musealisierte Kleidung den Möglichkeitsraum und damit die Verweisungsüberschüsse einer jeden vestimentären Operation ins Unermessliche steigert, setzt sie jede Aktualisierung erhöhtem Selektionsdruck aus. Wenn aber die soziale Bedeutung der Kleidung nicht schon in ihrer transponierbaren Textualität erschöpft ist, müsste sie nicht nur als semantischer Raum unterscheidbar sein – im Sinne »eines höherstufig generalisierten, relativ situationsunabhängig verfügbaren Sinnes.«<sup>16</sup> Luhmann hatte ja die Semantik einer Gesellschaft, ihren Vorrat an bereitgehaltenen Sinnverarbeitungsregeln – man könnte auch sagen: ihre Erwartungen, die Sinnsysteme strukturieren – von den Sinn aktualisierenden *Ereignissen* des Erlebens und Handelns unterschieden.

Wenn wir Kleidung als ereignisbasierte Kommunikation auffassen, so ist das sie reproduzierende Element die Kommunikation *durch* Kleidung und nicht schon die Kommunikation *über* Kleidung. Kleidung, so meine These, ist nicht nur ein Thema der gesellschaftlichen Kommunikation, sondern selbst gesellschaftliche Kommunikation. Im Sinne eines spezifischen Universalismus spezialisierter Kommunikationen ist sie spezifisch, insofern sie in ihrer gesellschaftsinkludierenden Wirkung von Personen durch nichts zu ersetzen ist – weder durch das Reden über Kleidung, noch durch andere Kommunikationsformen.<sup>17</sup> Sie ist universalistisch, da sich die dem Kleidungsmedium eigene Symbolik prinzipiell jedes Themas annehmen kann: Das Che Guevara-Emblem auf dem T-Shirt ist politisch konnotiert, Frank Zappa, Bob Dylan oder ein Gemälde von Kandinsky an gleicher Position thematisieren Kunst im Kleidungsmedium, Birkenstocksandalen spielen auf Gesundheit an, Turnschuhe auf Sport, etc. Dennoch handelt es sich nicht um Politik-, Kunst-, Gesundheits- oder Sportkommunikation, vielmehr um vestimentäre Kommunikation, deren spezifische Operation durch die Differenz Tragen/Nicht-tragen bestimmt ist.

16 Niklas Luhmann, »Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition«, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1980, S. 19.

17 Selbst im Märchen schlägt ein solcher Versuch fehl wie Andersons »Des Kaisers neue Kleider« zeigt. Dass Kleidung wie Sprache, Schrift, Kunstwerke, Geldnoten etc. wahrgenommen werden müssen, sei hier vorausgesetzt.

Durch diese Operation wird Tragen von Kleidung zu einem ereignisbezogenen Vorgang, der in ständigem Wechsel begriffen ist. Freilich zerfällt die Ereigniseinheit der vestimentären Kommunikation nicht so schnell wie bei einer sprachlichen Verlautbarung. Die Ereigniszeit einer vestimentären Operation kann in Realzeit ausgedrückt erheblich länger sein als ein gesprochener Satz, aber kürzer als die Mitteilung der Sinn-einheit eines geschriebenen Textes oder ebenso punktuell wie eine Zahlung. Am ereignisbasierten Charakter der vestimentären Kommunikation ändert sich grundsätzlich nichts – zumal wenn man bedenkt, dass die getragene Kleidung ihren Mitteilungsgehalt situativ verändert: Man lockert die Krawatte und schaltet auf informell um, man zieht die Jacke aus und signalisiert Arbeitsatmosphäre, man lässt den verrutschten Träger des Sommerkleides in dieser Position und schaltet von sommerlich bekleidet auf Verführung um, man setzt den Hut auf und gibt zu verstehen, dass man nicht bereit ist, den Aufbruch noch länger hinauszuzögern, man zieht den Mantel über den Arztkittel und schon ist man nicht mehr in dieser Rolle ansprechbar. Diese und viele andere Informationen (Fremdreferenz), etwa über den Anlass einer Zusammenkunft oder das Geschlecht, den Status, die ethnische Zugehörigkeit des Gesprächspartners, lassen sich mittels vestimentärer Operationen (Selbstreferenz) mitteilen. Es sind Mitteilungen, insofern sie als Selektionen im Horizont von Kleidungsalternativen fungieren.

Vestimentäre Kommunikationen lassen sich in vielerlei Hinsicht sprach- und schriftanalog beobachten, setzten aber gleichzeitig Sprache und Schrift voraus. Denn die gegenüber Sprache und Schrift deutlich restringiertere Symbolik des Kleidungsmediums wird erst durch die sprachlich und schriftlich formulierte vestimentäre Semantik konstituiert.<sup>18</sup> Auch ist die Reflexivität vestimentärer Operationen weniger flexibel als die der sprachlichen Kommunikation: Kleidungsstile können Kleidungsstile kommentieren, zitieren, etc. Ist Kleidung als Kommunikationsphänomen also in gewisser Hinsicht sprachlicher und schriftlicher Kommunikation analog, bleibt sie in anderer Hinsicht hinter deren Möglichkeiten zurück. Auf Grund ihrer spezialisierten kommunikativen Wirkung, geht Kleidung als Kommunikationsmedium aber auch über Sprache und Schrift hinaus. Diese Besonderheit gibt Anlass zur Hypo-

18 Erhält die vestimentäre Kommunikation emblematischen Charakter, wirkt sie inkludierend und exkludierend, indem sie Gruppenzugehörigkeiten konstituiert. Zum emblematischen Charakter der Kleidung vgl. Hans-Georg Soeffner, »Emblematische und symbolische Formen der Orientierung«, in: ders., *Auslegung des Alltags – der Alltag der Auslegung*, Frankfurt a.M. 1989, S. 158-185. Kleidung fungiert insofern als Symbol, als sie stellvertretend für anderes steht und nicht nur auf anderes verweist.

these, vestimentäres Handeln und Erleben sei in der Moderne in der Form symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien strukturiert.

Als Erfolgsmedien überbrücken diese zunächst wie das Verstehensmedium Sprache und das Verbreitungsmedium Schrift die Alter/Ego-Differenz, statten aber Kommunikationen darüber hinaus mit Annahmehancen aus. In der rhetorischen Tradition hatte man von Persuasion gesprochen und zielte auf die Sicherung der Adhäsion des Adressaten der Kommunikation auf der Grundlage eines normativ festgelegten Regelkanons. In der Sprechakttheorie wird diese Funktionsstelle durch den Begriff der Perlokution besetzt und bleibt einem ganz bestimmten Typ von Aussagen vorbehalten. Die kommunikative Wirkung des Kleidungsmediums in der Moderne beruht aber weder auf Aussagen, noch kann sie – im Unterschied zur Vormoderne – auf einen normativen Regelkanon zurückgreifen.<sup>19</sup> Vielmehr beruht sie auf einer spezifischen Symbolbildung, die generalisierbar, d.h. übertragbar ist und rückt damit in die Nähe von symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien. Erfolgsmedien umgehen dem Sprachmedium typische Kontingenzen, Verhandlungs- und Verständigungsaufwendungen, indem sie Selektionen und Motivation durch ihre je spezifischen Symbolbildungen aneinanderkoppeln.<sup>20</sup> Die Ausdifferenzierung symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien erfordert zunächst ein Bezugsproblem und eine Zurechnungskonstellation. Das Problem des Kleidungsmediums, das ich in der kommunikativ ratifizierten Personenakzeptanz sehe – darauf komme ich zurück –, ist sicherlich an die typisch moderne Voraussetzung gebunden, dass die Wahl der Kleidung als kontingente Selektion sichtbar und zurechenbar wird. Es wird immer dann wirksam, wenn Ego eine vestimentäre Identitätsaffirmation Alters zur Prämisse seines weiteren Handelns macht oder diese – im Falle der Ablehnung der Kommunikation – in Zweifel zieht und entweder nach anderen Dokumenten wie Pässen, Zugehörigkeitsgaranten, Zertifikaten, Lebensgeschichten, etc. fragt oder die Kommunikationsofferte schlicht ablehnt – durchaus im Sinne des von der Ethnomethodologie geprägten Beg-

19 Vgl. zur Rhetorik der Tradition Roland Barthes, »L'ancienne Rhétorique«, in: *Communications* 16 (1970), S. 172-229; die moderne semiotische Rhetorik, die auch Barthes Modestudie zugrunde liegt, zielt nunmehr auf die formale Analyse der internen Funktionsweise von Texten, dessen Modell die Sprache (langage) ist.

