

APuZ

Aus Politik und Zeitgeschichte

18/2007 · 30. April 2007



Körperkult und Schönheitswahn

Robert Gugutzer

Körperkult und Schönheitswahn – Wider den Zeitgeist

Thomas Alkemeyer

Aufrecht und biegsam. Eine Geschichte des Körperkults

Paula-Irene Villa

Der Körper als kulturelle Inszenierung und Statussymbol

Nina Degele

Schönheit – Erfolg – Macht

Winfried Menninghaus

Der Preis der Schönheit: Nutzen und Lasten ihrer Verehrung

Editorial

Mit den Begriffen „Körperkult“ und „Schönheitswahn“ werden zeitgenössische Körperpraktiken kritisiert. Die Kritik richtet sich dabei nicht primär an jene, die sich solchen Praktiken unterwerfen, sondern an die Konsum- und Mediengesellschaft, welche die ästhetischen Normen setzt und den eigenen Körper nicht selten als mangelhaft erscheinen lässt. Die Mängel ließen sich beheben, wird suggeriert: Schönheit sei machbar. Der Weg zum Glück in der Liebe, zu größeren Chancen am Arbeitsmarkt, zu einem höheren Sozialprestige führe über die aktive Arbeit am Körper. Ausgeblendet bleiben dabei nicht nur die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die es den einen ermöglichen, in die Arbeit am Körper zu investieren, anderen nicht. Auch die Risiken, welche mit der Fokussierung auf den Körper einhergehen, bleiben im Dunkeln.

Die Notwendigkeit, den eigenen Körper zu inszenieren, hat in der modernen Gesellschaft zugenommen. So setzt etwa die Zugehörigkeit zu einer Gruppe nicht selten intensive Arbeit am Körper voraus. Wissenschaftler sprechen von „inkorporierter Kompetenz“. Unendlich viele Möglichkeiten, den Körper zu verändern, sind längst selbstverständlicher Bestandteil des Alltags. Sie reichen vom schlichten Make-up bis zu Schönheitsoperationen in der Klinik, deren Zahl seit 1990 kontinuierlich zunimmt.

Arbeit am Körper oder Schönheitshandeln sind keineswegs neue Phänomene; alle historischen Epochen kannten gesellschaftliche Körperkonzepte. In der modernen Gesellschaft setzt jedoch allein der Markt die Maßstäbe. Damit einher geht die Gefahr, dass der Körper zum Gegenstand wird, der nach Belieben manipuliert werden kann.

Katharina Belwe

Robert Gugutzer

Körperkult und Schönheitswahn – Wider den Zeitgeist *Essay*

Über die Diagnose herrscht allenthalben Einigkeit: Die Menschen in den post-modernen Gesellschaften pflegen einen Körperkult und sind dem Schönheitswahn verfallen. Sie rennen in Fitness- und Schönheitsstudios, trainieren wie verrückt auf Straßen, Feldwegen und Wiesen, piercen, branden und tätowieren sich an allen denkbaren Körperstellen, legen sich auf

Robert Gugutzer

Dr. phil., geb. 1967; Studium der Soziologie, Psychologie und Politikwissenschaft; wiss. Mitarbeiter an der Fakultät für Sportwissenschaft der TU München
Connollystr. 32,
80809 München.
robert.gugutzer@sp.tum.de

Sonnenbänke und unters Messer von Schönheitschirurgen, lassen sich Botox unter die Haut spritzen und Silikon einsetzen, halten Diät und schlucken Schlankheitspillen, suchen Experten für Ernährung und Typberatung auf, machen Urlaub in Wellness-Farmen oder Beauty-Camps und geben Unsummen für Kosmetika, Körperpflegemittel, Mode und einen sportlichen Lifestyle aus. Ob jung oder alt, Frau oder Mann, gebildet oder ungebildet, wohlhabend oder auch nicht, alle sozialen Gruppen sind bei den angeführten Körperpraktiken vertreten, wenngleich es natürlich Unterschiede in Art und Umfang gibt.

Ein augenfälliges Merkmal dieser weithin anerkannten Diagnose ist, dass es sich bei ihr weniger um eine sachlich-neutrale Analyse denn um eine wertende Stellungnahme handelt. Körperkult und Schönheitswahn sind keine wertfreien Begriffe, sondern eindeutig

negativ konnotiert. Sie werden typischerweise in gesellschaftskritischer Absicht genutzt, um damit zu signalisieren, wie oberflächlich, narzisstisch und egozentrisch doch unsere Gesellschaft ist. Eine Gesellschaft, die sich dem Körperkult und Schönheitswahn verschrieben hat, ist offensichtlich krank – so der Tenor der Zeitgeistkritik.

