

## Todes-Form (9:41:15) – THE FALLING MAN

Sandro Holzheimer (Bamberg)

*Der Beitrag nähert sich der symbolischen Dimension des Terrorismus bzw. der Anschläge vom 11. September in New York nicht im Sinne des reinen Ereignisses (Baudrillard), das die quasi-ontologische symbolische Ordnung des Westens – analog zu den Türmen des WTC – in sich kollabieren lässt. Mit der Photographie des Falling Man und den Texten, die dieses Bild eines jumpers' angeregt hat, widmet sich der Beitrag jenen eher peripheren symbolischen Störungen, deren Analyse gerade deshalb umso direkter über die konkrete Verfasstheit einer ‚westlichen‘ diskursiven Topographie und über ihre Sollbruchstellen informiert.*

*Was mit der Photographie dysfunktional wird, ist das „Dispositiv der Person“ (Esposito). Der gescheiterte Versuch, die Identität des namenlosen jumpers' zu rekonstruieren, legt die aporetische Verfasstheit der für das abendländische Denken wesentlichen Kategorie der Person frei – sowohl der Person als rationalistischem und idealistischem nomen dignitatis des menschlichen Subjekts überhaupt (Substanzbegriff) als auch der individuellen Person als Element eines modernen politischen Ordnungswissens (Funktionsbegriff).*

*Mit dem Scheitern der Rückholung des jumpers' in den Bereich der intelligiblen Identitäten, wird die Photographie als Bild eines unendlichen Entzugs, eines Nicht-Repräsentierbaren lesbar. Als Figur der reinen Singularität zwingt der jumper' so zuletzt an jene Ansätze zu einer Philosophie des Unpersönlichen anzuknüpfen, wie sie jüngst von Maurice Blanchot oder Giorgio Agamben in Absetzung vom personalistischen Paradigma vorgelegt wurden.*

Es wird in den folgenden Überlegungen nicht allgemein um das Phänomen ‚Terrorismus‘ gehen – sofern der Begriff ‚Phänomen‘ eine hinreichend induzierbare, mithin repräsentative Form *des* Terrorismus in Aussicht stellt.<sup>1</sup> Und wenn von einem terroristischen Ereignis, den Anschlägen auf das New Yorker World Trade Center am 11. September 2001, und seiner symbolischen Dimension die Rede sein wird, so auch nicht, wie Jean Baudrillard vorschlägt, im Sinne eines reinen Ereignisses, das am Morgen des aus dieser Perspektive zwangsläufig in den Bereich des Schicksalshaften entgleitenden Spätsommertags die sich der Perfektion und dem drohenden Selbstabschluss nähernde symbolische Ordnung des Westens herausgefordert und kurzzeitig suspendiert habe.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. dazu den Aufsatz von Hans-Joachim Schott in diesem Band.

<sup>2</sup> Vgl. Baudrillard (2002). Vgl. zur Kritik an dieser Perspektive im Zusammenhang des Themas auch den Beitrag von Jahn-Sudmann (2010), S. 157.

Die symbolische Dimension des Terrorismus wird in diesen Überlegungen auf zwei sich weniger global und einheitlich gebende Weisen gestreift. Die erste ist sinnfällig, da von einer Photographie, der des sogenannten *Falling Man*, noch mehr aber von Texten, die dieses Bild begleiten und es interpretieren, die Rede sein wird.<sup>3</sup> Mithin erlaubt der Fokus auf die sich an diese Photographie anlagernden Texte also nicht so sehr die symbolische Dimension des Terrorismus im Unterschied zum Realen, sondern die diskursive Dimension in den Blick zu nehmen, jene Reden also, die etwa anhand des Bilds des *Falling Man* die Hermeneutik des Ereignisses erledigen und es so allererst diskursiv verfertigen. Das Ereignis des Terrorismus wird in diesem Sinne auf der Seite realer diskursiven Praktiken oder, mit Michel Foucault zu sprechen, auf der Seite der „wirklich gesagten Dinge“<sup>4</sup> erscheinen. Zweitens lässt sich so die vor allem von Baudrillard vorgeschlagene These vom reinen Ereignis, d. h. die Lektüre des 11. September 2001 als seinsmäßige Zäsur im spekulativen hegemonialen Symbolischen der westlichen Welt umgehen. Statt auf das reine Ereignis, das ein historisch-symbolisches Kontinuum unterbricht, beziehen sich die „wirklich gesagten Dinge“ auf den 11. September in seiner radikalen Geschichtlichkeit: Ihre Betrachtung zersetzt *das* Ereignis des Terrorismus, um stattdessen das Ereignis als analytisches Verfahren ins Spiel zu bringen. Die „wirklich gesagten Dinge“, etwa eben die Reden, die das Bild des *Falling Man* begleiten, implizieren ein Verfahren des „Zum-Ereignis-Machen[s]“ (*événementalisation*), dem es weniger um *das* Ereignis des Terrorismus als großen, seinsmäßigen Riss, sondern um kleine und periphere Dysfunktionalitäten und Störungen, weniger um den grandiosen Kollaps des Symbolischen, sondern um reale Aussagen und die mit ihnen verbundenen Strategien geht, darum also, das „Ereignis den vielfältigen Prozessen entsprechend zu analysieren, die es konstituieren“.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Vgl. deshalb zur ästhetischen Diskussion der Photographie des *Falling Man* die kunsthistorisch informierten Ausführungen bei Raspe (2008), S. 369-382.

<sup>4</sup> Foucault (1981), S. 184.

<sup>5</sup> Foucault (2005a), S. 29f.

## 1. Aspekte der Person

Um es vorwegzunehmen: Was hier mit dem Ereignis, der Photographie des *Falling Man* und den Reden über beide auf dem Spiel steht, kurzzeitig dysfunktional wird und diskursive Rekonstruktions- und Kompensationsleistungen aufruft, scheint genau dem zu entsprechen, was Roberto Esposito kürzlich als Dispositiv der Person bezeichnet und als Mechanismus der Qualifikation bzw. Identifikation menschlichen Lebens beschrieben hat.<sup>6</sup> Die personale Lebensform, um die es Esposito geht, stellt hierbei zunächst die je schon auf ihrer Trennung beruhende Ausrichtung und Vereinigung von Seele und Leib, Bewusstsein und Körper in einem Sinnzusammenhang dar, durch die ein bloß faktisches zu einem einzigartigen und irreduzibel individuellen, kurz: personalen Leben wird, das als solches statusmäßig befähigt ist, einen einmaligen Platz in einer Gesellschaft oder Gemeinschaft einzunehmen.

Diese Variante des Begriffs, die am Horizont idealistischen und nach-idealistischen Denkens entsteht, von dort eine moderne personalistische Philosophie motiviert und auf die sich auch Espositos Augenmerk richtet, lässt sich jedoch zur Klärung um eine Genealogie erweitern, die mit dem römischen Begriff der *persona* ansetzt. Herreichend aus dem antiken Theater, in dem sie die Maske des Schauspielers bezeichnet, ist Person in der römischen Lebenswelt der Begriff für eine soziale Funktion oder Rolle<sup>7</sup>, verweist auf einen szenisch organisierten „Stellenplan“<sup>8</sup> des Sozialen, in dem jeder Einzelne innerhalb synchroner theatralischer Ensembles (Gerichtswesen, staatliches Beamtentum, soziale Stände, Berufe, Charaktertypen, familiäre Relationen) verschiedene Rollen, d. h. Personen verkörpert, die nicht mit der abstrakten bzw. absoluten Person idealistischer Provenienz übereinstimmen: „Wie immer man *persona* in diesen und ähnlichen Zusammenhängen übersetzen mag: gemeint ist stets der Träger einer sozialen Rolle, nicht die absolute Person, das Individuum.“<sup>9</sup> So sehr nun Person die Kategorie eines sozialen und politi-

<sup>6</sup> Vgl. Esposito (2010), S. 29-62.

<sup>7</sup> Vgl. Fuhrmann (1996), S. 83-106.

<sup>8</sup> Ebd., S. 89.