20 Zur Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien vgl. Niklas Luhmann, »Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien«, in: ders., *Soziologische Aufklärung 2*, Opladen 1982; ders., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1997, 316 ff. und passim. In der Evolution der Kommunikation treten symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien – darauf hat Luhmann immer wieder hingewiesen – das Erbe der Rhetorik als Persuasivtechnik überwiegend mündlich kommunizierender Gesellschaften an.

riffs des *passing*. Eine Zurechnungskonstellation lässt sich analog zum Geld- und Kunstmedium bestimmen: Alters Handeln wird von Ego nur erlebt (Ah > Ee), wobei Ego- und Alterpositionen als oszillierende Größen fungieren. Im Falle der entwickelten Medien (Geld, Wahrheit, Liebe, Macht) diene deren kommunikative Verwendung bekanntlich gleichzeitig als Katalyse der Funktionssysteme Wirtschaft, Wissenschaft, Familie, Politik/Recht. Ob wir analog zu diesen Differenzierungsprozessen von einem ausdifferenzierten Subsystem Kleidung sprechen können, möchte ich hier offen lassen. Deutlich ist jedoch, dass es sich um einen symbolisch konstituierten kommunikativen Komplex handelt, der über eine eigene Geschichte und – wie sich zeigen wird – über ein eigenes Gedächtnis verfügt.

Deutlich scheint mir auch, dass sich die spezifischen Operationen (Tragen/Nicht-Tragen) des wie auch immer heuristisch verstandenen Kommunikationsmediums Kleidung an einem binären Code orientieren. Er wirkt an jeder Operation mit, denn anders ließe sich die Operation dem Medium und evtl. dem Funktionssystem gar nicht zuordnen. Geht es bei der vestimentären Operation um die generative Fortschreibung des spezifischen Kommunikation, so antwortet der binäre Code auf das Problem der Schließung, d.h. auf das Problem des Erkennens der Systemzugehörigkeit von Operationen. Mit dem Kleidungsmedium hat sich m.E. der binäre Code tragbar/nicht-tragbar herausgebildet, eine Unterscheidung, die ohne jede Entsprechung in der Umwelt fungiert.

Da binäre Codierung die Ausdifferenzierung und Spezifikation eines Mediums im Unterschied zu anderen sichert, ist sie nur innerhalb der jeweiligen Kommunikation informativ. Da sie als Präferenzcode organisiert ist, wird in der Regel an den positiven Wert tragbar und nicht an den Wert nicht-tragbar angeschlossen. Binäre Codierungen erzeugen eine Zweitversion dessen, was ohnehin vorhanden ist. Der Code tragbar/nicht-tragbar dupliziert die pure Evidenz des Tragens von Kleidung durch eine Negativversion: Der Wert nicht-tragbar dient ausschließlich als Reflexions- und Kontrollwert, der die Kontingenz der Bedingungen, unter denen etwas tragbar ist, symbolisiert. Binäre Codes sind daher offen für die Herausbildung von Programmen, die erst Kriterien dafür anbieten, welcher der beiden Codewerte in Betracht kommt. Während der Code tragbar/nicht-tragbar mit dem Gebrauch des Kleidungsmediums regeneriert wird und deshalb invariabel ist, zeichnen sich Programme durch eine hohe Variabilität aus und durch Offenheit gegenüber sonstigen Entwicklungen in der Gesellschaft.<sup>21</sup>

21 Akzeptiert man den gerade skizzierten operativen Zugang, so ist es abwegig, davon auszugehen, dass der Code tragbar/nicht-tragbar politisch, juristisch oder wie auch immer pro-

Für vestimentäre Kommunikation haben sich Stimmigkeits- und Angemessenheitssemantiken sowie Modestile und Eleganzkriterien als *Programme* herausgebildet. Hier wird der eingangs erwähnte soziale, zeitliche, sachliche und lokale Index der Gewandformen formuliert. Die Semantiken für Eleganz, Stimmigkeit und Modestile wechseln epochal und im Horizont der Entwicklung anderer Funktionssysteme, z.B. der Religion, der Familie, der Gesundheit, der Ökonomie, dem Sport oder der Kunst. Sie reagieren auch auf in der gesellschaftlichen Kommunikation übliche Unterscheidungen wie öffentlich/privat, männlich/weiblich, festlich/alltäglich, Profession/Freizeit, Stadt/Land oder auf sich differenzierende Körperkonzeptionen wie religiös, erotisch, hygienisch-medizinisch, sportlich etc., indem sie sie in eine dem Kleidungsmedium eigene Formensprache transformieren, sie unterlaufen, sie kommentieren oder ironisieren.<sup>22</sup>

Während Programme den Kontakt des Kleidungsmediums mit der *sozialen* Umwelt regulieren, referieren *symbiotische Mechanismen* auf Personen und deren Körperlichkeit. Im Falle der vestimentären Kommunikation ist die Notwendigkeit, auf die Körper der Beteiligten Rücksicht zu nehmen so offensichtlich wie nur noch im Gesundheits- und im Sportsystem. Obwohl Kleidung, wie ich eingangs gezeigt habe, durch selbst-erzeugte Differenzierungen eine Indifferenzzone gegenüber dem Körper schafft<sup>23</sup> – ihn verhüllt, retuschiert und mit sozialer Symbolik überzieht –, lässt sich vestimentäre Kommunikation auf hochspezialisierte Weise von vitalen körperlichen Befindlichkeiten irritieren, womöglich

---

grammiert werde. Man wird systemtheoretisch auch nicht formulieren, dass wirtschaftliche Operationen rechtlich programmiert werden, obgleich man unter bestimmten Umständen den Code Recht/Unrecht auf den Code zahlen/nicht-zahlen anwenden kann: Selbstverständlich lassen sich rechtmäßige und unrechtmäßige Zahlungen unterscheiden. Als Zahlungen bleiben sie dennoch wirtschaftliche Operationen. Ähnliches lässt sich für die Publikation wissenschaftlicher Texte und vieles andere durchspielen.

22 Roche spricht in diesem Zusammenhang von einem »changement de sensibilité«. Dieser Wechsel des Sittlichkeits- und Stilempfindens, den man am ehesten mit Zeitgeist bezeichnen kann, orientiere die Reflexionen der symbolischen Dimension der äußeren Erscheinung, Daniel Roche, *La culture des apparences. Une histoire du vêtement XVIIe-XVIIIe Siècle*, Paris 1989, S. 38. Kleidung kann dann auch zu einem Schauplatz werden, auf dem womöglich konfligierende Veränderungen der »sensibilité« angekündigt werden.

23 Prototyp für diese Autonomie der Textur ist die »ins Unendliche gehende Falte«, die nach Deleuze den Barock definiert: »Sie ist zunächst am textilen Modell zu erkennen, wie es die bekleidete Materie nahelegt: bereits Gewebe und Kleidung müssen ihre eigenen Falten von der gewohnten Unterordnung unter den endlichen Körper befreien. Eine eigentlich barocke Kleidung wäre eine weite, etwas gebauschte, gekräuselte, unterfütterte Kleidung, die mit den Falten nicht so sehr den Körper wiedergibt, sondern ihn vielmehr mit autonomen, immer vervielfältigbaren Falten umgibt: Ein System wie Beinkleiderbesatz, aber auch das Wamsjäckchen, der flatternde Mantel, die ausladende Halskrause, das weite Hemd bilden im 17. Jahrhundert den Beitrag par excellence des Barock.« Gilles Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Frankfurt a.M. 1995, S. 197.

reglementieren. Wie Wahrheit durch Wahrnehmung, Macht durch Gewalt, Liebe durch Sexualität, Geld durch Bedürfnisse, so ist das Kleidungsmedium durch *Schutz* und *Scham* an Körperlichkeit gekoppelt. Schutz vor Kälte, Wärme oder vor fremden Blicken – das heißt Scham – bringen die biotische Verankerung des Mediums zum Ausdruck.<sup>24</sup>