Wie zutreffend dieser gesellschaftskritische Befund ist, sei dahingestellt. Unstrittig dürfte jedoch sein, dass Körperkult und Schönheitswahn zwei der am häufigsten – und typischerweise in einem Atemzug – verwandten Alltagsbegriffe zur Kennzeichnung zeitgenössischer Körperpraktiken sind. Was aber sagt das über unsere Gegenwartsgesellschaft aus, dass im aktuellen Körperdiskurs zwei Begriffe eine Vormachtstellung innehaben, die auf eine moralische Abwertung abzielen? Eine Antwort hierauf lässt sich finden, wenn man die kognitiv-moralischen Konzepte in den Augenschein nimmt, auf welche Körperkult und Schönheitswahn implizit Bezug nehmen.

Der Körper als Kultobjekt

Der Diskurs des *Körperkults* ist nicht denkbar ohne sein Korrelat, den gegenwärtigen Religionsdiskurs. Das Wort *Kult* (von lat. *cultus* = Verehrung, Pflege) stammt zwar nicht originär aus dem Bereich des Religiösen, gleichwohl wird es traditionell in einem religiösen Sinne verstanden. Zu den typischen Kennzeichen eines religiösen Kults zählen dabei ein sinnstiftendes Objekt und eine Gruppe von Menschen, die dieses Objekt verehrt, und das vor allem in Form ritualisierter Handlungen.

In diesem Sinne scheint es durchaus nahe liegend, von einem Körperkult zu sprechen. Denn in der Tat wird der menschliche Körper von einer großen Personengruppe als sinnstiftendes Objekt verehrt, das durch diverse Körperrituale geformt und ästhetisiert wird. Der Körperkult kann insofern als eine Art Diesseitsreligion bezeichnet werden, als eine „neue Sozialform der Religion“ (Thomas Luckmann), die an die Stelle der institutionellen Religion getreten ist. Zentraler Glaubensinhalt dieser Diesseitsreligion ist der Körper als sinnstiftende Instanz. Der Glaubensbezug ist statt auf eine transzendente Welt auf „lebensweltliche Immanenz“ (Melanie Knijff) gerichtet, also auf Erlösung im Diesseits.

Glaubensvermittler sind Körperexperten wie Fitnesstrainer, Ernährungsberater oder Schönheitschirurgen. Die zentralen Glaubenssymbole verkörpern beispielsweise der Waschbrettbauch, „90–60–90“ oder „size zero“-Jeans. Die Glaubensgemeinschaft trifft sich in postmodernen Soziotopen wie dem Fitnessstudio oder der Wellnessfarm. Glaubensrituale äußern sich in festen Trainingstagen, -zeiten und -abläufen. Die Bibel dieser Körperreligion sind Zeitschriften wie *Fit for Fun*, *Men's Health* oder *Body Shape*. Und auch eine Todsünde findet sich in dieser Körperreligion, nämlich dick zu sein.

Bei aller Überspitzung legen es solche Beispiele nahe, den zeitgenössischen Körperkult als Kehrseite des Bedeutungsverlusts der traditionellen Kirchenreligionen zu verstehen. Dies insofern, als es im Zuge dieses Säkularisierungsprozesses zwar zur Erosion religiös begründeter Sinnangebote gekommen ist, damit jedoch nicht ebenso das Sinnbedürfnis der Menschen schwand. Sinnsuche ist ein weit verbreitetes Zeitphänomen, und das religiöse Sinn-Vakuum füllt nun offensichtlich auch der Körperkult. Sinnfindung – synonym die Suche nach Identität, Halt, Sicherheit und Orientierung im Leben – erfolgt immer häufiger über Investitionen ins „körperliche Kapital“ (Pierre Bourdieu), versprechen diese Investitionen doch durch Eigenleistung erzielbare, spür- und sichtbare Erfolge, die wiederum soziale Anerkennung und Selbstgewissheit vermitteln. Der ‚Heiligsprechung‘ des Körpers korrespondiert das ‚Heilsversprechen‘, Erlösung im Diesseits zu finden – wobei Diesseitserlösung letztlich nichts anderes meint als Selbstfindung, ist doch das Selbst der eigentliche, kultisch verehrte Gott der Gegenwart.

