

Der Körper als Gegenstand der Gestaltung

Über physische Konsequenzen der Bastelexistenz

„Wo auch immer ein Individuum sich befindet und wohin auch immer es geht, es muß seinen Körper dabei haben“.
(Goffman 1994: 152).

1. Kulturelle Überformung des Körpers

Die – vor allem durch Nobert Elias beförderte – Rede von der 'Zivilisierung' des Körpers meint im Wesentlichen die zunehmende soziale Unterdrückung von (spontanen) Körperäußerungen (also: Triebregulierung, Affektkontrolle) zugunsten von Formen der Selbstdisziplinierung – zumindest, aber nicht nur, in der Öffentlichkeit (insbesondere im Hinblick auf Ernährungs-, Verdauungs- und sexuelle Aktivitäten). Aber gegen Elias (1976) und z.B. mit Mary Douglas (1974) und v.a. mit Hans Peter Duerr (1988, 1990 und 1993) läßt sich konstatieren, daß keineswegs erst zivilisatorisch entwickelte Gesellschaften, sondern daß bereits traditionale und archaische Kulturen vielfältige Formen körperlicher Selbstdisziplinierung und Berührungstabus kannten. Auch daß der kranke und der alte Körper 'früher' und 'anderswo' stärker und selbstverständlicher in das soziale Miteinander der Menschen integriert gewesen sei als in modernen Gesellschaften, dürfte eher eine Romantisierung (vgl. Herzlich/Pierret 1991) als einen empirischen Befund darstellen (vgl. Jütte 1991; Göckenjahn 2000). Selbst der Tod ist heute eher anders 'repräsentiert' denn weniger präsent als in vormodernen Kulturen (vgl. dazu z.B. Fuchs 1973, Knoblauch 1999, Knoblauch/Schnettler/Soeffner 1999).

Kurz: Jenseits eines moralisierenden Zivilisierungsmythos betrachtet, sind die mannigfaltigen Arten und Weisen, wie Menschen mit ihrem

Körper und mittels ihrem Körper miteinander umgehen, vor allem kulturell erhandelte und als solche sozusagen 'gleichwertige' Variationen einer evolutionären Grundausstattung der Gattung (vgl. z.B. Count 1970, Eibl-Eibesfeld 1970 und 1976, Leroi-Gourhan 1980, Morris 1994, Paul 1998 und Wilson 2000). Denn "Beine bleiben Beine, Ohren bleiben Ohren trotz aller soziokulturellen Evolution" (Luhmann 1984: 341). Auch haben Menschen aller Kulturen z.B. typischerweise komplexe Gesichtsmuskeln, die dazu dienen, verschiedene Gesichtsausdrücke zu erzeugen. Menschen aller Kulturen stehen typischerweise auf zwei Füßen und haben deshalb die Hände frei zur Gestikulation. Menschen aller Kulturen haben typischerweise keinen Schwanz, mit dem sich wedeln ließe, und allenfalls noch Rudimente eines Felles, das sich sträuben könnte. Solche und andere organische Rahmenbedingungen schaffen eine geschlechtsübergreifende, vorkulturell gemeinsame organische Basis des Menschseins.

Dementsprechend scheinen gewisse Ausdrucksbewegungen auch kulturübergreifend psychische Zustände und Abläufe zu repräsentieren. So drücken sich z.B. Freude und Zorn, Angst und Mut, Trauer und Schrecken, Ausgelassenheit und Trägheit universalhistorisch kaum variierend, also sozusagen spontan mimisch und pantomimisch aus. Aber Kultur überformt bzw. Kulturen überformen, unterdrücken, verändern, steigern und stilisieren diese elementaren habituellen Fähigkeiten: Die natürlichen organischen Gegebenheiten werden den Menschen zum Material ihrer kulturellen Eigenheiten, ihrer speziellen Gestiken. Mit Helmuth Plessner (1982) können wir sagen: Im körperlichen Ausdruck äußert sich eine Stimmung, aber mit der Geste, mit der kulturellen Bearbeitung und Verarbeitung des Ausdrucks schaffen sich Menschen *Formen* des Zusammenlebens und der Verständigung (vgl. Morris 1978 und Argyle 1979).

Die körperlichen Gewohnheiten differieren also (und zwar beträchtlich) zu verschiedenen Orten und Zeiten unter sich wandelnden Lebensbedingungen. *Jede* Form der Vergesellschaftung prägt, eingewoben in ihre je eigenen kulturellen Gebräuche und Sitten¹, spezifische Gewohnheiten des Körpers ihrer Mitglieder (vgl. Mauss 1979 und Polhemus 1978) – und verachtet, verabscheut, fürchtet in der Regel alle Äuße-

¹ "Bei Sitte geht es immer um selbstverständliches Handeln, um selbstverständliche Wahrnehmung, um unbezweifelbare Wahrheiten, die ja in ihrer Besonderheit nur unter zwei Bedingungen auffällig werden: einmal Gesellschafts-intern, wenn sie angezweifelt bzw. nicht befolgt werden. Zum anderen, wenn Begegnungen zwischen Kulturen stattfinden. In beiden Fällen taucht etwas auf, was bisher für unmöglich gehalten wurde. (...) In unserer Zeit und in manchen früheren Zeiten fällt Sitte dadurch auf, daß sie 'streng' ist; sie fällt erst auf, wenn nicht ihr entsprechend gehandelt wird. ...(Denn:) Sitte ist das, was man braucht, ohne es zu wissen" (Thomas 1990, S. 115-118).

rungsformen und Verhaltensweisen, die in ihrem eigenen Repertoire nicht vorgesehen sind bzw. als mit diesem nicht kompatibel erscheinen: Das reicht von der Frage, wann man jemanden wie anblickt und wie lange, über das Problem der körperlichen Distanz bei (unterschiedlichen Arten von) Unterhaltungen, der akzeptablen Intonation und des situativ je angemessenen Gesichtsausdrucks bis hin zur korrekten Kleidung, zu Haartrachten, zum Schmuck und zur Körperperformance und -bemalung.