### *Autonomisierung vestimentärer Kommunikation*

Medienspezifische Codes, Programme und spezialisierte symbiotische Symbole sind eine strukturelle Voraussetzung für die Herausbildung selbstreferentieller vestimentärer Kommunikationen. Eine Autonomie des Kleidungsmediums wäre dann gegeben, wenn vestimentäre Prozesse nicht mehr ableitbar sind aus Prozessen anderer – freilich noch nicht im modernen Sinne ausdifferenzierter – gesellschaftlicher Subsysteme (Religion, Politik), wie es für stratifizierte Gesellschaften typisch war.<sup>25</sup> Das Widerspiel von Autonomietendenzen der vestimentären Kommunikation und Versuchen zu deren politisch-juridischer Reglementierung lässt sich anhand einer Vielzahl von Texten seit der Mitte des 14. Jahrhunderts beobachten. Gegen Vorformen der Programme, die Kriterien für tragbar/nicht-tragbar formulieren, sind sicherlich die in den hochmittelalterlichen Städten sich häufenden Kleiderverordnungen und Aufwandsgesetze (les lois somptuaires) gerichtet. Sie reagieren auf eine sich ankündigende radikale Transformation der Kleidungsgewohnheiten. Es geht nicht mehr bloß darum, als der zu erscheinen, der man ist, sondern auch darum, die Kenntnis eines sozialen Codes zu demonstrieren, in dem man sich eine äußere Erscheinung zulegt, die den momentan gültigen Eleganzkriterien entspricht.<sup>26</sup> Anlass ist gewiss die mit der Stadtentwicklung sich herausbildende Öffentlichkeit und die Sichtbarkeit der Abweichung vestimentärer Praktiken von offiziellen Ordnungen. Die Autorschaft solcher stets repressiver Thematisierung der Kleidung liegt bei Politik und Religion: Predigten und städtische Verordnungen klagen über Putzsucht, Verschwendung und reglementieren im

---

24 Die anthropologische, soziologische und psychologische Literatur versucht größtenteils Kleidung auf Schutz, Scham und Schmuckfunktionen zu reduzieren. Hier wird m.E. die soziale Systemreferenz zugunsten der psycho-physischen Dimension vollkommen außer Acht gelassen.

25 Bourdieu versucht auch für die Moderne über den Begriff des Habitus, trotz horizontaler Differenzierung der sozialen Welt in soziale Felder, eine Kohärenz des Sozialen aufrechtzuerhalten, die ihren Sitz in präreflexiven Orientierungen hat, aber dennoch von enormer sozialstruktureller Bedeutung ist.

26 Vgl. Odile Blanc, *Parades et parures. L'invention du corps de modes à la fin du moyen âge*, Paris 1997.

Sinne »sittlichen Empfindens«.27 Insgesamt entwickelt sich eine Diskrepanz zwischen privater Verhüllung und öffentlicher Zurschaustellung.28 Die dem Adel vorbehaltene öffentliche Zurschaustellung und Repräsentation wird vom Stadtbürgertum imitiert. Jene durchweg repressiven und konservativen Texte zeigen an, dass eine für selbstverständlich gehaltene Ordnung durcheinander gerät. In sachlicher Hinsicht durch das Aufkommen und die Umwertung des »Neuen« gegenüber einer traditionellen, überlieferten Kleidermode; in sozialer Hinsicht durch zunehmenden Geldgebrauch, der die ständische Ordnung gefährdet, da der Markt Zugänge zu Gütern auch für nach der damaligen Ordnung »illegitime Besitzer« eröffnet. Auf diese Gefährdungen reagieren die genannten Verordnungen im Dienste der Sicherung ständischer Schließung. Denn Schichtabgrenzung ist in der stratifizierten Gesellschaft das dominante Differenzierungsprinzip, das auch kontrafaktisch stabilisiert werden muss. Es handelt sich daher sowohl bei den Kleiderordnungen als auch bei den Aufwandsgesetzen um die juristische Übersetzung der dominanten Formen sozialer Schließung, die in der Kleiderordnung ihre offensichtlichste Symbolisierung gefunden hatte.

Auch innerhalb der Oberschicht gab es fein abgestufte Reglementierungen: So durfte der Erstgeborene und Erbe in den Familien des Amtsadels (*noblesse de robe*) im Frankreich des 18. Jahrhunderts nur Schwarz und Grau tragen, den jüngeren Geschwistern stand es frei, ihre Apanage für bunte und modische Kleidung zu »verschwenden«. Die venezianischen Adligen in der italienischen Renaissance waren ausschließlich schwarz gekleidet. Simmel interpretiert diese gesetzliche Regelung, deren erklärtes Ziel es war, das »Abscheiden gegen die Tieferstehenden absichtlich zu vermeiden«, als Versuch, die geringe Anzahl der Nobili zu kaschieren.29 Selbst Formen, Farben und Materialien wur-

27 Seit dem ausgehenden 14. Jahrhundert beziehen sich Reglementierungen der deutschen Kleiderordnungen immer wieder auf die Rocklänge in der Männermode, die Dekolletés der Damenmode, ein besonderes Ärgernis sind Schnabelschuhe, sowie die zunehmende Erotisierung v.a. der Männermode. Erst im 17. Jahrhundert werden die »fremden Manieren«, die sich mit den welschen und französischen Moden einschleichen, kritisiert und abgewehrt. Vgl. Eisenbart, *Kleiderordnungen der deutschen Städte zwischen 1350 und 1700*, a.a.O. Putzsucht und öffentliche Zurschaustellung sind noch bei Rousseau Hauptargumente gegen die Einrichtung eines Theaters in Genf. Vgl. Jean-Jaques Rousseau, »Brief an d'Alembert über das Schauspiel« (1758), in: ders., *Schriften*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1988, S. 447 und passim.

28 Vgl. Peter von Moos, »Public et privé à la fin du moyen âge, MS; Paris 1999, weiterführend zur Differenz öffentlich/privat in der Vormoderne vgl. Gert Melville/Peter von Moos (Hrsg.), *Das Öffentliche und das Private in der Vormoderne*, (Reihe: *Norm und Struktur*, Bd. 10), Köln 1998.

29 Georg Simmel, »Philosophie der Mode« (1905), in: ders., *Philosophie der Mode. Die Religion. Kant und Goethe. Schopenhauer und Nietzsche*, (Gesamtausgabe Bd. 10), Frankfurt a.M. 1995, S. 16. Siehe auch König, *Die Menschheit auf dem Laufsteig. Die Mode im Zivilisationsprozess*, a.a.O., S. 225.

den in eine hierarchische Ordnung gebracht: So wurde am französischen Rechnungshof Ende des 16. Jahrhunderts dem Präsidenten der Glanz von Samt und Seide reserviert, *les gens du roi* bleibt der Satin vorbehalten, und die Gerichtsschreiber bekleideten sich mit dem bescheidenen Taft.

Die Leitdifferenz der Kleiderordnungen der stratifizierten Gesellschaft ist somit die der Stände. Kleidung dient der symbolischen Schließung und Abschließung zwischen den Schichten und innerhalb der Schichten. Mode bleibt auf die Oberschicht konzentriert, während sich die Kleidungsgewohnheiten im Volk, bei den Bauern und den Handwerkern in den Städten äußerst träge und beharrlich verändern.30 Das vestimentäre Wissen konzentriert sich auf die Stimmigkeit zwischen Kleidung und sozialem Rang. Es wird in den Erziehungs- und Konversationslehren (*civilité*) formuliert und tradiert, die immer auch die äußere Erscheinung thematisieren. Diese wird zur Praxis der Selbstkontrolle und Selbstdisziplinierung – im Foucault'schen Sinne – zunächst vor Gott, schließlich vor den Anderen.31 Noch im 18. Jahrhundert ist Kleidung Gegenstand der Zeremonialwissenschaften und des *Decorums*.32 Die zum Teil rechtlich fixierten Vorstellungen von status- und anlassgerechter Angemessenheit der äußeren Erscheinung im Dienste höfischer Ordnungen werden aber mehr und mehr gestört. Neben Öffentlichkeit und Geldwirtschaft unter Marktbedingungen wird seit dem 17. Jahrhundert *Mode* selbst als Irritation der ständischen Ordnung thematisiert. Auch wenn sie sozial integrierbar erscheint, insofern sie der Oberschicht vorbehalten bleibt, stellt sie semantisch doch tragende Prinzipien stratifizierter Gesellschaften in Frage. Mode impliziert den Zwang zur Abweichung von der Tradition. Obwohl noch nicht sicher war, ob Abweichung nur eine fehlerhafte Wiedergabe des Tradierten oder eine zu

30 Dies lässt sich bis zu den Dienstboten erweitern, die die *Livree* ihres jeweiligen Herren trugen und durch ihre Anzahl dessen Bedeutung demonstrierten. Das Volk hatte ohnehin eine von der Obrigkeit verordnete regionale bzw. nationale Tracht zu tragen. Sklaven auf La Réunion erhielten z.B. pro Jahr genau zwei indigoblau gefärbte Hosen und Hemden, Frauen zusätzlich ein rotes Band. Die Möglichkeiten der Transgression der vestimentär codierten Statusordnung waren auf wenige Bereiche beschränkt: z. B. das Militär und das Theater.