<sup>9</sup> Ebd., S. 91. Fuhrmann warnt deshalb vor einer Vermischung des aufklärerisch-idealistischen Begriffs der Person mit dem römischen Funktionsbegriff der ‚persona‘: „Diese Bedeutungen [...] sind Rückprojektionen eines Personenbegriffs, der sich erst in nachrö-

schen Repräsentationsprinzips ist und so sehr mit ihr die theatralische Verfasstheit von Gesellschaft angesprochen ist, so sehr mag hierin ein Grund für die neuzeitliche Konjunktur des Begriffs in der klassischen politischen Philosophie und ihren Entwürfen personaler Stellvertretung liegen, Entwürfen mithin, wie Joseph Vogl konstatiert, eines politischen Theaters.<sup>10</sup> Heißt nämlich – der spekulativen Etymologie von *personare* = durchtönen folgend – Person der Stellvertreter oder Darsteller, kurz: die ‚Maske‘ eines je anderen, wie es Thomas Hobbes im Vorlauf zu seiner Vertragstheorie erläutert<sup>11</sup>, so ist mit der Person ein flexibler politischer, sozialer und rechtlicher Mechanismus umrissen, mit dem sowohl die Verteilung und Inventarisierung personaler Instanzen im Raum der bürgerlichen Gesellschaft als auch die vertragsmäßige Konstitution einer öffentlichen Person, der *persona ficta* der staatlichen Gemeinschaft durch die Individuen Regelmäßigkeit gewinnen. Seiner vernunftrechtlichen Staatstheorie schickt Samuel Pufendorf Ende des 17. Jahrhunderts so eine ganze Typologie „[e]infache[r] oder zusammen gesetzte[r] Personen“ voraus, deren erste in „*Publiquen*-Personen“ (weltliche oder kirchliche Amtsträger) und in „vielerley Sorten“ von „*Privat*-Personen“<sup>12</sup> sich aufteilen, deren letzte die „*Moral*-Personen“ des Staats ist, die die vielen „*Physicalische*[n] Personen“<sup>13</sup> zusammenfasst und repräsentiert. Wo nun Hobbes oder Pufendorf für eine politische Option stehen, die eine aufsteigende Linie von der Menge der Individuen hin zur Konstitution der großen Staatsperson (*makros anthropos*) zieht, so ließe sich jedoch auch eine absteigende Linie ziehen, auf der umgekehrt die Differenzierung der öffentlichen und vor allem privaten Einzelpersonen fortschreitet und auf der sich die Person dort mit einem modernen Funktionswissen des Sozialen verbindet, wo an ihrem Grund die Norm der Individua-

mischer Zeit (in der christlichen Tradition, in der neuzeitlichen Philosophie) entwickelt hat“ (ebd., S. 84).

<sup>10</sup> Vgl. Vogl (2008), S. 19-35. Zum Begriff der Person in diesem Zusammenhang vgl. ebd., S. 20ff.

<sup>11</sup> Vgl. das Kapitel „Von Personen, Autoren und der Vertretung von Dingen“ in Hobbes (1984), S. 123: „So ist also eine *Person* dasselbe wie ein *Darsteller*, sowohl auf der Bühne als auch im gewöhnlichen Verkehr, und als *Person auftreten* heißt so viel wie sich selbst oder einen anderen *darstellen* oder *vertreten*.“

<sup>12</sup> Pufendorf (1711), S. 16.

<sup>13</sup> Ebd., S. 19.

lität erscheint. Weniger mit einem System synchroner typologischer Rollen, sondern mit dem Individuum, d. h. dem Träger der unverwechselbaren diachronischen Identität, erscheint hinter dem Begriff der Person ein Funktionselement bürgerlicher Vergesellschaftungsweisen, das etwa an die Idee einer harmonischen Vermittlung zwischen Individuellem und Ganzem im Organismus-Modell in der politischen Romantik<sup>14</sup> oder an die klassischen Programme umfassender persönlicher Bildung anschlussfähig ist. Die Einzelperson, das Individuum ist in diesem Sinn, mit Goethes Worten, jenes „Einseitige“, dem in der „Vielseitigkeit“ des Sozialen „genug Raum“ gegeben ist: „Übe dich“, heißt es in *Wilhelm Meisters Wanderjahren* in metaphorischer Rede, „zum tüchtigen Violinisten und sei versichert, der Kapellmeister wird dir deinen Platz im Orchester mit Gunst anweisen. Mache ein Organ aus dir und erwarte, was für eine Stelle dir die Menschheit im allgemeinen wohlmeinend zugestehen wird.“<sup>15</sup> Jenseits der Repräsentationslehre des Politischen oder der ethischen Emphase, die das Konzept der Individualität begleitet, ließe sich die Person somit als Subjektivierungsform in der Funktionsweise einer modernen Ökonomie der Individualität lokalisieren, deren politische und soziale Programme Foucault deshalb unter dem Begriff der Individualisierungsmacht subsumiert.<sup>16</sup> So lässt sich die Person als Funktionselement auch und gerade der modernen Verfahren der Ortung und Ordnung (Carl Schmitt) des Politischen erfassen, die, wie Jacques Rancière schreibt, damit beschäftigt sind „die Körper im Raum ihrer Sichtbarkeit oder ihrer Unsichtbarkeit [zu] verteil[en], und die Weisen des Seins, die Weisen des Tuns und die Weisen des Sprechens, die jedem zukommen, in Übereinstimmung [zu] bring[en]“.<sup>17</sup>

Neben diese funktionale Bestimmung tritt herreichend aus der christlichen Tradition mit der Philosophie der Aufklärung und des Idealismus eine essentialistische und metaphysische Konzeption der Person, die weniger auf die Inventarisierung und Verteilung personaler Instanzen im sozialen Raum, sondern auf das Personale als *differentia specifica* menschlicher Existenz zielt, Person zum *nomen dignitatis* des selbstän-

<sup>14</sup> Vgl. etwa Matala de Mazza (1999).

<sup>15</sup> Goethe (1973), S. 37.

<sup>16</sup> Vgl. Foucault (2005b), S. 269-280.

<sup>17</sup> Rancière (2002), S. 39.

digen Individuums macht und die Bestimmung des Menschen als personale Lebensform an die Forderung eines moralischen oder rechtlichen Status' knüpft. So sehr nun mit der absoluten Person eine Idealkonstante angesprochen ist, so sehr impliziert sie – auf diesen Kern des christlichen und idealistischen Personenbegriffs stellt Esposito ab – einen „Normwert“<sup>18</sup>, d. h. eine ausschließende Differenz, die eine Trennung und Hierarchisierung von personalem Leben und biologischer Faktizität betrifft, wie sie etwa in der Menschenrechts- oder in der rezenten bioethischen Debatte eine Rolle spielt. Einen prämodernen Vorläufer dieser Struktur der Ausnahme<sup>19</sup> mag man bereits in jenem römischen Rechtsinstitut erkennen, das den freien Bürger als vollgültige *persona*, den Sklaven jedoch als *homo*, Nur-Mensch, oder *res vocalis*, sprechende Sache<sup>20</sup>, mithin nur in Form der Ausschließung in den Bereich der Rechtsnormen einschließt. Auf analoge Weise verschaltet etwa auch die Hobbessche Vertragstheorie die Konstitution des Staats – der einen personalen Instanz also, die alle Einzelpersonen repräsentiert – mit der exkludierenden Demarkation eines anomischen Außen, des von Tier-Menschen besiedelten Naturzustands. Und so sehr dem „spirituelle[n] Körper des Staates“<sup>21</sup> die Bestimmung des Bereichs eines natürlichen und rechtlosen Lebens gleichursprünglich ist, so sehr fußt auch das am „Horizont des Idealismus“<sup>22</sup> sich abzeichnende Konzept der Person, d. h. der normative Begriff des Menschen als autonomes Individuum auf der Unterscheidung geistiger von nur-körperlichen Anteilen, impliziert also, mit Esposito, ein „trennende[s] und reifizierende[s] Dispositiv“.<sup>23</sup> So jedenfalls setzt der Begriff des Menschen als personale Lebensform eine „Differenzierung zwischen Physischem und Mentalem“<sup>24</sup> voraus und findet im von der biologischen Faktizität unterschiedenen

<sup>18</sup> Esposito (2010), S. 30.

<sup>19</sup> Vgl. Agamben (2002), S. 25-40.

<sup>20</sup> Vgl. Fuhrmann (1996), S. 96 und Esposito (2010), S. 37ff.

<sup>21</sup> Vogl (2008), S. 31.

<sup>22</sup> Fuhrmann (1996), S. 106.