Besonders 'heikel' sind *gestische* Gewohnheiten, denn sie werden im interkulturellen Verkehr entweder gar nicht oder (was oft problematischer ist) falsch verstanden (vgl. Ekman 1967 und Morris 1970): Am ehesten noch auch interkulturell verständlich sind mimische Gesten, die alltagspragmatisch reale Dinge und Handlungen imitieren (Essen, Trinken, Rauchen z.B.). Weit problematischer sind schematische Gesten, die oft nicht nur kulturell, sondern regional oder lokal oder subkulturell begrenzt sind.² Noch mehr Probleme wirft das Verstehen von symbolischen Gesten auf, die nicht mehr reale Dinge imitieren, sondern abstrakte Eigenschaften.³ Bei symbolischen Gesten kann also sowohl eine Bedeutung durch verschiedene Handlungen als auch können mehrere Bedeutungen kulturvariabel durch die gleiche Handlung angezeigt werden.

2. Körper-Kontroll-Politik

So kulturvariabel sie aber auch sein mögen: eine (auch nur halbwegs) lineare zivilisatorische Entwicklung von weniger zu mehr (Selbst-) Disziplinierung der körperlichen Gewohnheiten läßt sich nach dem gegenwärtigen Stand der Erkenntnis allenfalls aus der Position einer zwanghaft ethnozentrischen Normativität heraus behaupten (vgl. illustrierend dazu auch Fohrbeck/Wiesand 1981). Vor dem Hintergrund dieses sehr allgemeinen Befundes stellt sich folglich die Frage, womit die kulturell ja ganz offenkundig sehr variablen Formen sozial je präferierter (Selbst-) Disziplinierung des Körpers dann ehestens korrespondieren könnten.

² 'Pferd' z.B. wird bei plain indians durch zwei gespreizte Finger, die auf den Fingern der anderen Hand 'reiten', bei Engländern hingegen durch eine 'Reiter-Hocke' und ein Ziehen an einem imaginären Zügel dargestellt.

³ 'Dummheit' z.B. wird in Deutschland dadurch symbolisiert, daß man sich an die Schläfe klopft, einen Finger an der Schläfe rotieren läßt oder einen Finger an der Schläfe dreht; in Saudiarabien hingegen berührt man das untere Augenlid mit der Spitze des Zeigefingers; anderswo hingegen bedeutet dies z.B. Unglauben, Skepsis, Übereinstimmung, Gefahr usw. 'Dummheit' wird aber z.B. auch durch Klopfen mit beiden Händen an die Stirn, oder durch Wedeln mit einer Hand vor den Augen oder, bei plain indians z.B., durch Kratzen an der Stirn 'angezeigt'.

Eine naheliegende Erklärungschance könnte im Rekurs auf die je gegebenen Herrschafts- und Machtverhältnissen und die dabei je verfolgten Kontrollinteressen liegen: Nancy Henley (1988) z.B. hat sich mit dem Dominanzgebaren von Männern im Umgang mit Frauen beschäftigt: (Geschlechtsspezifische) Körperstrategien dienen ihr zufolge dazu, Statusunterschiede deutlich zu machen, Distanz herzustellen, und im weiteren Sinne eben auch dazu, gesellschaftliche Machtstrukturen zu erzeugen und zu verfestigen. Die Art und Weise etwa, wie jemand von Raum Besitz ergreift, deutet dessen relativen Status an: Jeder Mensch besitzt einen persönlichen Raum, eine Art von unsichtbarer Grenze um den Körper herum, die gleichsam die Person 'erweitert'. Dieser Schutzraum ist ein sensibler Bereich, der normalerweise gegen unerwünschte Eindringlinge verteidigt wird. Und körperliche Berührung ist prinzipiell die extremste Form, diesen persönlichen Raum zu tangieren, denn körperliche Berührung kann sowohl positive als auch negative Gefühle ausdrücken, übermitteln und auslösen. Nichterwiderung körperlicher Berührung signalisiert normalerweise Unterordnung. Denn gleichberechtigte soziale Beziehungen werden *auch* durch Symmetrie des Körperverhaltens angezeigt. Asymmetrie im Körperverhalten, Dominanzgebaren hingegen demonstriert Macht- und Statusansprüche.

Diese Befunde werden u.a. übrigens durch eine Untersuchung von Erving Goffman (1979) weitgehend unterstützt, der das Männer-Frauen-Verhältnis, vor allem anhand von Reklamefotos, analysiert hat. Dabei wurde er aufmerksam auf solche 'Macht' signalisierenden Phänomene wie relative Größe, Berührung, Rangordnung durch Funktionshierarchie, Familienordnungen, Unterordnungsrituale, Ausweichgesten, Positionsverhältnisse usw. (Summarisch gesprochen: Asymmetrien in der verbalen und picturalen Geschlechterpräsentation scheinen weniger im 'Biogramm' der Gattung angelegt als kulturell je spezifisch erhandelt zu sein – vgl. dazu z.B. auch Export 1992.)