31 Noch 1703 wird von La Salle betont: »Die Vernachlässigung der Kleidung sei ein Zeichen dafür, daß man nicht genügend Achtung für die Präsenz Gottes zeige; es zeige aber auch die Respektlosigkeit vor dem eigenen Leibe, der doch – man denke an Paulus – Tempel des heiligen Geistes sei.« Vgl. Jean-Baptiste de La Salle, *Les Règles de la bienséance et de la civilité chrétienne*, Reims 1703, zit. nach der Ausgabe Lille 1840, S. 35 f.; s. auch Roche, *La culture des apparences. Une histoire du vêtement XVIIe-XVIIIe siècle*, a.a.O., S. 43. Erst die zweizügige Semantik (christliche Semantik und mondäne höfische Semantik einschließlich ihrer Kritik nebeneinander gelesen) erstellt hier ein vollständiges Tableau.

32 Vgl. Vec Milos, *Zeremonialwissenschaft im Fürstentum*, Frankfurt a.M. 1998.

begrüßende Neuerung sei, hatte die Mode schon ein eigenes Reich geschaffen. Darin bezieht sich

»Abweichen nur noch auf die vorherige Mode, nicht auf die Wesenskonsumenten der Welt und auch nicht auf die persönliche Identität, die sich als Seele im Überleben des Todes und damit der Moden bewährt. Zwar herrscht im Reiche der Mode Zwangsrekritierung, aber doch nur innerhalb der Grenzen dieses Reiches.«<sup>33</sup>

Eine entscheidende strukturelle Veränderung im ausgehenden 18. Jahrhundert darf nicht unerwähnt bleiben: der Verzicht des Mannes auf Mode, nicht auf Eleganz. Der Mann bildet nurmehr den schwarzen Hintergrund – dessen Ursprung ist übrigens der das bunte Mittelalter ablösende puritanische Gehrock aus dem 16. Jahrhundert<sup>34</sup> – vor dem die Frau ihren Glanz entfalten kann, der ihr freilich bald zur Last wird. Es dauert aber bis zum 20. Jahrhundert, bis sie diesen Ballast wieder abwerfen kann: Wesentliche Etappen sind hier das Reformkleid, dessen Faltenwurf ihr Bewegung verschafft, schließlich der nouveau look (Dior), der ihr Beine und damit eine eigene Mobilität verleiht.

Von einem ausdifferenzierten Subsystem Kleidung könnte man erst dann ausgehen, wenn sich ein organisiertes Zentrum des Systems herausgebildet hätte. Eine genaue historische Untersuchung dieser Prozesse kann hier nicht geleistet werden. Es müssen deshalb einige hypothetisch-heuristische Hinweise genügen. Man kann zwar eine Verdichtung und Vernetzung von Profession (Modeschöpfer) und Institutionen (Modeschauen, Haute Couture, Konfektionierung, Prêt-à-porter) und einer spezialisierten Presse beobachten.<sup>35</sup> Eine Gerichten, Universitäten

33 Niklas Luhmann, »Die Behandlung von Irritationen: Abweichung oder Neuheit?«, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 4, Frankfurt a.M. 1995, S. 81.

34 König, *Die Menschheit auf dem Laufsteg. Die Mode im Zivilisationsprozess*, a.a.O.

35 Als erstes illustriertes Modejournal gilt das *Journal de Mode* von 1770, das zunächst an ein aristokratisches Publikum, ab 1830 auch an das Bürgertum gerichtet war; weitere folgen: etwa das *Journal des Luxus und der Moden* 1786-1827. Ein Zeichen der Ausdifferenzierung ist sicherlich die Professionalisierung der Models, die die Darstellung der Kleidermoden in den Journalen durch prominente Persönlichkeiten aus der Oberschicht ablösen, vgl. Charles Grivel, »Le vêtement de l'objectif«, in: Frédéric Monneyron (Hrsg.), *Le vêtement. Colloque de Cerisy*, Paris 2001, S. 145-185. Die zunehmende Autonomisierung verzichtet auf systemfremde Reputation. Im *Magazin Pittoresque* 1849-1865 – einer popularisierenden Enzyklopädie – werden Gravuren von Kleidungsstilen zum Zwecke des Kulturvergleichs eingesetzt. Haute Couture und Modeschöpfer im Sinne des Createurs, der »Autorschaft« beansprucht, kommen Ende des 19. Jahrhunderts auf (Worth gilt als der Erste). Freilich wird bereits im *Mercur galant* 1672 auf Mode als neues Phänomen Bezug genommen, allerdings in der unspezialisierten Manier der *bonnêteté*-Semantik.

und Forschungsinstituten, Zentralbanken, Krankenhäusern etc. vergleichbare Organisation lässt sich im Kleidungssystem aber sicherlich nicht auffinden. Allenfalls könnte man von einem »schwachen« Subsystem sprechen, ähnlich wie beim Kunstsystem, wenn man die Entscheidung nicht beim gegenwärtigen Stand der Forschung einseitig offen lassen muß.<sup>36</sup> Gemeinsam ist dem Kleidungsmedium mit den anderen symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien jedoch die Veränderung der Inklusionsordnung mit der Umstellung der Gesellschaftsstruktur auf funktionale Differenzierung. Während Kleidung und Mode in stratifizierten Gesellschaften ein Universum der Oberschicht und weitgehend fungibel gegenüber der Status- und Gesellschaftsordnung waren, lässt sich spätestens im 19. Jahrhundert eine Inklusion der Gesamtbevölkerung in den Code tragbar/nicht-tragbar beobachten.<sup>37</sup>

### Kleidung und Identität

Es bleibt zu bestimmen, auf welches Kommunikationsproblem das Kleidungsmedium bezogen ist, welcher Typ kommunikativen Erfolgs durch Kleidung wahrscheinlicher wird. Kleidung hat, seit sie thematisch wird, mit der Selbstpräsentation vor Anderen zu tun. Sie fungiert, so vermute ich, wie ein Glaubwürdigkeitsgarant für Identitätsaffirmationen und befördert daher die Personenakzeptanz in der Kommunikation. Es stellt sich dann die Frage, welche Formen der Selbstpräsentation eine

36 Vgl. Alois Hahn, »Schuld und Fehlritte, Geheimhaltung und Diskretion«, in: Peter von Moos (Hrsg.), *Der Fehltritt. Vergeben und Versehen in der Vorwoderne*, (Reihe: *Norm und Struktur*, Bd. 15), Köln/Weimar/Wien 2001, S. 177-202. Er spricht von starken und schwachen Zentren; Kriterium der Unterscheidung zwischen starken und schwachen Systemen wäre dann die Existenz oder Nicht-Existenz eines organisierten Zentrums. Kleidung wie auch Kunst und Massenmedien wären in diesem Sinne schwache Systeme im Unterschied zu den starken Systemen (Wissenschaft, Wirtschaft, Politik, etc.). Ohnehin sind nicht alle Subsysteme gleich entwickelt. So fehlt ja bekanntlich der Erziehung und der Religion ein Medium.

37 Auch König beschreibt verschiedene, an die Gesellschaftsstruktur gebundene Inklusionsordnungen in die Mode, deren zweites implizites Unterscheidungskriterium die Dauer, bzw. Schnelligkeit des Wechsels ist. Vgl. König, *Die Menschheit auf dem Laufsteg. Die Mode im Zivilisationsprozess*, a.a.O., S. 13 ff.: Er geht von vier Formen der Diffusion aus, die er bereits in der Prähistorie und im China der frühen Hochkulturen beginnen lässt und kann zeigen, dass der modische Wandel keineswegs an den Kapitalismus gebunden ist (Sombart). Während die Mode in stratifizierten Gesellschaften aber der Oberschicht vorbehalten ist und ein Zeichen des Reichtums darstellt, annulliert die moderne Mode (seit dem 19. Jahrhundert) die Differenzen Oberschicht/Volk und Stadt/Land (Massenmedien wie Zeitungen, Modejournale, Photographie, Film, Radio, Fernsehen sind entscheidende Faktoren in diesem Wandel). Eine radikale Demokratisierung der Mode – so König – findet schließlich im 20. Jahrhundert statt. Sie hat ihren Sitz jetzt in den Mittelklassen, deren Bewegung die Oberschicht mit Zögern und einer gewissen Reserve folgt, und die mit Verzögerung von den unteren Klassen nachgeahmt wird.