<sup>23</sup> Esposito (2010), S. 35.

<sup>24</sup> Sturma (2001), S. 19.

Bewusstsein die „symbolische Schwelle“<sup>25</sup> der Personalität, die die Konstatierung einer metaphysischen Dignität des menschlichen Lebens erlaubt, d. h. aus dem bloßen Faktum des Lebens allererst die qualifizierte und intelligible Existenz macht und, mit Robert Spaemanns Formel, auf diese Weise das „etwas“ vom personalen „jemand“ scheidet.<sup>26</sup>

Damit verbindet sich schließlich ein nicht weniger als prekärer Status des bloß materiellen und physischen Lebens gegenüber den mentalen Kapazitäten als Garanten der personalen Identität, nämlich ein, wie Esposito schreibt, „Effekt von Trennung und Hierarchisierung“<sup>27</sup> der autonomen und sich selbst genügenden *res cogitans* gegenüber der defizitären *res extensa*. Nachvollziehen ließe sich dieser Effekt schon vor der neuzeitlichen Konzipierung menschlicher Personalität in der bekannten spätantiken Definition des Boethius: Wenn dort Personalität auf die Eigenschaft der Vernunft abgestellt und Person demnach die „[e]iner verständigen Natur individuelle Substanz“<sup>28</sup> [„*naturae rationabilis individua substantia*“] ist, dann gilt dies nur unter der Bedingung, dass „niemand sagt: ein Stein habe irgendeine Person“ – oder auch „Pferd, Rind und die übrigen Lebewesen, die ohne Sprache und ohne Vernunft allein mit den Sinnen ihr Leben führen“.<sup>29</sup> Bei dem bereits erwähnten Pufendorf ist es dann beispielsweise ausdrücklich ein Verfahren der „Zusetz- oder Zulegung“<sup>30</sup>, durch das aus „Cörperlichen Selb-Ständen“<sup>31</sup> freie und unabhängige Moralpersonen und ein „Mensch mit Warheit ein Mensch kann genennet werden“<sup>32</sup>. Der Status der Person impliziert eine innere Demarkation im Menschen, die allererst die „Vollkommenmachung des menschlichen Lebens“<sup>33</sup> leistet, indem dieses „von der schlechten Le-

<sup>25</sup> Esposito (2010), S. 31. Vgl. in diesem Zusammenhang den „Dritten Paralogism der Personalität“ bei Kant (1974), S. 370: „Was sich der numerischen Identität seiner selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist, ist so fern eine P e r s o n .“

<sup>26</sup> Vgl. Spaemann (1996).

<sup>27</sup> Esposito (2010), S. 42.

<sup>28</sup> Boethius (1988), S. 75.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Pufendorf (1711), S. 6.

<sup>31</sup> Ebd., S. 9.

<sup>32</sup> Ebd., S. 10.

<sup>33</sup> Ebd., S. 6.

bens-Art des tummen Viehes unterschiedne Gestalt gewinne<sup>34</sup>. Der physische Anteil des Lebens ist also das, womit die Person nur in Form einer Ausnahmebeziehung verbunden ist. Dieses Prinzip ist auch dort am Werk, wo das Konzept der Person schließlich als Fundament des modernen Menschenrechtsbegriffs fungiert, demzufolge „Individualität und Persönlichkeit“ gefasst als „metaphysische Aspekte“<sup>35</sup> die Basis universeller Rechte bilden. So jedenfalls schreibt der katholische Philosoph Jacques Maritain, Mitverfasser der Erklärung der Menschenrechte von 1948, in seinem Essay *Les Droits de l'Homme et la Loi Naturelle*, das die Kluft zwischen den personalen und den nicht-personalen körperlichen Anteilen vertieft. Über den Menschen heißt es dort: „Er lebt nicht nur physisch, er hat in sich ein reicheres und gehobeneres Sein, er hat geistig ein Überdasein im Bewußtsein und in der Liebe“<sup>36</sup> – und dieses Überdasein ist der Sitz des Personalen und damit der Dignität des menschlichen Lebens. Der Mensch, so Maritain, gleiche einer „Mischung“ von Vernunft und moralischem Bewusstsein mit einem residualen „tierische[n] Anteil“, in dem „irrationale[] Kräfte“ und „schlechte Leidenschaften“<sup>37</sup> dominieren. Und dieser problematische Mensch wird somit erst dort eigentlich zur Person – um die Distanz, die den Menschen von der personalen Norm trennt, zu markieren, spricht Maritain von der „reine[n] Person“<sup>38</sup> –, wo er sich dieses Überdaseins bewusst ist und als moralisches Wesen sein bloß physisches Leben unterwirft, um weniger „im Fleisch als im Geist“<sup>39</sup> zu leben. Der Mensch ist Person, d. h. „ein Ganzes“ aus Leib und Seele nur dann, wenn er „über sich und seine Handlungen Meister ist“<sup>40</sup>. Die Vereinigung von Physischem und Mentalem in einem ganzheitlichen Sinnzusammenhang, wie sie die personalistische Philosophie und Ethik unternimmt, fußt auf der Verbannung des defizitären körperlichen-animalischen Aspekts des Lebens aus der Norm menschlicher Personalität.

<sup>34</sup> Pufendorf (1711), S. 5.

<sup>35</sup> Maritain (1951), S. 1.

<sup>36</sup> Ebd., S. 2.

<sup>37</sup> Ebd., S. 48f.

<sup>38</sup> Ebd., S. 10.

<sup>39</sup> Ebd., S. 7.

<sup>40</sup> Ebd., S. 10.





Abb. 1

Vor diesem Hintergrund mögen nun neben den Aufnahmen von heroischen Rettern und zerstörten Gebäuden zwei zu den Anschlägen des 11. Septembers gehörige Typen von Bildern bzw. Motiven einen maßgeblichen Riß verdeutlichen. Es sind dies zunächst jene, die selbst Bilder und Texte, nämlich Gesichter und Beschreibungen zeigen, Bilder jener unzähligen Vermisstenanzeigen, mit denen New York in den Tagen nach den Anschlägen plakatiert wurde. So sehr man angesichts dieses Motivs tentativ von einer Galerie reiner, nämlich entkörperter Personen sprechen könnte, so entspricht dem eine entgegengesetzte Bewegung der Trennung. Diese zeigt sich in dem bekannten Bild eines namen- und gesichtslosen ‚jumpers‘, also eines der Menschen, die sich aus dem brennenden World Trade Center in den Tod stürzten, das Richard Drew von der Associated Press am 11. September um exakt 9:41:15 Uhr schoß und das unter dem Titel *The Falling Man* traurige Berühmtheit erlangte. Der Grund, dass die Faszinationskraft dieser Aufnahme, aber auch die Empörung, die ihre Publikation auslöste, ungleich höher als bei anderen Bildern war, scheint jedoch nicht allein durch den authentischen Schrecken, den sie vermittelt, oder durch das Pietätsgefühl, das sie verletzt, erklärbar zu sein. Schwerer als dies scheint die Tatsache ins Gewicht zu fallen, dass die Photographie etwas zeigt, was man die entidentifizierte Person nennen kann oder – da der Begriff der Person den der personalen Identität je schon beinhaltet<sup>41</sup> – einen entpersonalisi-

<sup>41</sup> Vgl. etwa Sturma (2001), S. 12: „Die Philosophie der Person verfügt bei aller Fragmentarität ihrer Geschichte auch über einen vergleichsweise konturierten Bereich, nämlich die Theorie personaler Identität, die in ihren Problemstellungen und Lösungswegen systematisch wie philosophiegeschichtlich übersichtlich ist.“

sierten Körper, der so nicht nur die Frage: „Who is this person?“, sondern vielmehr „Who is this body?“ auf sich zieht – als ob der *Falling Man* nicht nur auf der Schwelle von Leben und Tod, sondern vom ‚somebody‘ zum ‚body‘ verharrt, jener Schwelle also vom „jemand“ zum „etwas“, in der eine neuzeitliche Philosophie und Ethik der Person ihre Bedingung der Möglichkeit überhaupt hat.