Den Zusammenhang von Disziplinierungstechniken und Herrschaftsinteressen hat aber insbesondere Michel Foucault (1976) – exemplarisch an Veränderungen des Strafsystems am Ende des 18. Jahrhunderts – aufgewiesen: Ihm zufolge hat zu jener Zeit ein Übergang von der souveränen Staatsmacht zu einer dezentralen Disziplinarmacht stattgefunden. Während die souveräne Staatsmacht ihre Interessen eher punktuell und eher in Form von harten Begrenzungen und exemplarischen Zwängen durchsetzte, begann die Disziplinarmacht, Geist und Körper der von ihr kontrollierten Individuen zu infiltrieren und ihre Interessen durch deren Selbst-Kontrolle zu verstetigen – ihre Interessen am Körper v.a. als einem Produktionsmittel (vgl. dazu auch Treiber/Steinert 1980). Dementsprechend wird z.B. auch der moderne Sport in der Regel als ein sozial approbiertes Mittel betrachtet, den Körper funk-

tional im Hinblick auf optimales Leistungsvermögen und damit auf maximale Produktivität zu disziplinieren (vgl. z.B. Joch 1983 und Horne/Jary/Tomlinson 1987).

Gegenwärtig hat man, wenn man dieser Logik folgt, jedoch eher den Eindruck, daß die Vielzahl der in den hochindustrialisierten Gesellschaften neuentstehenden bzw. wiederentdeckten (nichtmedizinischen) Körpertechniken (vgl. dazu Sarasin 2001) im Übergang zu einer ‚anderen‘ Moderne eher dazu dient, die Beschäftigung mit dem Körper weniger um seiner Funktionalität für den Produktionssektor als um des Körpers selbst (oder des Geistes oder der Seele respektive des ‚subjektiven Wohlbefindens‘) willen zu befördern, also eher eine ästhetische bzw. quasi-religiöse Zuwendung zum eigenen Körper bzw. zur Körperlichkeit schlechthin als eine im ‚klassisch‘ (erwerbs-)arbeitsbezogenen Sinne ‚instrumentelle‘ Körperformung zu evozieren.

Herrschaftstechnisch gesprochen deutet somit vieles darauf hin, daß das disziplinatorische Hauptinteresse sich derzeit weniger auf den produktionsfunktionalen als auf den ‚eigenwertigen‘ und als solchen freizeitverbrauchenden und konsum-befördernden Körper richtet. Sozial erwünscht ist heute anscheinend nicht (mehr) der optimal zur Bewältigung von Arbeitsaufgaben befähigte, sondern der seinerseits als ständige Arbeitsaufgabe erkannte und dauerthematische Körper. D.h., es geht offenbar immer weniger darum, fit für eine bestimmte Angelegenheit zu sein, als vielmehr darum, fit für die Fitneß selber zu werden, fit für alles, was (warum auch immer) ‚angesagt‘ ist. ‚Angesagt‘ ist somit letztlich der (wie auch immer) ‚angesagte‘ Körper selber. Dieser Körper kostet nicht nur Geld und (Frei-)Zeit, er wird gleichsam zum (letzten?) Kultgegenstand, zur "Physical Sculpture", wie sie der Münchner Aktionskünstler Wolfgang Flatz sozusagen exemplarisch nicht nur propagiert, sondern auch tätowiert, performiert und in jüngerer Zeit zusätzlich noch intoniert (vgl. Z.B. Flatz 1991, Marstall 1998). Der dergestalt zum zentralen Gedanken werdende Körper trägt, dieser ‚Logik‘ zufolge, somit das seine dazu bei, daß die Menschen daran gehindert werden, auf ‚dumme‘ Gedanken zu kommen.

3. Individualisierung des Körpers

Aber das Konzept der biopolitischen Disziplinierung ist natürlich nur *eine* Theorie zur sozialen Konstruktion von Körpergewohnheiten. Die radikalste Erklärungs-Alternative dazu eröffnet sich wohl im Rahmen des sogenannten Individualisierungsansatzes, wie er insbesondere um Ulrich Beck herum entwickelt worden ist: Diesem Ansatz zufolge haben

die besonderen sozialstrukturellen Rahmenbedingungen moderner Gesellschaften und das spezifische System von Anforderungen an den modernen Menschen diesen (teils absichtsvoll, teils unbeabsichtigt) *freigesetzt* aus (vielen seiner überkommenen) verwandtschaftlichen, nachbarschaftlichen und kollegialen Bindungen und sozialmoralischen Gewißheiten – und damit aus organisatorischen und biographischen Zwängen (vgl. z.B. die Beiträge in Beck/Beck-Gernsheim 1994).

Die in diesem Kontext stehende Idee der *Bastelexistenz* (vgl. Hitzler/Honer 1994; Hitzler z.B. 1999a, 2000, 2001) besagt nun, daß infolge dieser allgemeinen Entwicklung dem Einzelnen immer mehr dessen, was ihm relevant ist, zum nicht bzw. zumindest nicht verlässlich vorgegebenen, zum individuell zu bewältigenden Entscheidungs- und Handlungsproblem wird. D.h., daß der Mensch typischerweise im Laufe seines Lebens früher oder später lernen muß, dieses sein je eigenes Leben ohne verlässliche Anweisungen und Anleitungen, also selber bzw. individuell zu bewältigen. Weil er es sich in einem 'existentiellen' Sinne tatsächlich selber aus einer Vielfalt an alternativen Optionen (vgl. Gorss 1994) 'herausgesucht' hat, sieht er sich typischerweise damit konfrontiert, daß er selber verantwortlich ist für sein Leben – und damit eben auch und nicht zuletzt für seinen Körper, seine körperliche Verfassung, sein leibliche Befindlichkeit (von einem teilweise anderen Theorieintergrund aus dazu auch Gugutzer 2002: 295ff).