Gesellschaft zulässt. In vielen Fällen wird Kleidung ja gerade nicht dem zugerechnet, der sie trägt. Die Genese von Identität ließe sich historisch mit der Genese vestimentärer Kommunikation koppeln; denn es bedarf einer ganzen Reihe von Bedingungen, damit *sich kleiden* als Akt persönlicher Identität gedeutet wird.<sup>38</sup>

Wenn Erasmus in der Rhetorik der *civilité* betont, die Kleidung lasse eine Akkordierung zwischen dem Inneren und dem Äußeren eines Menschen erkennen,<sup>39</sup> so ist nicht die Innerlichkeit im modernen Sinne der Empfindsamkeit und *sensibilité* gemeint, sondern die Übereinstimmung von äußerer Darstellung und der Respektierung eines gottgegebenen sozialen Ranges. In stratifizierten Gesellschaften steht Identität für die Affiliation, in der der Einzelne steht. In seinem Essay *De la Mode* betont La Bruyère in kritisch traditionaler Perspektive, dass die Identität einer Person – wie das Eigentum – gerade darin bestehe, das Ererbte und Tradierte weiterzugeben (*la loi des pères*).

»Nos pères nous ont transmis avec la connaissance de leurs personnes, celle de leurs habits, de leurs coiffures, de leurs armes, et des autres ornements, qu'ils ont aimés pendant leur vie. Nous ne saurions bien reconnaître cette sorte de bienfait, qu'en traitant de même nos descendants.«<sup>40</sup>

Wenn die Identität einer Person durch die Kontinuität der Tradition, in der der Einzelne steht, bestimmt ist, verpflichtet die Mode die Individuen, sich als Individuen zu negieren, da die Mode die Charaktere vereinheitlicht. Zeitgleich wird aus der Perspektive des Hofes formuliert: »Les personnes sages doivent s'assujettir au caprice de la mode.«<sup>41</sup> Zu ver-

38 Parallelen zur Herausbildung individueller Attribution von Sünden und Normabweichungen über Motive – wie sie seit dem 12. Jahrhundert beobachtbar sind – liegen auf der Hand. Im Mittelalter wird Kleidung und Identität – fast im Sinne der heutigen *carte d'identité* – gleichgesetzt. Bis ins 16. Jahrhundert war die Kleidung noch im Pass vermerkt, da sie Auskunft über Stand und Affiliation einer Person gab. Vgl. Cornelia Bohn, »Passregime«, in diesem Band.

39 »Le vêtement est, en quelque sorte, le corps du corps, et il donne une idée de dispositions de l'esprit.« Erasmus, *La Civilité puérile* (1530), (hrsg. von Philippe Ariès, übersetzt von Alcide Bonneau), Paris 1977, S. 71. Eine Figur übrigens, die sich auch für die Transposition von Geist, Sprache, Schrift bis ins 17. Jahrhundert durchhält, bis man im 18. Jahrhundert einen doppelten Ursprung von Sprache und Schrift behauptet (s. Bohn, *Schriftlichkeit und Gesellschaft. Kommunikation und Sozialität in der Neuzeit*, a.a.O., Kap 3), sie nicht mehr als pure Emanation des Geistes auffasst und sie damit in ihrer genuin sozialen Bedeutung begrift.

40 La Bruyère, *Les Caractères* (1694), Paris 1965, S. 342, §15. Vgl. dazu Ulrich Schulz-Buschhaus, »La Bruyère und die Historizität der Moral. Bemerkungen zu *De la Mode* 16«, in: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 13 (1989), S. 179-191.

41 Jean-Baptiste Morvan Bellegarde, *Reflexions sur le ridicule, et sur les moyens de l'éviter*, 2. erw. Aufl., Paris 1697.

meiden gilt es, um den Preis der Lächerlichkeit, den »*air de singularité*«, denn singularisierende Individualität wird aus beiden Perspektiven überwiegend kritisch gesehen. La Bruyère führt als Argument für seine Überlegungen an, dass sich niemand im modischen Gewand porträtieren lasse, da das Porträt etwas Wesentliches und Dauerhaftes darstelle. Bis zum 19. Jahrhundert bleibt die Frage der bloß flüchtigen Mode, des bloß temporär Gültigen als Gefährdung des dauerhaft Schönen v.a. in der Reflexion des Ästhetischen virulent. Das Reich einer dienenden, flüchtigen, ephemeren Eleganz des Kleidungsmediums dürfte sich erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts von dem der erhabenen, zeitunabhängigen Schönheit des Kunstmediums deutlich getrennt und differenziert haben. Diese bereits vollzogene Differenzierung wird bei Simmel formuliert, in dem er sich einer ästhetikimmanenten Figur bedient. Auch die Selbstpräsentation des modernen Individuums bleibt – wenn wir Simmel folgen – einem Allgemeinen verpflichtet. Dieses ist aber nicht mehr auf eine diachrone Gemeinsamkeit mit der Tradition bezogen, sondern auf eine Allgemeinheit im Gleichzeitigen. Für Kleidung und den ihr zugehörigen Schmuck betont er, dass sich Individualität und Persönlichkeit gerade mittels eines Zuges von Unpersönlichkeit verwirklichen:

»Das eigentlich Elegante vermeidet die Zuspitzung auf die besondere Individualität, es legt immer eine Sphäre von Allgemeinem, Stilisiertem, sozusagen Abstraktem um den Menschen, was selbstverständlich nicht die Raffinements verhindert, mit der dies Allgemeine der Persönlichkeit verbunden wird. [...] Denn die Eleganz ist etwas »für die anderen«, ist ein sozialer Begriff, der seinen Wert aus dem allgemeinen Anerkanntsein zieht.«<sup>42</sup>

Für Simmel besteht dann auch die Individualität der Selbstpräsentation im Kontext von Kleidung und Schmuck nicht in der Einzigartigkeit des Kleidungsstücks, sondern im *Stil der Kombination* von an sich allgemein zugänglichem Gewand, bzw. Schmuck und der konkreten Person des Trägers. Schmuck und Kleidung empfangen ihre Individualität gerade dadurch, dass gerade ich es in diesem Augenblick trage. Ich präsentiere

42 Georg Simmel, »Psychologie des Schmucks« (1908), in: ders., *Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl*, (hrsg. von Heinz-Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt), Frankfurt a.M. 1986, S. 162.

mich als einzigartig durch die situative Wahl eines allgemeinen Symbols oder Zeichens, also durch eine Operation.<sup>43</sup>

Da das moderne Individuum zwar sozial erzeugt, nicht aber als Ganzes sozial präsent ist, wurde in modernen Sozialtheorien durchgängig ein Doppelaspekt von Identität prominent, der selbstreferentielle (Beziehung des Individuums zu sich selbst) und fremdreferentielle (Beziehung zu anderen) Formen der Identität unterscheidet, immer mitbedenkend, dass Selbstreferenz nicht ohne Fremdreferenz möglich ist – und umgekehrt.<sup>44</sup> Für die selbstreferentielle Identität (biographische Identität, Exklusionsindividualität, *moi profond* etc.) scheint das Kleidungsmedium in der Moderne eine kontingente Option, wie andere Dispositive, Medien, Generatoren oder Institutionen der Selbstthematizierung.<sup>45</sup> Die soziale Person aber ist in das Kleidungsmedium zwangsincludiert. Kleidung schafft – das hatte ich eingangs erwähnt – mit ihrer realen und virtuellen Differenziertheit eine Indifferenzzone gegenüber dem Körper, der immer Körper eines Individuums ist. Umgekehrt kann das sozial exkludierte Individuum – auch in Gestalt der sozial inkludierten Person – Indifferenz gegenüber dem Kleidungsmedium signalisieren. Das moderne Individuum kann den blinden Gehorsam gegen die Normen der Allgemeinheit in allem Äußerlichen als kommunikatives Mittel einsetzen, um Identitätsbelange für andere Fragen zu reservieren.<sup>46</sup> Eine

43 »Es ist der aller größte Irrtum, zu meinen, daß der Schmuck ein individuelles Kunstwerk sein müsse, da er doch immer ein Individuum schmücken sollte. Ganz im Gegenteil: weil er dem Individuum dienen soll, darf er nicht selbst individuellen Wesens sein.« Simmel, »Psychologie des Schmucks«, a.a.O., S. 163.

44 An anderer Stelle haben wir die Einheit der Differenz von selbstreferentieller und fremdreferentieller Identität als typisch für die Form moderner Identität bezeichnet. Zum Doppelaspekt von Identität, der sich bei Rousseau, Hegel, Proust, Luhmann u.a. je spezifisch formuliert findet, vgl. Cornelia Bohn/Alois Hahn, »Selbstbeschreibungen und Selbstthematizierungen. Facetten der Identität in der modernen Gesellschaft«, in: Herbert Willems/Alois Hahn (Hrsg.), *Identität und Moderne*, Frankfurt a.M. 1999, bes. 38 ff.; vgl. auch Harrison C. White, *Identity and Control. A Structural Theory of Social Action*, Princeton 1992.