## 2. „Was it this person? Was it this person?“<sup>42</sup>

„We’re in uncharted waters now“<sup>43</sup>, soll Rudy Giuliani, der damalige Bürgermeister von New York, beim Anblick der ‚jumper‘ gesagt haben. Das Bild des *Falling Man* hat nun auf geradezu exemplarische Weise den Versuch einer symbolischen Rekartierung motiviert. In dem Maße, wie der namen- und gesichtslose *Falling Man* auf den bloßen Körper reduziert scheint, haben eine Reihe von Texten, vor allem der 2003 im *Esquire Magazine* erschienene Artikel des Journalisten Tom Junod und eine 2006 im britischen *Channel 4* ausgestrahlte Dokumentation, versucht, die Identität des ‚jumpers‘ zu rekonstruieren und so die individuelle Person symbolisch wiederherzustellen, der dieser Körper gehört. Bis zum heutigen Tag konnte jedoch die Identität des *Falling Man* nicht endgültig geklärt werden.

Das Begehren nach der, so Junod, „story behind it“<sup>44</sup>, mag in der Unerträglichkeit des Anblicks der reinen Leiblichkeit gründen, der buchstäblichen Reduktion des Fallenden auf den Status eines „it“. Tatsächlich entspräche dies ja gerade jener neuzeitlichen Bestimmung der menschlichen Person, die seit dem 17. Jahrhundert mit dem mentalistischen Paradigma des rationalistischen und idealistischen Denkens eine Verbannung der nur physischen Natur aus dem Begriff der Person, d. h. eine „Entleiblichung der Person“<sup>45</sup> betreibt, um das Personale auf das Bewusstsein einzugrenzen und somit eine Differenz von menschlicher und personaler Existenz zu installieren. Durch Geist

<sup>42</sup> 9/11: The Falling Man. Channel 4 (16.03.2006), 57min 48s.

<sup>43</sup> Junod (2003), S. 179.

<sup>44</sup> Ebd., S. 177.

<sup>45</sup> Vgl. Kather (2007), S. 47-67.

und Denken wird der Mensch – so heißt es in John Lockes *Essay concerning Human Understanding* – „für sich selbst zu dem, was er *sein eigenes Ich* nennt“<sup>46</sup>, erreicht also den Stand einer Person, die einer diachronischen individuellen Identität fähig ist und autonom über ihre körperliche Natur verfügt. Der Versuch Tom Junods also, die Identität des Falling Man zu rekonstruieren und so den Bereich reiner Leiblichkeit zugunsten der Person des ‚jumpers‘ hinter sich zu lassen, sieht sich je schon mit der paradoxen Prämisse konfrontiert, dies genau auf der Basis des austauschbaren Körpers unternehmen zu müssen. Die Kamera, die den *Falling Man* einfängt, ist ein Medium der Indifferenz und deshalb der Nicht-Identität, das keine persönlichen Unterschiede macht. Der Photograph ist, wie Junod anmerkt, in „the business of shooting bodies“<sup>47</sup> und am 11. September „his camera found a falling body“<sup>48</sup> – einen unter zahlreichen fallenden Körpern, die, wie New Yorker Augenzeugen berichten, zudem zuerst nicht einmal von „large objects“, von bloßem „debris“<sup>49</sup>, von, so heißt bei Pufendorf die Differenz zum Begriff der Person, „bloße[r] ohnbelebte[r] Masse“<sup>50</sup> zu unterscheiden waren.

Es ist dieser Punkt der Ununterscheidbarkeit von Körper und Ding, der Nullpunkt der Person, an dem die Rekonstruktion ihrer Identität anzusetzen hat. Alles, was sich über den *Falling Man* anhand des Bilds sagen lässt, ist, dass er im physikalischen Sinn ein zu dieser Zeit, an diesem Ort fallender Körper ist: „He is, fifteen seconds past 9:41 a.m. EST, the moment the picture is taken, in the clutches of pure physics, accelerating at a rate of thirty-two feet per second squared. He will soon be travelling at upwards of 150 miles per hour, and he is upside down.“<sup>51</sup> Ohne die einzelnen Stationen dieser Rekonstruktion nachzuerzählen, die Junod rekapituliert, lässt sich sagen, dass der Versuch der Identifizierung des *Falling Man* seine Spannung beharrlich aus dem Verhältnis zwischen der Überwindung des Körpers zugunsten der Person einerseits und der insistierenden Referenz auf den namenlosen Körper ande-

<sup>46</sup> Locke (1981), S. 420.

<sup>47</sup> Junod (2003), S. 177.

<sup>48</sup> Ebd., S. 178.

<sup>49</sup> Cauchon, Moore (2002).

<sup>50</sup> Pufendorf (1711), S. 11.

<sup>51</sup> Junod (2003), S. 177.

rerseits bezieht. Jeder Verdacht, die Person identifiziert zu haben, beschwört zuerst die Frage herauf: „[Does he] fit the bodytype“?<sup>52</sup> Das also, wovon man sich zu lösen versucht und was aus dem Begriff der Person gebannt ist, erweist sich als der einzig stabile Anhaltspunkt für diesen Versuch – beispielweise in der Vergrößerung des Bildes, dessen Details anhand der Hautfarbe auf einen ethnischen Lateinamerikaner mit einem Kinnbart und anhand der Kleidung auf einen gastronomischen Angestellten (womöglich des Panoramarestaurants *Windows of the World* im Nordturm) verweisen. Beinahe grotesk mutet in diesem Zusammenhang dann Junods Aufregung über ein orangefarbenes T-Shirt an, das in den anderen Bildern von Richard Drews insgesamt zwölf Aufnahmen umfassender Sequenz unter dem weißen Hemd des *Falling Man* sichtbar wird. Denn dieses beliebige und kontingente Detail wird zu dem Merkmal, das Junod zufolge nicht mehr einen letztlich austauschbaren Körper durch den physikalischen Raum, sondern nun die unverwechselbare individuelle Person durch die „vast spaces of memory“<sup>53</sup>, die Räume der Erinnerung, der biographischen Identität und der Persönlichkeit fallen lasse: „They might be able to remember if he owned an orange shirt, if he was the kind of guy who would own an orange shirt, if he wore an orange shirt to work that morning.“<sup>54</sup> Die Art und Weise, wie die individuelle Person („the kind of guy“) und ihre einzigartige Position im sozialen Stellenplan aus dem beliebigen Körper abgeleitet werden soll, die Art und Weise also, wie die Person wieder zur Differenz des bloßen Körpers werden soll, gibt so auch den Verlauf der Neigungslinie an, auf der sich Junods Suche ihrem Scheitern nähert und die subjektivierende Rückbindung des Menschen an die Menschenform der individuellen Person misslingt. Am Ende kehren nämlich sowohl die Suche als auch Junods Artikel an ihren Anfang zurück, zum Bild des fallenden Körpers, über den schließlich nicht mehr ausgesagt werden kann als: „At fifteen seconds after 9:41 a.m., on September 11, 2001, a photographer named Richard Drew took a picture of a man falling through the sky.“<sup>55</sup> Die Geschichte der Person stößt in dem Moment an

<sup>52</sup> 9/11: The Falling Man (2006), 1h 0min 14s.

<sup>53</sup> Junod (2003), S. 181.

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> Ebd., S. 199.

ihre Grenze, wo sie für sich selbst transparent wird, wo also die Ablösung der Person von der Leiblichkeit misslingt: Die Geschichte der Person scheidet dort, wo sie unweigerlich immer wieder, mit der antipersonalistischen Philosophie Friedrich Nietzsches zu sprechen, als eine Geschichte am „Leitfaden des Leibes“<sup>56</sup> erkennbar wird: „Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe“<sup>57</sup>, heißt es in Nietzsches apodiktischer Zurückweisung der Philosophie des Bewusstseins und somit auch der Person als ihrem Träger. Auch das Bild des *Falling Man* nimmt sich genau in dem Maße auf die bloße Leiblichkeit des abgebildeten ‚jumpers‘ zurück, wie Junods Rekonstruktion der biographischen Identität die Materialität des fallenden Körpers in Richtung auf die Person („Seele“) zu transzendieren unternimmt. So sehr die Person auf den Körper als untüglbare, zugleich inkludierte und exkludierte Basis verweist und so sehr im Falle von Junods Suche der Körper gar zum Index des Personalen wird, so sehr entlarvt Drews Photographie eines fallenden Körpers, mit Nietzsche, „das Geistige [...] als Zeichensprache des Leibes“<sup>58</sup>.