In den Begriffen von Anthony Giddens (1991) gesagt: Der individualisierte Mensch ist aus Selbstverständlichkeiten 'ausgebettet'. Um sich wieder 'einzubetten', muß er sich für (biographisch mehr oder minder rasch wechselnde) Mitgliedschaften bei irgendwelchen Gruppierungen, Gruppen und Gemeinschaften *entscheiden*. D.h., er muß Anschluß suchen, Kontakt aufnehmen, Beziehungen eingehen, irgendwo beitreten, sich mit anderen, mit 'Gesinnungsfreunden', wieder zu (Teilzeit-) Gemeinschaften aller möglicher Art zusammenschließen und wieder Mitglied *werden*: in einem Arbeitslosen-Selbsthilfe-Sportverein, in einem Sado-Maso-Netzwerk, in einem Senioren-Bodybuilding-Studio, in einem gewalttätigen Fußball-Fanclub, in einem Gesprächskreis schwangerer Frauen, in einer Nichtraucher-Bastelgruppe, in einem Mountain-Bike-Club, in einer Behinderten-Initiative, in einem Selbstverteidigungs-Komitee, in einer Naturkost-Genossenschaft, in einer Techno-Posse – um hier nur ein paar triviale Beispiele zu nennen.

Derlei Mitgliedschaften lassen sich theoretisch subsumieren unter dem Etikett der 'posttraditionalen Vergemeinschaftung' (Hitzler 1998a; Hitzler/Pfadenhauer 1998a), denn dieser Typus der Kollektivierung unterscheidet sich von überkommenen bzw. 'eingelebten' Gemeinschaftsformen vor allem dadurch, daß man nicht in sie hineingeboren und auch nicht sozusagen selbstverständlich in sie hineinsozialisiert

wird, sondern daß sich der Einzelne eben *freiwillig* dazu entscheidet, sich zeitweilig einzubinden in vororganisierte Interessengruppierungen. Diese erweisen sich jedoch nur in den seltensten Fällen und nur für die wenigsten ihrer Mitglieder als dauerhafte und dauerhaft verlässliche Gemeinschaften. Und auch die *tradierten* Vergesellschaftungsformen wie Familie, Nachbarschaft, Gemeinde, Betrieb usw. sind unter Individualisierungsbedingungen typischerweise nicht mehr einfach biographiewahrend 'da', sondern müssen eher von den Interessenten gewählt, hergestellt und (oft mühsam) 'gemanaged' werden und bieten somit kaum noch zeitstabile Sicherheiten (vgl. Hitzler 1999b).

Infolgedessen werden auch die mit all solchen Traditionen überkommenen Gewohnheiten des Körpers – geschlechtsspezifische Gewohnheiten, herkunftsspezifische Gewohnheiten, altersspezifische Gewohnheiten, klassen- und schichtspezifische Gewohnheiten, lokale und milieuspezifische Gewohnheiten, klima- und jahreszeiteinspezifische Gewohnheiten, Gewohnheiten des Gehens, Stehens, Sitzens und Liegens, Gewohnheiten des Essens und Trinkens, des Schlafens und des Sich-Reinigungs, Gewohnheiten des Sich-Kleidens und Sich-Schmückens, Gewohnheiten des Arbeitens und Entspannens, des Werbens und des Liebens, Gewohnheiten des verbalen, paraverbalen und nonverbalen Kommunizierens, usw. – immer häufiger irritiert: durch die Medien, durch warum auch immer bedeutsame Mitmenschen, durch neue Bezugsgruppen-Orientierungen, durch 'die Umstände' (z.B. infolge biographischer Veränderungen) usw.

Denn während ich, mit Helmuth Plessner (1981, 1983) anthropologisch gesehen, mein Leib *bin*, noch ehe ich meinen Körper *habe*, während also die Wahrnehmung des Körpers, das Wissen vom Körper konstitutionslogisch auf dem Erleben des Leibes basiert und somit 'Leib sein' (und nicht etwa: 'Körper haben') nicht nur Voraussetzung meines Erlebens, sondern meinem Erleben unabdingbar (präreflexiv) mitgegeben ist, muß ich mich, um über meinen eigenen *Körper* etwas zu erfahren, mir selbst offenkundig 'von außen' nähern. D.h., der erlebte Leib ist *nicht* Objekt. Vielmehr ist das, was ich 'objektiv' über den Leib weiß, seine Körperhaftigkeit. Ich weiß um den Leib, um *meinen* Leib, als einem Körper durch Rückschlüsse von anderen Körpern (z.B. durch Beobachtung) auf meinen eigenen Körper bzw. durch Mitteilungen anderer (z.B. von Ärzten) über meinen Körper. Und das heißt eben, daß ich meinen Leib als Körper so habe, wie andere Körper, Dinge, Objekte: von einem Standpunkt *außerhalb* dieses Körpers, vom Standpunkt des und der anderen – eben z.B. vom Standpunkt bedeutsamer Mitmenschen, neuer Bezugsgruppen, der Medien – aus. D.h ich *weiß* (im strengerem Sinne) nichts von meinem Leib, was ich nicht von ihm als meinem Körper wüsste – außer eben, dass ich mein Leib *bin* (zur Leib-

Körper-Problematik vgl. neuerdings Waldenfels 2000; daneben ausgesprochen profund auch Gugutzer 2002).