45 Barthes hatte in seiner Analyse der modernen geschriebenen Kleidung konstatiert, die Frage der Identität einer zeitlos existierenden Person gerade ins Belanglose. Vgl. Barthes, *Die Sprache der Mode*, a.a.O., S. 269.; James hatte noch vorkonstruktivistisch die Kleidung als zweitwichtigsten Bestandteil des *material Self* bestimmt, das er vom *social Self*, *spiritual Self* und *pure Ego* unterschied: »The body is the innermost part of the *material Self* in each of us; and certain parts of the body seem more intimately ours than the rest. The clothes come next.« William James, *The Principles of Psychology* (1890), Bd. 1, New York 1918, S. 292, zur Selbstthematizierung s. Alois Hahn, »Partizipative Identität« (1997), in: ders., *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte*, Frankfurt a.M. 2000, S. 13-80.

46 Vgl. Simmel, »Philosophie der Modes«, a.a.O., S. 25; Psychoanalytische und soziologische Literatur balancieren zwischen Metaphern der Ich-Erweiterung und der Maske, die dem sozial exkludierten Individuum eine Ich-Bastion hinter der äußeren Fassade erlaubt, vgl. Lemoine-Luccioni, *La robe. Essai psychanalytique sur le vêtement*, a.a.O., S. 45; Goffman spricht von Kleidung als Identitätsrequisite, vgl. Erving Goffman, *Wir alle spielen Theater* (1959), München 1983; Luhmann hatte mit Blick auf die Mode formuliert: »Die Seele ist daher

Distanznahme, die nur autologisch, also kommunikativ mittels des Kleidungsmediums, artikuliert werden kann. Bei der Uniform, der Anstaltskleidung, der Mönchskutte, dem seriösen Bankeroutfit, der Berufskleidung schafft Kleidung darüber hinaus eine Indifferenzzone gegenüber der Person.<sup>47</sup> Das sich auf diese Weise präsentierende Selbst ist eine Organisation, der Staat, die Kirche, eine Profession. Daher lassen sich für Kleidung als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium zwei Formen der Akzeptanz unterscheiden, die Annahme oder Ablehnung der Anschlusskommunikation spezifizieren: die generische Akzeptanz einer Rolle, Position oder Funktion und die Akzeptanz von Personendarstellung, die Individuen zugerechnet wird; m.E. eine anschauliche Definition für das Symbolische, das sich gerade über das Nicht-Intrinsische bestimmt. Dem immer im gleichen Blau gekleideten Zugschaffner zeigen wir ohne weitere Legitimationsbekundungen die Fahrkarte; beim Erleben des immer im gleichen Grau gekleideten Soziologieprofessors verstehen wir die Mitteilung, dass der modischen Variation in Äußerlichkeiten so wenig wie möglich Aufmerksamkeit geschenkt werden möge.

### Mode

Mode ist ein über die Kleidung hinausgreifendes Phänomen. Weber hatte in der Mode ein allgemeines Regulativ neben Sitte, Brauch und Konvention gesehen; für Marcel Mauss ist sie ein »phénomèn social total«, das alle gesellschaftlichen Bereiche erfasst. Dennoch kommt ihr im Kleidungssystem eine besondere Bedeutung zu. Womöglich hat sie hier ihr Sinnzentrum gefunden, denn andernorts ist das »bloß Modische« zu einem Wertbegriff geworden, man denke an den pejorativen Gebrauch des Begriffs Theoriemoden. In der gesellschaftlichen Selbstreflexionsthematik wird Mode seit dem 17. Jahrhundert zum unübersehbaren Reflexionsthema. Der Anlass dafür ist in der semantischen Umwertung des Neuen gegeben, in der gerade aufgekommene Frage, ob Irritation

wohl beraten, wenn sie mitmacht, ohne daran zu glauben.« Luhmann, »Die Behandlung von Irritationen: Abweichung oder Neuheit«, a.a.O., S. 81.

47 Der Marktführer in der Damenmode (Prada) orientiert sich interessanterweise gerade am Modell der Uniform. Da der manieristische, dem Glamour verpflichtete Gegenpol »Versace« mehr und mehr an Bedeutung verliert, scheint sich die Uniform zum dominanten Paradigma auszuwachsen. Eine Einsicht in die Indifferenzzone zwischen Kleidung und Individualität in der zeitgenössischen Couture? Zu Versace als Manieristen vgl. Ursula Link-Heer, »Die Mode im Museum oder Manier und Stil (mit einem Blick auf Versace)«, in: Gertrud Lehnert (Hrsg.), *Mode, Weiblichkeit und Modernität*, Dortmund 1998, S. 140-164.

als Abweichung abgelehnt oder als Neuheit begrüßt wird.<sup>48</sup> Strukturelle Voraussetzungen für die semantische Option, an Neuheit anzuschließen, statt sie als bloß fehlerhafte und daher korrekturbedürftige Wiedergabe der Überlieferung aufzufassen, sind mit der Umstellung von stratifizierter auf funktionale Differenzierung, dem Buchdruck und einer damit einhergehenden veränderten Zeitsemantik gegeben. Gemeinsam ist allen drei Momenten, dass Herkunft, Ursprung und Vergangenheit nicht mehr über Geltungen in der Gegenwart und über Zukunft entscheiden. Für zeitgenössische Beobachter wird es zum Problem, dass sich moralische Normen unablässig auflösen, dass sie anders als in klassischen und mittelalterlichen Betrachtungen historisch relativiert werden. Als besonders bedrohlich erscheint es, dass auch metaphysische Orientierungen und Fragen der Religion nicht mehr Sache von grundsätzlichen Entscheidungen bleiben, sondern als Sache der Moden behandelt werden.<sup>49</sup> Einen möglichen Ausweg sehen Interaktions- und Tugendlehren darin, wenigstens die großen Tugenden als zeitunabhängige zu bewahren und nur die kleinen Tugenden dem gerade geltenden Usus zu überlassen.

»Ihr größtes Recht erlangt die hier postulierte Verdrängung oder zumindest Ausklammerung des Kriteriums der »buona usanza« für welche die »moderna usanza« eintritt, verständlicherweise auf dem Gebiet der Kleidung. Bei ihr werden die Regeln nämlich allein von der Zeit erlassen und von der Zeit wieder aufgehoben.«<sup>50</sup>

Einen ähnlichen Weg geht die gesellschaftsstrukturelle Entwicklung, die bereits Partialsemantiken wie Kunst und Wissenschaft ausdifferenziert hatte, denen die Evaluierung des Neuen übertragen wird. Gegen das Ordnungsprinzip der Unveränderlichkeit hatte die Semantik der Mode die ordnungsstiftende Kraft der Variation selbst gesetzt. Der Sinn der Mode liegt gerade darin,

48 Vgl. Luhmann, »Die Behandlung von Irritationen: Abweichung oder Neuheit?«, a.a.O., S. 63.

49 Vgl. La Bruyère, *Les Caractères*, a.a.O.

50 Ulrich Schulz-Buschhaus, »Moralische Norm und modischer Usus – Interpretationen und Hypothesen zu einem Thema der europäischen Moralistik (insbesondere bei Gracián und La Bruyère)«, in: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 20 (1996), S. 86 f.

»das Neue zu legitimieren, ja zu oktroyieren, und zwar mit der stupenden [...] Begründung, daß es vergänglich sei. [...] Man konnte darauf hinweisen, daß die Mode vergänglich sei und neue Neuerungen sie korrigieren würden. Auf Richtigkeit oder auf irgendeine Verbindlichkeit der Kriterien konnte es daher nicht ankommen.«<sup>51</sup>

Das Spezifische – und am Beginn der Moderne noch Überraschende – der Mode besteht offenbar darin, dass sie sich Geltung verschafft, obwohl sie schon im Aufscheinen ihr Verschwinden mitverkündet. Mode wird gerade deshalb zu einer typischen Form der Kontingenzbewältigung, die das Kontingente, Willkürliche, Kapriziöse akzeptabel macht, da sie dessen Untergang und Vergänglichkeit gleich mitkommuniziert.