Zugleich – und das ist die Kehrseite der ethischen Bezugnahme auf das Personale – macht der Versuch, durch die biographische Identität die Person sowie ihre individuelle Position im sozialen Stellenplan zu rekonstruieren und so die Konsistenz dieses Stellenplans überhaupt sicher zu stellen, auf exemplarische Weise die Konzepte der Personalität und Individualität als integrale Bestandteile moderner Subjektivierungs- und Regierungstechniken sichtbar: Die individuelle Person ist in dieser Lesart das Korrelat einer modernen politischen Rationalität oder Technologie, der es, den Ausführungen Foucaults folgend, zunehmend darum zu tun ist, ein unruhiges, sinnloses und undifferenziertes „Gemisch[] aus Körpern“<sup>59</sup> erkennbar zu machen und in geordnete Bezüge zu fügen. Wenn es der Philosophie der Person also darum geht, mit dem Begriff der Person jenen individuellen Menschen zu bezeichnen,

<sup>56</sup> Nietzsche (1980), S. 565. Vgl. ebd., S. 577, Nietzsches im selben Zug erfolgende Ablehnung der philosophischen Privilegierung der „Seele“ und deshalb der „Person“: „Von der ‚Einheit‘, von der ‚Seele‘, von der ‚Person‘ zu fabeln, haben wir uns heute untersagt: mit solchen Hypothesen erschwert man sich das Problem, so viel ist klar.“

<sup>57</sup> Nietzsche (1988a), S. 39.

<sup>58</sup> Nietzsche (1988b), S. 285.

<sup>59</sup> Foucault (2001), S. 72.

der „einen einmaligen, einzigartigen und genau durch ihn definierten Platz einnimmt“<sup>60</sup> und sich derart als „jemand“ vom bloßen „etwas“ unterscheidet, so lässt sich Junods Versuch, in dem es um die Rekonstruktion der Individualität geht, auch im Hinblick auf diese moderne Kehrseite des Personenbegriffs lesen. Diese beschreibt Foucault als eine Individualisierungsmacht, deren Wirkung darin liege, das Individuum „von den anderen abzuschneiden“, d. h. „den Einzelnen [...] an seine eigene Identität [zu] binde[n]“<sup>61</sup>, ihm so einen Platz im sozialen Raum zuzuweisen, um das kontingente „Gewimmel[]“<sup>62</sup> der Körper zu durchdringen, es zu ordnen und in spezifischen Lebensformen darstellbar und regierbar zu machen. Die den Begriff der Person begleitende „pathetische Mär von der Unersetzlichkeit des Einzelnen“, so fasst es Giorgio Agamben kritisch, dient „in unserer Kultur einzig dazu [...], dessen allgemeine Repräsentierbarkeit zu garantieren“<sup>63</sup>, d. h. ihn wie den fallenden Körper des Bilds innerhalb eines Stellenplans der Gesellschaft lokalisierbar, qualifizierbar und verfügbar zu machen.

### 3. Extreme Entscheidung

Ein weiterer Grund, weshalb genau dieses Bild eines ‚jumpers‘ die Frage nach Individuum und Identität auf sich zog, mag in seiner ästhetischen Komposition liegen: „The man in the picture“, kommentiert Junod, „is perfectly vertical, and so is in accord with the lines of the building behind him.“<sup>64</sup> So zufällig die Komposition des Bildes auch ist – Drews zwölf Bilder umfassende Sequenz zeigt auf den restlichen Aufnahmen einen hilflos taumelnden Körper –, so sehr sticht an ihr die Harmonie des Einzelnen mit der Umgebung, von Subjekt und Objekt heraus: Der durch die Kamera in seiner Position eingefrorene Körper vermittelt den Anschein ruhiger und bedachter, ja intentionaler Übereinstimmung mit dem eigenen Platz: „He appears relaxed, hurtling through the air. He

<sup>60</sup> Spaemann (1996), S. 12.

<sup>61</sup> Foucault (2005b), S. 275.

<sup>62</sup> Foucault (2001), S. 72.

<sup>63</sup> Agamben (2003), S. 28.

<sup>64</sup> Junod (2003), S. 177.

appears comfortable in the grip of unimaginable motion. He does not appear intimidated by gravity's divine suction or by what awaits him. His arms are by his side, only slightly outriggered. His white shirt, or jacket, or frock, is billowing free of his black pants. His black high-tops are still on his feet.<sup>65</sup> Das Bild des *Falling Man* scheint also, und daraus speist sich seine Wirkung, die Qualifikation des Menschen als Person in dem Moment zu ermöglichen, in dem der Terrorakt ihn auf den bloßen Körper reduziert. Junods Beschreibung, mit der sein Artikel anhebt, stellt auf die Kriterien des Personenstands ab, die in der Debatte um das personale Leben des Menschen spätestens seit dem 17. Jahrhundert virulent werden: Der *Falling Man* ist, obgleich nur aufgrund seiner kontingenten körperlichen Position im Raum, perzipierbar als derjenige, der selbst im letzten Moment seines Lebens über eben dieses, den Körper nämlich, verfügt, d. h. seinen individuellen Selbststand, seine Autonomie, seinen Personenstatus auch gegen den seinen Leib erfassenden Sog der Naturkraft behauptet und auf diese Weise die Dignität des Menschen ausstellt. In diesem Sinn wird das Inventar der von Junod wiedergegebenen Beschreibungen des Bilds sinnfällig: „Some people who look at the picture see stoicism, willpower, a portrait of resignation; others see something else – something discordant and therefore terrible: freedom.“<sup>66</sup> An die zufällige Momentaufnahme und die kontingente ästhetische Komposition lagert sich die Ontologie des Menschen als personaler Lebensform an: Sie umstellt den Körper des *Falling Man*, um ihm den irreduziblen personalen Selbststand abzulesen – und das heißt hier: zuzuschreiben. Der *Falling Man* in Drews Bild fällt also nicht nur im physikalischen Sinn, er positioniert sich und seinen Körper bewusst in einem finalen Akt der Freiheit im Fall: Er „lebt und erlebt nicht nur, sondern er erlebt sein Erleben“, heißt es bei Helmut Plessner in diesem Sinn aus der Perspektive der philosophischen Anthropologie: „Ein Individuum, welches positional derart [...] charakterisiert ist, heißt *Person*. Es ist das Subjekt seines Erlebens, seiner Wahrnehmungen und seiner Aktionen, seiner Initiative. Es weiß und es will.“<sup>67</sup>

<sup>65</sup> Junod (2003), S. 177.

<sup>66</sup> Ebd.

<sup>67</sup> Plessner (1982), S. 10f.

Plessners Begriffe der Initiative und des Willens berühren zugleich den dunkelsten Punkt der Geschichte des Bilds, aus dem sich auch die indignierte Reaktion über seine Publikation am 12. September erklären lassen. Als Schwelle, die das personale vom bloßen Leben des Menschen trennt, bestimmt Plessner nämlich jene Fähigkeit zur bewussten und souveränen Entscheidung, die die ‚jumper‘ des 11. Septembers auf radikale Weise in der „extremity of choice“<sup>68</sup> betrifft, entweder zu ersticken bzw. zu verbrennen oder in den Tod zu springen. Auch in der Bewertung der Photographie des *Falling Man* markiert diese Frage nach der freien Entscheidung, der „courage to jump“<sup>69</sup> und dem Sprung als dem „last element of control“<sup>70</sup> jene symbolische Schwelle, auf der das Problem der Person zugleich verhandelt und unentscheidbar wird. Im Interview mit dem *Channel 4* erklärt ein Zeitungsleser seine Empörung über die Publikation der Photographie: „This person had thought those thoughts, had made his decision and acted on it.“<sup>71</sup> In einer weiteren Aussage wird der Sprung ganz ähnlich als letzter Akt der freien Verfügung über das eigene Leben interpretiert: „[A] man just took his life in his hand in just that second“.<sup>72</sup> Menschen sind Personen, sofern sie nicht mit ihrem faktischen Leben in eins fallen, sondern je schon durch Willen und Intentionalität des Bewusstseins so charakterisiert sind, dass sie, wie es bei Spaemann heißt, „nicht einfach ihre Natur [sind]“, sondern, „ihre Natur [...] etwas [ist], das sie haben“.<sup>73</sup> Erst wenn der Körper des *Falling Man* auf diese Weise qualifiziert ist, d. h. erst wenn er aufgrund seiner Pose zum materiellen Signifikanten der immateriellen Persönlichkeit wird, können schließlich der „personal space“<sup>74</sup> sowie die „privacy“ und „dignity“<sup>75</sup> entstehen, die mit der Publikation von Richard Drews Photographie unweigerlich verletzt werden.