Meine leibhaftige Körperlichkeit ist dergestalt, ob ich es will oder nicht, ein – von mir nur beschränkt kontrollierbares – Anzeichenfeld für den im Gegenüber fokussierten öffentlichen 'Blick' (vgl. dazu Sartre 1991). Denn in der Wahrnehmung durch den (generalisierten oder konkreten) anderen, in der sich Öffentlichkeit schlechthin als subjektive Erfahrung konstituiert, verkehrt sich – als Konsequenz der dialektischen Erfahrung meiner Leiblichkeit – die Subjekthaftigkeit meines Erlebens in das Erleben meiner selbst als einem prinzipiell öffentlichen Objekt (vgl. Hitzler 1998b). D.h., auch all *die* Aktivitäten, die *nicht* kommunikativ intendiert sind, geben Auskunft über mich, über meine Stimmung(en), eventuell auch über meine Bedürfnisse, vielleicht sogar über meinen Charakter (vgl. dazu z.B. Argyle 1979). Bereits meine Körperhaltung z.B. gibt Hinweise (wenn auch nicht sehr verlässliche) über meine psychische Verfassung: In ihr drückt sich oft schon Verkrampftheit oder Gelassenheit, Wachsamkeit oder Vertrauensseligkeit aus. Am besten unter Kontrolle haben wir normalerweise unser Gesicht (deshalb können wir damit auch am besten 'lügen'). Weniger gut können wir bereits Handhaltungen und Handbewegungen kontrollieren, während Beine und Füße wohl normalerweise zu unseren 'verräterischsten', zu den am wenigsten kontrollierten Körperpartien zählen (vgl. dazu auch Ekman 1989).

Folgerichtig kann man (z.B. mit Goffman 1959 und 1971) sagen, daß wir uns ganz alltäglich 'maskieren', daß wir unserer sozialen Umwelt normalerweise ein auf deren Erträglichkeitskriterien abgestimmtes Gesicht zeigen. (Ebenfalls zeigen läßt sich jedoch auch, daß wir mitten im Alltag sozusagen Oasen der vorübergehenden Demaskierung haben, in denen wir unsere 'Fassung' ein wenig lässiger handhaben können, in denen Zustände wie Erschöpfung oder Erbitterung, Faszination oder Langeweile usw. unbekümmerter zutage treten.) Solche 'Maskierungen' beschränken sich keineswegs auf unser Gesicht, sondern beziehen den ganzen Körper mehr oder weniger nachhaltig mit ein. 'Maskierung' in diesem Sinne meint somit nichts anderes als die (kulturelle) Zurichtung, die Konventionalisierung des (kreatürlichen) Körpers. Der Begriff der 'Maske' bedeutet aber *nicht*, daß 'dahinter' irgendwelche *natürlichen* Verhaltensweisen zum Vorschein kommen könnten. Wenn die 'Maske' fällt, werden allenfalls andere, fremde, befremdliche Eigenschaften sichtbar, die üblicherweise das je gewohnte Sich-Vermitteln und Sich-Verständigen zwischen Menschen (nachhaltig) irritieren (vgl. auch Eisermann 1991).

Auf den Bühnen des sozialen Lebens erscheint der Körper somit ursprünglich als symbolische 'Membrane' zwischen subjektiven 'inneren

Zuständen' und kollektiven Orientierungsmustern; oder anders gesagt: Kundgebung basiert auf Wahrnehmung, der Ausdruck folgt dem Eindruck (vgl. Merleau-Ponty 1966, Ichheiser 1930), und andererseits beherrscht das Subjekt den Ausdruck, seine körperlichen Kundgaben, nur bedingt: Zustände sexueller Erregung etwa, noch weitaus weniger gut kontrollierbar aber Lachen und Weinen, überwältigen es 'ursprünglich' einfach und appäsentieren sich – mehr oder weniger augenfällig – *am* Körper (vgl. Plessner 1982, S. 201-387). Ursprünglich bzw. herkömmlich betrachtet verweist die Art, wie man Dinge tut (oder läßt), z.B. wie man sich bewegt, wie man spricht usw., also eher auf das, was bzw. wie man *ist*, als darauf, was man *vermag*.⁴

Je stärker aber das Leib-sein vom Körper-haben überlagert wird, je reflexiver, je bewußter und selbst-bewußter der Umgang mit dem eigenen Körper geschieht, um so eher hat die Selbst-Inszenierung Qualitäten einer schauspielerischen Leistung (vgl. in diesem Sinne v.a. Goffman 1959, 1963a und 1963b). Und gerade damit, daß sie scheinbar unwillkürliche körperliche Ausdrücke hochgradig zu kontrollieren vermögen, muß man eben (zumindest) unter Menschen stets rechnen. Denn wenn Menschen interagieren, selbst wenn sie ganz 'intim' interagieren, spielen sie vor allem 'Rollen' vor einem Publikum. Sie spielen Publikum und Rollenspieler, und sie spielen Publikum und Rollenspieler wiederum vor Publikum usw. Der sozial Handelnde bekundet, wie auch immer, fälschlicherweise oder richtigerweise, jedenfalls zwangsläufig, dies oder jenes zu sein. Und er zielt damit darauf ab, von anderen auch so wahrgenommen zu werden. Inszenierung seiner selbst soll anderen ein *bestimmtes* 'Bild' des Akteurs vermitteln. Sie dient strukturell also dazu, die Wahrnehmung und Behandlung durch andere zu beeinflussen. Die ganze 'Aufmachung', das ganze 'Gehabe' des Akteurs dient als Instrument, um bei irgendwelchen Publika Eindrücke, mehr oder weniger klar 'gewünschte' Eindrücke zu erzeugen (vgl. dazu Hitzler 1993 und 1997).