Simmel, der sich, ohne es eigens zu erwähnen, auf die moderne Mode bezieht, hatte sie deshalb als etwas charakterisiert, das nicht ist, sondern wird. Er hatte jedoch Sozialdimension und Zeitdimension unauflöslich verknüpft, wenn er formuliert:

»Jedes Wachstum ihrer (der Mode, CB) treibt sie dem Ende zu, weil sie dadurch die Unterschiedlichkeit aufhebt. Sie hat durch dieses Spiel zwischen der Tendenz auf allgemeine Verbreitung und der Vernichtung ihres Sinns, die diese Verbreitung gerade herbeiführt, den eigentlichen Reiz der Grenze, den Reiz gleichzeitigen Anfangs und Endes, den Reiz der Neuheit und gleichzeitig den der Vergänglichkeit. Ihre Frage ist nicht Sein oder Nichtsein, sondern sie ist zugleich Sein und Nichtsein, sie steht immer auf der Wasserscheide von Vergangenheit und Zukunft und gibt uns so solange sie auf ihrer Höhe ist ein so starkes Gegenwartsgefühl wie wenige andere Erscheinungen.«<sup>52</sup>

Wenn nun aber das der Mode inhärente Zusammenspiel von Neuheit und Vergänglichkeit nicht an deren Verbreitung gekoppelt ist; wenn die Moden nun aber wechseln, ohne je den von Simmel und vielen anderen unterstellten Verbreitungsgrad erreicht zu haben? Es drängt sich dann doch vielmehr auf, Sozial- und Zeitdimension zu entkoppeln und Mode als reines Temporalphänomen zu begreifen.<sup>53</sup>

51 Luhmann, »Die Behandlung von Irritationen: Abweichung oder Neuheit?«, a.a.O., S. 81.

52 Simmel, »Philosophie der Mode«, a.a.O., S. 16 f.

53 Ein Versuch jenem Wechsel und Dauerzerfall Dauer entgegenzusetzen sind sicherlich »Marken«, die längst wichtiger Bestandteil der Weltmode geworden sind.

Bislang habe ich Modestile einerseits als Programme für den Code tragbar/nicht-tragbar des Kleidungsmediums aufgefasst. Andererseits habe ich ihre semantische Widerständigkeit gegen selbstverständliche Ordnungsmuster stratifizierter Gesellschaften konstatiert. Für die sich ausdifferenzierende vestimentäre Kommunikation kommt ihr als Temporalphänomen eine weitere Bedeutung zu: Als jeweils geltende Mode verleiht sie – trotz der ihr eigenen Flüchtigkeit – der Kleidungskommunikation ein Gedächtnis. Dieses soll nicht schon mit seinen medialen oder institutionellen Voraussetzungen (Materialität der Kleidungsstücke, geschriebene Kleidung im Sinne Barthes, Museen als Ort ihrer Aufbewahrung) gleichgesetzt werden. Vielmehr ist das soziale Gedächtnis ein Operationsmodus, der es sozialen Sinnprozessen und Sinnsystemen ermöglicht, ein Verhältnis zu sich selbst zu gewinnen. Da ereignisbasiertes, sinnhaftes Operieren immer in der Gegenwart stattfindet, können auch Gedächtnisleistungen nur zu gegenwärtig-aktuellen Operationen etwas beisteuern.<sup>54</sup> Ihre Besonderheit besteht in der Doppelfunktion des Vergessens und Erinnerns, in der Deaktivierung und Reaktivierung von vergangenen Ereignissen als gegenwärtige Ereignisse. D.h., dass erinnerte Ereignisse weder noematisch, noch noetisch mit den vergangenen identisch sind; wobei der Primat der Gedächtnisleistungen – wie Luhmann und bereits Nietzsche betonen – auf dem Vergessen liegt. Die Funktion des sozialen Gedächtnisses wäre also – gegen die Alltagsintuition – gerade nicht Vergangenes wieder zu finden oder wieder zugänglich zu machen. Für Prozesse vestimentärer Kommunikation übernimmt die Mode jene Funktion. Vergessen werden zunächst alle vestimentären Kommunikationen, die sich nicht zu einer geltenden Mode verdichtet haben. Das trifft freilich nur für das soziale Gedächtnis zu, nicht für das individuelle. Darüber hinaus besteht die Aufgabe des Gedächtnisses des Kleidungsmediums darin, vergangene Moden zu erinnern, um gegenwärtige davon zu unterscheiden, bzw. auf vergangene Moden in der Form des Zitats gegenwärtig Bezug zu nehmen. Gleichzeitig wird im laufenden Mitwirken des Systemgedächtnisses an den vestimentären Operationen deren Entschwinden in die Vergangenheit befördert. Moden werden vergessen, Vergangenheit invisibilisiert, um die Gegenwart für neue Moden zu reservieren und freizusetzen. Luhmann hat diese Vergessensnotwendigkeit bislang nur auf die Vergangenheit bezogen; zu überlegen wäre, ob das Gedächtnis auch projektiv, nämlich im Horizont einer gegenwärtigen Zukunft vergessen muss, um seine gegenwärtige Operation zu sichern. Im Sinne einer Zukunft, die

54 Vgl. Heinz von Förster, *Sicht und Einsicht*, Braunschweig 1985; Niklas Luhmann, »Zeit und Gedächtnis«, in: *Soziale Systeme 2* (1996), S. 307-331.

nicht wirklich werden kann, wenn sie nicht vergessen wird. Die Diskriminierung von Vergessen und Erinnern schafft also einerseits Raum für neue Mode, sie erlaubt aber auch die Bezugnahme auf vergangene Moden, durch selektive Reaktivierung in der Gegenwart.

Die moderne Mode operiert unter Bedingungen einer punktualisierten, als kontingent erfahrenen Gegenwart. Nicht der schnellere Wechsel unterscheidet sie kategorial von der Mode der Tradition, wie es oft etwa im Anschluss an Benjamin behauptet wird, es geht vielmehr darum, »daß sich Entscheidendes ändert aufgrund einer Gegenwart, die unfesthaltbar entwindet und deshalb ihrerseits keine Garantie für Richtigkeit und Dauer mitgeben kann.«<sup>55</sup> Die moderne Mode hat ihre Fundierung in einer Zeitsemantik, die Verschiedenheit und Wechsel zur Ordnungsbedingung aufgewertet hat. Weder der Markt (Sombart) noch Distinktion und Imitation (Tarde, Simmel, Bourdieu), sondern Mode als soziales Gedächtnis der vestimentären Kommunikation scheinen mir daher das entscheidende generative Prinzip vestimentärer Prozesse in der modernen Gesellschaft.

Während das Kleidungsmedium den Wechsel um des Wechsels willen zum Prinzip erhebt, kultiviert und zelebriert, reagieren andere Systeme auf die Herausforderung der »Neuheit« als Bezugsproblem mit Opakisierung. Wahlverwandt sind in dieser Hinsicht Wissenschaft und Kunst. Während die Wissenschaft – obwohl sie längst zur Evaluierung neuer Erkenntnisse ausdifferenziert ist – zumindest im 19. Jahrhundert unter dem Titel »Fortschritt« das an einer späteren Zeitstelle auftauchende Andere zum Überlegenen erklärt, steht die Mode zur schlichten Alterität. Die moderne Kunst verstößt im 19. Jahrhundert das Neue in Gestalt der nur im Moment gültigen Mode ganz entschieden aus ihrem Reich. Baudelaire, dem zu Unrecht die vorbehaltlose Parteinahme für das bloß Flüchtige zugeschrieben wird, kritisiert an der modernen Malerei gerade die pure Variation, die so präsent und übermächtig sei, dass sich das Schöne im Sinne des Beständigen, das sich über die pure Variation hinwegsetze, verflüchtige. Schönheit sei in der Kunst nur als Doppeltes: Ewiges und Vergängliches zu haben.<sup>56</sup> Selbst wenn Schönheit als ewiger Wert nicht mehr erreichbar sei, denn über die Differenz zum Hässlichen, so könne die Aufgabe der Kunst doch nur darin bestehen, das Hässliche mit Ironie zu zeigen; denn das Hässliche erschöpfe sich in der bloßen Variation und in einer praktischen Finalität (Gauthier). Im

55 Niklas Luhmann, »Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe«, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1980, S. 265.

56 Charles Baudelaire, »Der Maler des modernen Lebens« (1856), in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 5, München 1989, S. 215.

»gewöhnlichen Leben« hatte sich längst in einer entwickelten Kultur der äußeren Erscheinung das Reich des Kleidungsmediums herausgebildet, das für seine Formensprache Höchstrelevanz reklamiert und sich das kapriziöse Unternehmen einer ausschließlich vergänglichen, historisch temporären Gültigkeit gestattet.