Auf gänzlich andere Weise wirkt das Dispositiv der Person jedoch in dem Moment, in dem der Sprung gerade nicht als bewusste Wahl, son-

<sup>68</sup> Junod (2003), S. 180.

<sup>69</sup> Ebd., S. 178.

<sup>70</sup> 9/11: The Falling Man (2006), 14min 18s.

<sup>71</sup> Ebd., 30min 54s.

<sup>72</sup> Ebd., 1h 06min 46s.

<sup>73</sup> Spaemann (1996), S. 40.

<sup>74</sup> 9/11: The Falling Man (2006), 31min 35s.

<sup>75</sup> Junod (2003), S. 179.



dern vielmehr als ihre Aufhebung im blinden Affekt qualifiziert wird. So verhält es sich im Fall von Norberto Hernandez, dem ersten Toten, der fälschlicherweise mit dem *Falling Man* des Bilds identifiziert wird. Dessen Hinterbliebene erweisen sich aufgrund ihres Katholizismus und ihres traditionalistischen Familienbegriffs unfähig, in dem abgebildeten ‚jumper‘ den Vater und Ehemann zu erkennen. Der Sprung in den Tod erscheint als triebhafte Flucht vor den persönlichen Pflichten, als Verletzung sowohl der abstrakten Norm der Person als auch der diachronischen Identität des Individuums Norberto Hernandez. Der Sprung wird exakt zu dem, was nun den fallenden Körper von der personalen Existenz und dem individuellen Selbststand des Menschen trennt. „That piece of shit is not my father“<sup>76</sup>, lautet die Replik seiner Tochter auf den Anblick der Photographie. Vor dem Hintergrund der Differenz von menschlichem und personalem Leben, vor dem Hintergrund also der Definition der Person als einer „innere[n] Differenz [...] zwischen dem, was ein Lebewesen ‚eigentlich‘, und dem, was es faktisch ist“<sup>77</sup>, impliziert die Qualifizierung der Personalität je schon die Abtrennung und Objektivierung eines Nicht-Personalen im Menschen, d. h. eines nur faktischen Lebens, das im Ausnahmefall ununterscheidbar vom bloßen „piece of shit“ zu werden droht. Im Lebewesen, so fasst Esposito diese Struktur zusammen, ist „die Person dasjenige Subjekt [...], das jenen Anteil seiner selbst knechtet und unterwirft, der nicht mit rationalen Eigenschaften ausgestattet ist: sprich, den körperlichen oder animalischen Anteil.“<sup>78</sup> Nicht zufällig vermag deshalb jenseits des philosophischen gerade der medizinische Diskurs den Sprung in den Tod auch nicht mehr im Sinn des Begriffs der Person als intentionalen Akt zu klassifizieren und spricht stattdessen von einem irrationalen Affekt, von psychischem und physischem Ausgeliefertsein an den Instinkt. Das Gerichtsmedizinische Institut von New York lehnt die Bezeichnung ‚jumper‘ aus diesem Grund rundweg ab: „A ‚jumper‘ is somebody who goes to the office in the morning knowing they [sic] will commit suicide. [...] These people were forced out by the smoke and flames or blown out.“<sup>79</sup>

<sup>76</sup> Junod (2003), S. 179.

<sup>77</sup> Spaemann (1996), S. 21.

<sup>78</sup> Esposito (2010), S. 42.

<sup>79</sup> Cauchon/Moore (2002).

Die Entscheidung der ‚jumper‘ – oder wie man sie nun bezeichnen mag – betrifft also eine Art Ausnahme- oder Naturzustand, in dem der Personenstand des Menschen zugunsten der aus seiner Norm exkludierten Faktizität des Lebens suspendiert ist. Die ‚jumper‘ fallen mit ihrer irreduziblen Leiblichkeit in eins und gehorchen der physischen Natur als dem „Prinzip spezifischen Reagierens“<sup>80</sup>, von dem etwa Spaemann das personale Leben um jeden Preis unterschieden haben will und das gerade im Bild des *Falling Man* als untilgbare negative Basis jene inneren Grenzen und Paradoxien anzeigt, die hier das Dispositiv der Person dysfunktional werden lassen.

Junods Rekonstruktion läuft also auf den Punkt eines mithin doppelten Scheiterns zu, an dem sich sowohl die individuelle Person als auch die menschliche Personalität überhaupt entziehen bzw. in dem Bild, das sie so evident zu repräsentieren scheint, einer insistierenden Nicht-Identität anheimfallen. Es entspricht so schließlich der inneren Logik von Junods Suche nach der Person, wenn er sich am Punkt ihres Scheiterns darauf kapriziert, dass der *Falling Man* etwas zu symbolisieren habe, das eben „far more significant than a single individual“<sup>81</sup> sei. Wo der eine Körper nicht mehr personal zu repräsentieren ist, muss nun das Bild selbst die Funktion der Repräsentation übernehmen, sprich: allgemeiner Stellvertreter werden. „[T]o stand for many“<sup>82</sup>, für die Vielen, die durch die Anschläge umkamen, solle nun die neue Funktion des *Falling Man* sein. So sehr er also den Punkt der Uneinholbarkeit der individuellen menschlichen Person erreicht, so sehr verfällt Junod hiermit auf eine letzte und mithin klassische Option, den namens- und gesichtslosen ‚jumper‘ des Bilds gemeinsam mit den unbekanntenen Toten des 11. Septembers in den Bereich des Personalen und der allgemeinen Repräsentation zurückzuholen. Und diese Option ist gerade deshalb eminent anschlussfähig an das doppelte Scheitern, da sie ihrerseits einen repräsentativen Akt ins Spiel bringt, der die Auslöschung des Individuums in einer durch es hervorgebrachten symbolischen Gesamtheit betreibt, indem er die natürlichen menschlichen Personen als die Konstituenten in einer künstlichen Person als dem Konstituiertem auf-

<sup>80</sup> Spaemann (1996), S. 42.

<sup>81</sup> 9/11: The Falling Man (2006), 1h 06min 32s.

<sup>82</sup> Ebd., 1h 09min 19s.

hebt.<sup>83</sup> Gemeint ist mit dieser Option, die einerseits den materiellen Körper des *Falling Man* zum symbolischen und stellvertretenden, d. h. verkörpernden Körper aufwertet und andererseits das Individuelle in der allgemeinen Gesamtheit aufhebt, natürlich der Akt der personalen Repräsentation, mit dem die neuzeitliche politische Philosophie die Frage nach der Konstitution einer Identität der Vielen oder, wie es bei Hobbes heißt, einer „*fingierte[n] oder künstliche[n] Person*“<sup>84</sup> des staatlichen Gemeinwesens beantwortet. So sehr das Narrativ der politischen Philosophie den Staat als Resultat des Zusammentretens vieler Einzelner zur „Einheit aller in ein und derselben Person“<sup>85</sup> ausweist, so sehr ist es Junod zufolge der *Falling Man* als Bild, der den auf ihm abgebildeten ‚jumper‘ samt aller (namen- und gesichtslosen) Toten der Anschläge retroaktiv zu einer künstlichen personalen Einheit zusammenschließt, die – in Analogie zum klassischen Bild des Staats – „more significant than a single individual“ ist. Im *Falling Man* als dem allgemeinen Symbol der Fallenden finden die realen Toten jene, mit Hobbes zu sprechen, höherrangige „*Einheit* des Vertreters“, dessen Aufgabe es ist, die „*Einheit* der Vertretenen“<sup>86</sup> zu verbürgen und ihre kollektive personale Identität zu verkörpern. Drews Bild wird in einem Akt der Übertragung zu dem Stellvertreter, dessen Existenz nunmehr „bewirkt, daß *eine* Person entsteht“<sup>87</sup>, d. h. der unzählige natürliche Personen im allgemeinen Raum der Repräsentation zusammenzieht und sie zugleich als Einzelne auslöscht. Aus dem *Falling Man*, der verlorenen Person schlechthin wird retroaktiv der Garant einer neuen allgemeinen und staatsförmigen Identität aller unbekanntenen Toten: Junod bestätigt diese Beobachtung dort, wo er das Bild des *Falling Man* mit dem Grab des unbekanntenen Soldaten vergleicht und ihn zum „essential element in the creation of a new flag“<sup>88</sup> für die Vereinigten Staaten nach dem 11. September erklärt. Genau dort, wo mit dem Dispositiv der Person die Möglichkeit der Repräsentation des menschlichen Lebens überhaupt suspendiert erscheint, bringt Junod in einem therapeutischen Schritt die klassische Vorstel-

<sup>83</sup> Vgl. Vogl (2008), S. 24ff.