4. Inszenierung des Körpers

Unter den Bedingungen moderner Gesellschaftlichkeit schlechthin aber – und insbesondere eben unter den Individualisierungsbedingungen post- bzw. reflexivmoderner Gesellschaftlichkeit – wird auch und gerade der

⁴ Vor dem Hintergrund der aktuellen Theoriediskussion ist allerdings nachdrücklich darauf hinzuweisen, dass das dabei implizierte *Sein* als gleichsam kreatürliches gedacht ist und mithin weit 'vor' dem liegt, was – wesentlich im Rekurs auf Bourdieu (1982) – in den Sozialwissenschaften gegenwärtig als klassen-, schicht oder milieuspezifischer *Habitus* verhandelt wird.

Körper des Menschen mehr und mehr vom Schicksal zu Aufgabe bzw. von einem Gefäß der Gewohnheiten zu einem Gegenstand der Gestaltung: Das beginnt mit Programmen zur hypertrophen Muskelbildung, das meint Aerobic und Tanzgymnastik, das reicht vom Yoga-Wochenende bis zum Tai-Chi-Kursus. Und das endet weder beim traditionellen Jogging noch bei der nächsten Urschreithherapie. In den Medien, in Shows, in Filmen, in der Werbung wird der schlanke, muskulöse, bewegliche Körper als ästhetisch und erotisch nicht mehr nur *inszeniert*, sondern unter Einsatz und Verwendung avanciertester Techniken regelrecht *zelebriert* (vgl. u.v.a. z.B. Schwichtenberg 1993). Und zumindest an den ‚Extrempolen‘ des aktuellen Körperkults kommt es mithin (folgerichtig) zu einer – hochgradig inszenierungsintendierten und letztlich selbstzerstörerischen – ‚Dressur des Fleisches‘: „Einerseits erleben wir in den gesteigerten Formen der *body modification* den steroiden, sein pralles Fleisch aufwuchtenden *heißen Körper* – andererseits geht es um die *kalte* Abschnürung des lebendigen Leibes und seine Umwandlung in eine Art blasse funktionslose Schale. Prototyp des kalten Körpers ist der *anorektische Körper*“ (Gross 2000: 33; vgl. dazu auch bereits Honer 1986).

Gleichwohl bedeutet diese ganze, medial hypertrophierende Körperkult-Konjunktur (vgl. Posch 1999; Klein 2001) *nicht*, daß zwangsläufig immer mehr Menschen immer öfter immer ‚merkwürdigere‘ Verhaltensweisen entwickeln *müßten*. Es heißt lediglich, daß tradierte Stereotypen des Verhaltens und des Aussehens immer weniger verlässlich *prognostizierbar* sind: Männer z.B. übernehmen Gewohnheiten, die in modernen Gesellschaften herkömmlicherweise als spezifisch weiblich galten (Schmuck tragen, Kinder betreuen, Kosmetika verwenden); Frauen adaptieren ‚Männergewohnheiten‘ (im Beruf, im Sport, in der Liebe); alte Menschen unterhalten sexuelle Beziehungen; junge Leute ernähren sich diätetisch; Arbeiter tragen Designerschuhe; Oberschicht-angehörige rackern sich an Kraftmaschinen ab; Deutsche schwärmen für toskanische Weine; Italiener tanzen Flamenco; Türken sehen aus wie Bayern; Engländer riechen wie Bulgaren; Öko-Freaks entdecken Management-Habitus; Yuppies verkleiden sich als Punks; Kirchengemeinderäte lassen sich tätowieren; Pazifisten tragen Uniform; und dergleichen mehr.

Aber auch wenn viele, vielleicht wirklich: die meisten von uns auf ihren Körpergewohnheiten beharren, d.h., wenn sie auch weiterhin das tun, was sie (scheinbar) schon immer taten, so tun sie das doch immer öfter ‚reflexiv‘. D.h., sie erkennen ihre Gewohnheiten *als* Gewohnheiten – und *entschließen* sich (immer wieder) dazu, sie beizubehalten bzw. sie wiederaufzunehmen (vgl. dazu auch Giddens 1991), denn „Menschen sind durch die physisch greifbare und beobachtbare Präsenz des Kör-

pers in der Lage, ihrer Individualität symbolisch-expressiv Ausdruck zu verleihen“ (Bette 2001: 94). In welchen Ent-, Ein und Verkleidungen auch immer also: Wir erleben unzweifelhaft jene „Wiederkehr des Körpers“, die Dietmar Kamper und Christoph Wulf schon vor zwanzig Jahren (1982) konstatiert haben.

Neben den Bilder-Medien sind es insbesondere die Städte, genauer: die für ‚flanierendes‘ – und damit potentiell (zu-)schauendes – Publikum offenen Orte, Plätze, Räume in den (Groß-)Städten, die zu Inszenierungsstätten selbstbewusster Körperlichkeit – und insbesondere eines jugendkulturellen Individual- und Kollektiv-Exhibitionismus) – werden (vgl. speziell dazu Hitzler/Pfadenhauer 1998b, im Überblick Hitzler/Bucher/Niederbacher 2001; vgl. generell auch z.B. Müller 2000), denn in der städtischen Öffentlichkeit ist der einzelne „mit seinem Körper darstellbarer und lesbarer als in der Natur. Er kann für externe Beobachter zu einem Ereignis werden, über das kommuniziert wird“ (Bette 1989: 72-73). Der urban dergestalt „zur Sprache“ gebrachte Körper stellt Bette zufolge eine expressive, ja eine demonstrative Reaktion auf die Industriemoderne dar (und aus), in der das Körperliche eben weitgehend separiert und in Bereiche des Privaten, Sportiven, Medizinischen usw. ‚ausgelagert‘ worden sei (vgl. dazu auch Tanner 2001).