### Literatur

- Barber, Bernard/Lobel, Lyle S., »Fashion in Women's Clothes and the American Social System«, in: Reinhard Bendix et al. (Hrsg.), *Class, Status and Power*, Glencoe 1953, S. 323-332.
- Barnard, Malcolm, *Fashion as Communication*, London 1996.
- Barthes, Roland, »Histoire et sociologie du vêtement. Quelques observations méthodologiques«, in: *Annales* 12 (1957), S. 430-441.
- »L'ancienne Rhétorique«, in: *Communications* 16 (1970), S. 172-229.
- *Die Sprache der Mode*, Frankfurt a.M. 1985, (frz.: *Système de la Mode*, Paris 1967).
- Baudelaire, Charles, »Der Maler des modernen Lebens« (1856), in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 5, München 1989, S. 213-259.
- Beck, Rosemarie, »Ambiguous Signs. On Communication with kanga«, in: *Swahili Forum* 8 (=Afrikanistische Arbeitspapiere, AAP 68) (2001), S. 157-169
- Bellegarde, Jean-Baptiste Morvan, *Reflexions sur le ridicule, et sur les moyens de l'éviter*, 2. erw. Aufl., Paris 1697.
- Bohn, Cornelia, »Ins Feuer damit: Soziologie des Briefgeheimnisses«, in: Aleida Assmann/Jan Assmann (Hrsg. in Verbindung mit Alois Hahn und Hans Jürgen Lüsebrink), *Schleier und Schwelle*, München 1997, S. 41-52.
- /Hahn, Alois, »Selbstbeschreibung und Selbstthematisierung. Facetten der Identität in der modernen Gesellschaft«, in: Herbert Willems/Alois Hahn (Hrsg.), *Identität und Moderne*, Frankfurt a.M. 1999, S. 33-62.
- *Schriftlichkeit und Gesellschaft. Kommunikation und Sozialität in der Neuzeit*, Opladen 1999.
- »Passregime. Vom Geleitbrief zur Identifikation der Person«, in diesem Band.
- Blanc, Odile, *Parades et parures. L'invention du corps de modes à la fin du moyen âge*, Paris 1997.
- Bologne, Jean-Claude, *Histoire de la pudeur*, Paris 1986.
- Bourdieu, Pierre/Delsaut, Yvette, »Le Couturier et sa griffe. Contribution à une théorie de la magie«, in: *Actes de la recherche en sciences sociales* 1 (1975), S.7-36.
- »Haute couture et haute culture«, in: ders., *Questions de sociologie*, Paris 1980, S. 196-206.
- Davis, Fred, *Fashion, Culture and Identity*, Chicago 1992.

- Deleuze, Gilles, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Frankfurt a. M. 1995, (frz.: *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris 1988).
- Deslandres, Yvonne, »Les Modes vestimentaires dans la société occidentale«, in: Jean Poirier (Hrsg.), *Histoire des meurs*, Bd. 1, Paris 1990, S. 1032-1073.
- Eicher, Johanne B., *Dress and Ethnicity. Change across Space and Time*, Oxford/Washington, D.C. 1995.
- Eisenbart, Lieselotte Constanze, *Kleiderordnungen der deutschen Städte zwischen 1350 und 1700*, Frankfurt a.M. [u.a.] 1962.
- Erasmus, *La Civilité puerile* (1530), (Hrsg. von Philippe Ariès, übersetzt von Alcide Bonneau), Paris 1977.
- Flugel, John Carl, *The psychology of clothes* (1930), London 1966.
- Foerster, Heinz v., *Sicht und Einsicht*, Braunschweig 1985.
- Garber, Marjorie, *Vested Interests. Cross-Dressing & Cultural Anxiety*, New York [u.a.] 1992.
- Gautier, Théophile, *Mademoiselle de Maupin* (1835), Paris 1966.
- Goffman, Erving, *Wir alle spielen Theater* (1959), München 1983.
- Grivel, Charles, »Le vêtement de l'objectif«, in: Frédéric Monneyron (Hrsg.), *Le vêtement. Colloque de Cerisy*, Paris 2001, S. 145-185.
- Groeber, Valentin, »Die Kleider des Körpers des Kaufmanns«, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 25 (1998), S. 323-358.
- Gumbrecht, Hans Ulrich/Pfeiffer, K. Ludwig (Hrsg.), *Materialitäten der Kommunikation*, Frankfurt a.M. 1988.
- Hahn, Alois, »Partizipative Identität« (1997), in: ders., *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte*, Frankfurt a.M. 2000, S. 13-80.
- »Schuld und Fehlritte, Geheimhaltung und Diskretion«, in: Peter von Moos (Hrsg.), *Der Fehltritt. Vergeben und Versehen in der Vormoderne*, (Reihe: *Norm und Struktur*, Bd. 15), Köln/Weimar/Wien 2001, S.177-202.
- James, William, *The Principles of Psychology* (1890), Bd. 1, New York 1918.
- König, René, *Die Menschheit auf dem Laufsteg. Die Mode im Zivilisationsprozeß*. München 1985.
- La Bruyère, *Les Caractères* (1694), Paris 1965.
- La Salle, Jean-Baptiste de, *Les Règles de la bienséance et de la civilité chrétienne*, Reims 1703 (zit. nach der Ausgabe Lille 1840).
- Lemoine-Luccioni, Eugénie, *La robe. Essai psychanalytique sur le vêtement*, Paris 1983.
- Link-Heer, Ursula, »Die Mode im Museum oder Manier und Stil (mit einem Blick auf Versace)«, in: Gertrud Lehnert (Hrsg.), *Mode, Weiblichkeit und Modernität*, Dortmund 1998, S. 140-164.
- Lipovetsky, Gilles, *L'empire de l'éphémère*, Paris 1987.

- Luhmann, Niklas, »Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition«, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1980, S. 9-72.
- »Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe«, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1980, S. 235-301.
- »Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien«, in: ders., *Soziologische Aufklärung 2*, Opladen 1982, S. 170-193.
- »Die Behandlung von Irritationen: Abweichung oder Neuheit?«, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1995, S. 55-100.
- »Zeit und Gedächtnis«, in: *Soziale Systeme 2* (1996), S. 307-331.
- *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1997.
- Mallarmé, Stéphane, »La dernière mode«, in: ders., *Œuvres complètes*, Paris 1945, S. 1624-1629.
- Melville, Gert/Moos, Peter von (Hrsg.), *Das Öffentliche und das Private in der Vormoderne*, (Reihe: *Norm und Struktur*, Bd. 10), Köln 1998.
- Milos, Vec, *Zeremonialwissenschaft im Fürstentum*, Frankfurt a.M. 1998.
- Moos, Peter von, »Public et privé à la fin du moyen âge«, MS, Paris 1999.
- Roche, Daniel, *La culture des apparences. Une histoire du vêtement XVIIe~XVIIIe Siècle*, Paris 1989.
- Rousseau, Jean-Jacques, »Brief an d'Alembert über das Schauspiel« (1758), in: ders., *Schriften*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1988, S. 333-475.
- Schulz-Buschhaus, Ulrich, »La Bruyère und die Historizität der Moral. Bemerkungen zu *De la Mode 16*«, in: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte 13* (1989), S. 179-191.
- »Moralische Norm und modischer Usus – Interpretationen und Hypothesen zu einem Thema der europäischen Moralistik (insbesondere bei Gracián und La Bruyère)«, in: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte 20* (1996), 78-98.
- Simmel, Georg, »Zur Psychologie der Mode. Soziologische Studie« (1895), in: ders., *Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl*, (hrsg. von Heinz-Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt), Frankfurt a.M. 1986, S. 131-140.
- »Psychologie des Schmucks« (1908), in: ders., *Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl*, (hrsg. von Heinz-Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt), Frankfurt a.M. 1986, S. 159-166.
- »Philosophie der Mode« (1905), in: ders., *Philosophie der Mode. Die Religion. Kant und Goethe. Schopenhauer und Nietzsche*, (Gesamtausgabe Bd. 10), Frankfurt a.M. 1995.
- Sombart, Werner, *Wirtschaft und Mode. Ein Beitrag zur Theorie der modernen Bedarfsgestaltung*, Wiesbaden 1902.
- Spencer Brown, George, *Laws of Form*, London 1969.

- Soeffner, Hans-Georg, »Emblematische und symbolische Formen der Orientierung«, in: ders., *Auslegung des Alltags – der Alltag der Auslegung*, Frankfurt a.M. 1989, S. 158-185.
- Tarde, Gabriel de, *Les Lois de l'imitation* (1895), Paris-Genève 1979.
- Tenbruck, Friedrich H., *Jugend und Gesellschaft. Soziologische Perspektiven*, 2. Aufl., Freiburg 1965.
- White, Harrison C., *Identity and Control. A Structural Theory of Social Action*, Princeton 1992.

Cornelia Bohn

# **Inklusion, Exklusion und die Person**

UVK Verlagsgesellschaft mbH

Gedruckt mit Unterstützung  
der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG)

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

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

© UVK Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz 2006

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

UVK Verlagsgesellschaft mbH  
Schützenstr. 24 · D-78462 Konstanz  
Tel.: 07531-9053-0 · Fax: 07531-9053-98  
[www.uvk.de](http://www.uvk.de)

## Inhalt

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