<sup>84</sup> Hobbes (1984), S. 123.

<sup>85</sup> Ebd., S. 134.

<sup>86</sup> Ebd., S. 126.

<sup>87</sup> Ebd., S. 126.

<sup>88</sup> Junod (2003), S. 177.

lung der Staatsperson und damit das allgemeine Paradigma der Repräsentation ins Spiel. Dort, wo die individuelle biographische Person uneinholbar getilgt ist, dort also, wo der unbekannte ‚jumper‘ ein Namen- und Gesichtsloser bleiben muss, begegnet der Betrachter, der Junods staatsmäßiger Exegese folgt, im *Falling Man* dem Bild „der Person schlechthin, der *fictio personae* und Prosopopoiia all der Abgewendeten und Gesichtslosen“<sup>89</sup>, der Staats-Form als der finalen Garantie einer uneingeschränkten Möglichkeit und Fähigkeit zur allgemeinen Repräsentation.

#### 4. Lebensformen – Todes-Form

Der genuine Horror der Photographie des *Falling Man* speist sich schließlich auch aus dem Phänomen des öffentlichen Todes: Drews Photographie verdichtet diesen Horror, insofern sie den Unbekannten auf der Schwelle zwischen Leben und Tod abbildet und damit den Tod jener „so publicly dying“<sup>90</sup> noch einmal exponiert und verdoppelt. In seinen Überlegungen zur Biopolitik, also jenem paradigmatisch modernen Machttyp, der nicht mehr in der Gewalt des Souveräns über Leben und Tod kulminiert, sondern regulierend in die Positivität und Naturalität des Lebens eingreift, hat Foucault in einer kurzen Bemerkung festgestellt, dass in dem Maße, wie die Biopolitik als „Vereinnahmung des Lebens durch die Macht“<sup>91</sup> zum dominierenden Machttyp werde, die Moderne zugleich im Lichte einer symptomatischen „fortschreitende[n] Abwertung des Todes“<sup>92</sup> lesbar sei. So sehr der Tod „zum Schlußstein, zur Grenze, zum Ende der Macht“<sup>93</sup> wird, so sehr wandert er zugleich aus dem Bereich der öffentlichen Rituale „auf die Seite des Privaten“<sup>94</sup> des Individuums: „Dies geht bis zu dem Punkt, daß heutzutage der Tod, der keine herausragende Zeremonie mehr ist – an der die Individuen, die Familie, die Gruppe, fast die gesamte Gesellschaft teil-

<sup>89</sup> Vogl (2008), S. 26.

<sup>90</sup> Junod (2003), S. 180.

<sup>91</sup> Foucault (2001), S. 282.

<sup>92</sup> Ebd., S. 291.

<sup>93</sup> Ebd., S. 292.

<sup>94</sup> Foucault (2001).

haben –, im Gegenteil zu etwas geworden ist, was man verbirgt. Er ist zur allerprivatesten und verschämtesten Sache der Welt geworden“.<sup>95</sup> Offensichtlich betreffen die ‚jumper‘ den Tod im Rahmen dieser für die abendländische Kultur maßgeblichen Grenze: Ihr Anblick, wie ihn die Photographie festhält, exponiert den Tod auf radikale Weise, gibt ihm eine unausweichliche Publizität. Zugleich liegt jedoch die spezifische Qualität der Photographie des *Falling Man* nicht nur darin, dass sie das Private ins Öffentliche zurückholt bzw. diese Rückholung dokumentiert, sondern vielmehr darin, dass sie und ihr Objekt – unter der Bedingung des kontextuellen Wissens des Rezipienten – auf beunruhigende Weise die Differenz von Leben und Tod überhaupt verschwimmen lassen, die Möglichkeit der Demarkation von Tod und Leben aufheben. Der *Falling Man* entzieht sich jeder eindeutigen Zuweisung in die Bereiche von Leben oder Tod und macht auf diese Weise die Frage nach ihrer Unterscheidbarkeit akut. Richard Drew etwa antwortet auf den Vorwurf, sein Bild beute den Tod des Unbekannten aus und verletze die „privacy“<sup>96</sup> der Person, mit den Worten: „I didn’t capture his death, I captured part of his life.“<sup>97</sup> Er verteidigt sich mit der Verortung dessen, was auf seinem Bild auf einer Schwelle der Unentscheidbarkeit zwischen Leben und Tod verharret, im Leben, so wie Junod dann mit der Rekonstruktion der individuellen Person an Drews Bild anknüpfend versuchen wird, dieses bloße Leben der Photographie wieder in den Rahmen der sozialen und kulturellen Lebensformen und Identitäten einzuschreiben.

An Foucaults Überlegungen zur Biopolitik anschließend lassen sich die modernen bzw. postmodernen abendländischen Gesellschaften als solche beschreiben, deren wesentliches politisches Charakteristikum eine umfassende Codierung des Lebens in individuellen und kollektiven Identitäten oder Lebensformen ist, die über die engen Grenzen der Rechtsform, der traditionellen Domäne des Begriffs der Person, hinausreicht und sich zunehmend auf disparate soziale, medizinische, juristische oder ökonomische Repräsentationen verstreut. Mindestens undenkbar erscheint also dort, wo diese „Verbindung zwischen Techniken

<sup>95</sup> Foucault (2001), S. 291f.

<sup>96</sup> Junod (2003), S. 179.

<sup>97</sup> Howe (2001).

der Individualisierung und totalisierenden Verfahren<sup>98</sup> in den modernen Gesellschaften einen präzedenzlosen Grad der Vereinnahmung des Lebens erreicht hat, die Möglichkeit eines singulären Lebens, das sich jeglicher Repräsentation in einer der zahllosen individuellen oder kollektiven Lebensformen entzieht und ohne eine fixierbare Identität, d. h. gänzlich undarstellbar bliebe. Undenkbar bleibt unter den Bedingungen moderner Gesellschaften – und das zeigt die Geschichte der Photographie des *Falling Man* auf exemplarische Weise – ein unqualifiziertes und unqualifizierbares Leben, das sich seiner Einhegung in eine Form der Repräsentation unentwegt entzieht. Und das wiederum ist eine Undenkbarkeit, die in besonderem Maße die Grenze einer personalistischen Philosophie und Ethik anzeigt, die dort, wo sie die personale Lebensform zu qualifizieren sucht, immer schon die Demarkation zu einem bloß faktischen Leben vollziehen muss, das im Bild des *Falling Man* stets neu zum Vorschein zu kommen droht und als unutilgbare Basis den Versuch seiner Relokalisierung in der Sphäre der individuellen und kollektiven Lebensformen antreibt.

Agamben hat diesem Problem, das das Denken der Person auf maßgebliche Weise affiziert, dem Problem nämlich der „Scheidung zwischen bloßem Leben [...] und den vielfältigen Lebensformen“<sup>99</sup> eine Figur des beliebigen Seins entgegengestellt, eine „Figur der reinen Singularität“<sup>100</sup>, die er im Gegensatz zu den zahllosen kulturellen und sozialen Lebensformen und Identitäten die Lebens-Form nennt. Als Vorschlag für eine Ethik des Unpersönlichen ist Agambens Lebens-Form in diesem Sinn die Weise, ein Leben zu denken, das nicht erst in der Einschreibung in eine Identität qualifiziert und somit auch nicht dequalifizierbar ist: Die Lebens-Form überschreitet als Figur des Dritten die prekäre Trennung von Lebensformen und bloßem Leben in Richtung auf einen Begriff des Lebens als beliebiger Singularität, auf ein Leben also, das dort, wo es „jeder repräsentierbaren Identität entbehrt“<sup>101</sup>, nichts anderes als sein aktueller Vollzug wäre, ein stets „poten-

<sup>98</sup> Foucault (2005b), S. 277.