5. Ein Forschungsprogramm

Die im Vorhergehenden ohnehin nur flüchtig skizzierten Impressionen zum Körper-Prozeß vom auferlegten Schicksal hin zum gesuchten Gegenstand der Gestaltung sind natürlich noch weit entfernt von kontrollierter Empirie und systematischer Analyse. Sie sollten im Kontext dieses Bandes lediglich an einige naheliegende *physische Konsequenzen* der Bastelexistenz erinnern, die mir geeignet erscheinen, das Prinzip der Gestaltungsnotwendigkeit des spät-, post- oder reflexiv-modernen Daseins als – wie ich auch hier an einigen Beispielen anzudeuten versucht habe: in unterschiedlichen Kontexten bereits in Arbeit befindliches – Forschungsprogramm *auch* für eine Soziologie des Körpers zu plausibilisieren.

Literatur

Argyle, Michael (1979): Körpersprache und Kommunikation. Paderborn: Junfermann

- Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.) (1994): Riskante Freiheiten. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Bette, Karl-Heinrich (1989): Körperspuren. Berlin:de Gruyter
- Bette, Karl-Heinrich (2001): Körper, Sport und Individualisierung. In: Randow, Gero von (Hg.): Wie viel Körper braucht der Mensch? Hamburg: edition Körber-Stiftung: 88-100
- Bourdieu, Pierre (1982): Die feinen Unterschiede. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Count, Earl W. (1970): Das Biogramm. Frankfurt a.M.: Fischer
- Douglas, Mary (1974): Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Frankfurt a.M.: Fischer
- Duerr, Hans Peter (1988): Nacktheit und Scham. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Duerr, Hans Peter (1990): Intimität. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Duerr, Hans Peter (1993): Obszönität und Gewalt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Eibl-Eibesfeld, Irenäus (1970): Liebe und Haß. München: dtv
- Eibl-Eibesfeld, Irenäus (1976): Der vorprogrammierte Mensch. München: dtv
- Eisermann, Gottfried (1991): Rolle und Maske. Tübingen: Mohr/ Siebeck
- Ekman, Paul (1967): Origins, Usage and Coding of Non-verbal Behavior. Buenos Aires
- Ekman, Paul (1989): Weshalb Lügen kurze Beine haben. Berlin, New York: de Gruyter
- Elias, Norbert (1976): Über den Prozeß der Zivilisation. 2 Bände. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Export, Valie (1992): Das Reale und sein Double: Der Körper. Bern:Benteli
- Flatz (1991): Performances 1974-1982 / Demontagen 1987-1991. München: Cantz
- Fohrbeck, Karla/Wiesand, Andreas J. (1981): Wir Eingeborenen. Leverkusen: Leske + Budrich
- Foucault, Michel (1976): Überwachen und Strafen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Fuchs, Werner (1973): Todesbilder in der modernen Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Giddens, Anthony (1991): Modernity and Self-Identity. Cambridge: Polity Press
- Göckenjahn, Gerd (2000): Das Alter würdigen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Göckenjahn, Gerd (2000): Das Alter würdigen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Goffman, Erving (1959): The Presentation of Self in Everyday Life. Garden City, N.Y.: Doubleday

- Goffman, Erving (1963a): Behavior in Public Places. New York: Free Press
- Goffman, Erving (1963b): Stigma. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall
- Goffman, Erving (1971): Relations in Public. New York: Basic Books
- Goffman, Erving (1979): Gender Advertisements. Cambridge, M.A.: Harvard University
- Goffman, Erving (1994): Interaktion und Geschlecht. Frankfurt a.M., New York: Campus
- Gross, Peter (1994): Die Multioptionsgesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Gross, Peter (2000): Die Anbetung des Fleisches. In: Psychologie heute, H. 12: 28-35
- Gugutzer, Robert (2002): Leib, Körper und Identität. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag
- Henley, Nancy M. (1988): Körperstrategien. Frankfurt a.M.: Fischer
- Herzlich, Claudine/Pierret, Janine (1991): Kranke gestern, Kranke heute. München: C.H. Beck
- Herzlich, Claudine/Pierret, Janine (1991): Kranke gestern, Kranke heute. München: C.H. Beck
- Herzlich, Claudine/Pierret, Janine (1991): Kranke gestern, Kranke heute. München: C.H. Beck
- Herzlich, Claudine/Pierret, Janine (1991): Kranke gestern, Kranke heute. München: C.H. Beck
- Hitzler, Ronald (1993): Der gemeine Machiavellismus. In: Sociologia Internationalis, H. 2: 133-147
- Hitzler, Ronald (1997): Die Rolle des Körpers des Spielers. In: Universitas, 52. Jg., H. 607: 34-41
- Hitzler, Ronald (1998a): Posttraditionale Vergemeinschaftung. In: Berliner Debatte INITIAL, 9. Jg., 1: 81-89
- Hitzler, Ronald (1998b): Das Problem, sich verständlich zu machen. In: Willems, Herbert/Jurga, Martin (Hrsg.): Inszenierungsgesellschaft. Opladen: Westdeutscher: 93-105
- Hitzler, Ronald (1999a): Individualisierung des Glaubens. In: Honer, Anne/Kurt, Ronald/Reichert, Jo (Hg.): Diesseitsreligion. Konstanz: UVK: 351-368
- Hitzler, Ronald (1999b): Verführung statt Verpflichtung. In: Honegger, Claudia/Hradil, Stefan/Traxler, Franz (Hg.): Grenzenlose Gesellschaft? Teil 1. Opladen:(eske + Budrich: 223-233
- Hitzler, Ronald (2000): "Vollkasko-Individualisierung". In: Prisching, Manfred (Hg.): Ethik im Sozialstaat. Wien: Passagen: 155-172
- Hitzler, Ronald (2001): Pioniere einer anderen Moderne. In: Wüthrich, Hans A./Winter, Wolfgang B./Philipp, Andreas F. (Hg.): Grenzen ökonomischen Denkens. Wiesbaden: Gabler: 35-55
- Hitzler, Ronald/Bucher, Thomas/Niederbacher, Arne (2001): Leben in Szenen. Opladen: Leske + Budrich