<sup>99</sup> Agamben (1994), S. 253.

<sup>100</sup> Agamben (2003), S. 63.

<sup>101</sup> Ebd., S. 80.

tielles Sein<sup>102</sup>, das sich nicht abschließend in einer Identität darstellen ließe ist und so den „Charakter einer Möglichkeit“<sup>103</sup> behielt. Es ist die Dimension der beliebigen Singularität, die im Bild des *Falling Man*, der völlig mit seinem Fall in eins fällt, insistiert, jene Dimension einer nicht-subjektiven und asignifikanten Singularität, die Junods Rekonstruktion der individuellen Person immer wieder zu überwinden bestrebt ist. Das Besondere an Richard Drews Photographie, das, was sie aus der Masse der Bilder des Septembertages heraustreten lässt, ist, dass sich der *Falling Man* exakt als Bild eines unendlichen Entzugs lesen lässt, als Bild, das sich dem Gesetz der Repräsentation entzieht und die irreduzible Unmöglichkeit festhält, die Singularität wieder oder überhaupt diesem Gesetz zu subsumieren und dem Feld der intelligiblen Identitäten einzuschreiben. Der *Falling Man* ist, mit einem von Maurice Blanchot geprägten Begriff, die photographische Abbildung des Neutralen, wenn das Neutrale eben das ist, „was sich auf kein Geschlecht verteilt: das Nicht-Allgemeine, das Oberbegriffslose, das Nicht-Besondere“<sup>104</sup>, das Beliebige oder die reine Möglichkeit. Und für Drews *Falling Man* als Bild einer irreduziblen Singularität und die scheiternde Suche nach der Identität gilt sodann das, was Blanchot zur Kategorie des Neutralen schreibt: Sein Ort ist jenseits oder diesseits der individuellen Identitäten oder der generischen Klassifikationen der einer endlosen Befragung, die nicht in der affirmierenden Antwort, dem Begriff oder der Identität zum Stillstand kommt und auf diese Weise jede Macht der Repräsentation neutralisiert:

Das Neutrale befragt: Es befragt nicht auf die gemeine Weise, indem es Fragen stellt; während es von der Aufmerksamkeit, die sich auf es richtet, nichts zurückzuhalten scheint, während es sich selbst von jeder Macht des Fragens, indem es sie neutralisiert, durchqueren lässt, schiebt es die Grenze immer weiter hinaus, an der diese Macht noch ausgeübt werden könnte, wenn das Zeichen der Befragung selbst erlischt und es der Affirmation nicht mehr das Recht, die Macht lässt, zu antworten.<sup>105</sup>

<sup>102</sup> Agamben (1994), S. 251.

<sup>103</sup> Ebd.

<sup>104</sup> Blanchot (2010b), S. 16.

<sup>105</sup> Blanchot (2010a), S. 26.

Literaturverzeichnis

- 9/11: The Falling Man. Channel 4 (16.03.2006). URL: <http://www.youtube.com/watch?v=BXnA9FjvLSU>; aufgerufen am 27.08.2011.
- Agamben, Giorgio (1994): Lebens-Form. In: Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen. Hg. von Joseph Vogl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (= es 1881), S. 251-257.
- Ders. (2002): Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben. Frankfurt am Main: Suhrkamp (= es 2068).
- Ders. (2003): Die kommende Gemeinschaft. Berlin: Merve.
- Baudrillard, Jean (2002): Der Geist des Terrorismus. Wien: Passagen (= Passagen Forum).
- Blanchot, Maurice (2010a): Einklammerungen. In: Ders.: Das Neutrale. Schriften und Fragmente zur Philosophie. Hg. von Marcus Coelen. Zürich u. Berlin: Diaphanes, S. 23-30.
- Ders. (2010b): René Char und das Denken des Neutralen. In: Ders.: Das Neutrale. Schriften und Fragmente zur Philosophie. Hg. von Marcus Coelen. Zürich u. Berlin: Diaphanes, S. 15-21.
- Boethius, Anicius Manlius Severinus (1988): Die theologischen Traktate. Hamburg: Meiner (= Philosophische Bibliothek 397).
- Cauchon, Dennis u. Moore, Martha: Desperation forced a horrific decision. In: USA Today (02.09.2002). URL: [http://www.usatoday.com/news/sept11/2002-09-02-jumper\\_x.htm](http://www.usatoday.com/news/sept11/2002-09-02-jumper_x.htm); aufgerufen am 27.08.2011.
- Esposito, Roberto (2010): Person und menschliches Leben. Zürich u. Berlin: Diaphanes.
- Foucault, Michel (1981): Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main: Suhrkamp (= stw 356).
- Ders. (2001): In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76). Frankfurt am Main: Suhrkamp (= stw 1585).
- Ders. (2005a): Diskussion vom 20. Mai 1978. In: Ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. IV: 1980-1988. Hg. von Daniel Defert u. François Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 25-43.



- Ders. (2005b): Subjekt und Macht. In: Ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. IV: 1980-1988. Hg. von Daniel Defert u. François Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 269-294.
- Fuhrmann, Manfred (1996): Persona, ein römischer Rollenbegriff. In: Identität. Hg. von Odo Marquard u. Karlheinz Stierle. München: Fink, S. 83-106.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1973): Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Bd. VIII: Romane und Novellen III: Wilhelm Meister Wanderjahre oder Die Entsagenden. 8., überarb. Aufl. Hg. von Erich Trunz. Hamburg: Wegner.
- Hobbes, Thomas (1984): Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Hg. von Iring Fetscher. Frankfurt am Main: Suhrkamp (= stw 462).
- Howe, Peter (2011): Richard Drew. In: The Digital Journalist (Okt. 2001). URL: <http://digitaljournalist.org/issue0110/drew.htm>; aufgerufen am 27.08.2011.
- Jahn-Sudmann, Andreas (2010): The Falling Man. Das erste Post-9/11-Bild. In: MEDIENwissenschaft 2, S. 157-169.
- Junod, Tom (2003): The Falling Man. In: Esquire Magazine (Sept. 2003), S. 176-181 u. S. 198-199.
- Kant, Immanuel (1974): Werkausgabe. Bd. IV: Kritik der reinen Vernunft 2. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp (= stw 55).
- Kather, Regine (2007): Person. Die Begründung menschlicher Identität. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Locke, John (1981): Über den menschlichen Verstand. Bd. I: Buch I und II. 4., durchges. Aufl. Hamburg: Meiner (= Philosophische Bibliothek 75).
- Maritain, Jacques (1951): Die Menschenrechte und das natürliche Gesetz. Bonn: Auer.
- Matala de Mazza, Ethel G. (1999): Der verfaßte Körper. Zum Projekt einer organischen Gemeinschaft in der Politischen Romantik. Freiburg/Brsg.: Rombach (= Litterae 68).
- Nietzsche, Friedrich (1980): Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Bd. 11: Nachgelassene Fragmente 1884-1885. Hg. von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. München: dtv.

- Ders. (1988a): Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Bd. 4: Also sprach Zarathustra. Hg. von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. 2., durchges. Aufl. München: dtv.
- Ders. (1988b): Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Bd. 10: Nachgelassene Fragmente 1882-1884. Hg. von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. 2., durchges. Aufl. München: dtv.
- Plessner, Helmut (1982): Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie. Stuttgart: Reclam (= rub 7886).
- Pufendorf, Samuel (1711): Acht Bücher vom Natur- und Völker-Rechte. Bd. 1. Frankfurt am Main: Knoch.
- Rancière, Jacques (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp (= stw 1588).
- Raspe, Martin (2008): The Falling Man. Der 11. September in der Momentaufnahme. In: Nine Eleven. Ästhetische Verarbeitungen des 11. September 2001. Hg. von Ingo Irsigler u. Christoph Jürgensen. Heidelberg: Winter (= Beiträge zur neueren Literaturgeschichte 255), S. 369-382.
- Spaemann, Robert (1996): Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Sturma, Dieter (2001): Person und Philosophie der Person. In: Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie. Hg. von Dieter Sturma. Paderborn: Mentis (= ethica 3), S. 11-22.
- Vogl, Joseph (2008): Kalkül und Leidenschaft. Poetik des ökonomischen Menschen. Zürich u. Berlin: Diaphanes.

### Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Richard Drew: The Falling Man. 11. September 2001 (Erstdruck: New York Times, 12.09.2001, © Associated Press).