- Hitzler, Ronald/Honer, Anne (1994): Bastelexistenz. In: Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hrsg.): Riskante Freiheiten. Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 307-315
- Hitzler, Ronald/Pfadenhauer, Michaela (1998a): Eine posttraditionale Gemeinschaft. In: Hillebrandt, Frank/Kneer, Georg/Kraemer, Klaus (Hg.): Verlust der Sicherheit? Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag: 83-102
- Hitzler, Ronald/Pfadenhauer, Michaela (1998b): Raver Sex. In: DU (Themenheft 'Hautnah. Bilder und Geschichten vom Körper'). Zürich (TA-Media AG), Heft 4: 66-68
- Honer, Anne (1986): Die maschinelle Konstruktion des Körpers. In: Österreichische Zeitschrift für Soziologie (ÖZS), 11. Jg., 4: 44-51
- Horne, John/Jary, David/Tomlinson, Alan (eds.) (1987): Sport, Leisure and Social Relations. London, New York; Routledge & Kegan Paul
- Ichheiser, Gustav (1930): Kritik des Erfolgs. Berlin: Hirschfeld
- Joch, Winfried (1983): Der Mensch und sein Körper im Spiegel der neueren deutschen Sportgeschichte. In: Imhof, Arthur E. (Hg.): Der Mensch und sein Körper. München: Beck: 197-208
- Jütte, Robert (1991): Ärzte, Heiler und Patienten. München, Zürich: Artemis & Winkler
- Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph (1982) (Hg.): Die Wiederkehr des Körpers. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Klein, Gabriele (2001): Der Körper als Erfindung. In: Randow, Gero von (Hg.): Wie viel Körper braucht der Mensch? Hamburg: edition Körber-Stiftung: 54-62
- Knoblauch, Hubert (1999): Berichte aus dem Jenseits. Freiburg u.a.: Herder
- Knoblauch, Hubert/Schnettler, Bernt/Soeffner, Hans-Georg (1999): Die Sinnprovinz des Jenseits und die Kultivierung des Todes. In: Knoblauch, Hubert/Soeffner, Hans-Georg (Hg.): Todesnähe. Konstanz: UVK: 271-292
- Leroi-Gourhan, André (1980): Hand und Wort. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Luhmann, Niklas (1984): Soziale Systeme. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Marshall (1998): Physical Sculpture 22. Marstall (Bayerisches Staatsschauspiel): Presseinformation
- Mauss, Marcel (1979): Die Techniken des Körpers. In: ders.: Soziologie und Anthropologie. Band II. Berlin: Ullstein: 197-220
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: de Gruyter
- Morris, Desmond (1970): Patterns of Reproductive Behavior. London
- Morris, Desmond (1978): Der Mensch, mit dem wir leben. München, Zürich: Knaur
- Morris, Desmond (1994): Das Tier Mensch. Köln: vgs

- Müller, Francis (2000): Inszenierung des Körpers. In: GDI-Impuls, H. 4: 6-12
- Paul, Andreas (1998): Von Affen und Menschen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Plessner, Helmuth (1981): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Ders.: Gesammelte Schriften IV. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Plessner, Helmuth (1982): Ausdruck und menschliche Natur. In ders.: Gesammelte Schriften VII. Frankfurt a.M.: Suhrkamp: 435-445
- Plessner, Helmuth (1983): Die Frage nach der *Conditio Humana*. In ders.: Gesammelte Schriften VIII. Frankfurt a.M.: Suhrkamp: 136-217
- Polhemus, Ted (1978) (ed.): *Social Aspects of the Human Body*. Harmondsworth: Penguin
- Posch, Waltraud (1999): *Körper machen Leute*. Frankfurt a.M., New York: Campus
- Sarasin, Philipp (2001): *Reizbare Maschinen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Sartre, Jean-Paul (1991): *Das Sein und das Nichts*. Reinbek: Rowohlt
- Schwichtenberg, Cathy (1993) (ed.): *The Madonna Connection*. Boulder et al.: Westview Press
- Tanner, Jakob (2001): "Be a somebody with a body". In: Randow, Gero von (Hg.): *Wie viel Körper braucht der Mensch?* Hamburg: edition Körper-Stiftung: 43-53
- Thomas, Konrad (1990): *Rivalität*. Frankfurt a.M. u.a.: Lang
- Treiber, Hubert/Steinert, Heinz (1980): *Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen*. München: Moos
- Waldenfels, Bernhard (2000): *Das leibliche Selbst*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Wilson, Frank R. (2000): *Die Hand - Geniestreich der Evolution*. Stuttgart: Klett-Cotta