Insofern diese Sakralisierung des Profanen das nicht-intendierte Nebenprodukt fundamentaler gesellschaftlich-kultureller Prozesse ist, allen voran der Säkularisierung und der Individualisierung, stellt sich erst recht die Frage, weshalb diese Entwicklung mit dem negativ konnotierten Ausdruck Körperkult bezeichnet wird.

Hier hilft die systemtheoretische Feststellung weiter, wonach jede „Beobachtung“ die Unterscheidung einer Binarität darstellt, deren eine Seite bezeichnet wird, während die andere sozusagen im Hintergrund mit-

schwingt. Wenn in einer Gesellschaft bestimmte Körperpraktiken beobachtet und als Körperkult bezeichnet werden, dann verweist das zugleich auf die unausgesprochene Kehrseite dieser Bezeichnung. In diesem Fall scheint es allein etymologisch nahe liegend, dass es sich hier um die Unterscheidung *Kult* – *Natur* handelt. Die stillschweigend mitschwingende Botschaft der abwertenden Rede vom Körperkult wäre dann die positive Wertschätzung eines natürlichen Körperumgangs oder einer natürlichen Schönheit. Wer explizit von Körperkult spricht, sagt implizit, dass es so etwas wie natürliche Schönheit gibt oder zumindest geben sollte: Besser – in einem moralischen Sinne – Körbchengröße AA oder eine Hakennase als Brüste wie Lolo Ferrari oder eine Nase wie Michael Jackson.

Die Vorstellung einer natürlichen Schönheit oder Naturschönheit ist selbstredend eine romantische Illusion. So wenig es einen natürlichen Körper gibt, gibt es eine natürliche Schönheit. Der menschliche Körper ist ein durch und durch soziales Phänomen: Was immer Menschen mit ihrem Körper tun, welche Einstellung sie zu und welches Wissen sie von ihm haben, ist geprägt von der Kultur, Gesellschaft und Epoche, in der diese Körperpraktiken, -vorstellungen und -bewertungen auftreten. Die Kulturgeschichte der Schönheit lehrt überdies, dass die Ästhetisierung des Körpers, das Sichschönmachen, ein universelles Phänomen ist. Das „Schönheitshandeln“ (Nina Degele) hat zwar zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kulturen unterschiedliche Formen und soziale Funktionen gehabt bzw. hat dies nach wie vor. Dennoch bleibt die Verschönerung des Körpers ein kultur- und zeitübergreifendes Phänomen. Vor diesem Hintergrund ist der aktuelle, pejorative Körperkult-Diskurs weniger eine profunde Gesellschaftskritik denn die schlichte Wiederholung einer simplen, kulturkonservativen Ideologie. Dieser folgend ist das Wahre, Gute, Schöne nicht der Körper, sondern der Geist oder die Seele, und wirklich wertvoll ist allein die innere, nicht jedoch die äußere Schönheit. Wer's glaubt, wird selig.

Der Körper als Wahnvorstellung

Ist das Diskursfeld, auf das sich die Rede vom Körperkult bezieht, die Religion, so ist jenes, auf das sich die Rede vom *Schönheitswahn*

bezieht, die Psychiatrie bzw. Psychopathologie. Damit einher geht eine Verschärfung des Moralismus und der sozialen Abwertung, die mit diesen beiden Ausdrücken verbunden sind. Im Vergleich zum Körper als Kultobjekt einer Diesseitsreligion scheint die Grenze des moralisch Akzeptablen nämlich auf jeden Fall dann erreicht, wenn die Körperthematization *wahnhaft*e Formen annimmt. Das Fotomodell, das so sehr hungert, bis es an Magersucht stirbt, der Bodybuilder, der aufgrund seiner gedopten Muskelmassen nicht mehr richtig gehen kann, 70-jährige Frauen, die sich ihr Gesicht zum wiederholten Male liften lassen, 50-jährige Männer, die sich Haare transplantieren und den Penis verlängern lassen – verrückt! Krank! So zahlenmäßig gering solche Fälle auch sind, sie müssen gleichwohl erhalten als typische Beispiele für den grassierenden Schönheitswahn unserer Zeit. Was aber ist eigentlich das Wahnhafte, das Verrückte daran?

Im psychiatrischen Sinne ist ein Wahn durch eine dauerhaft von der Norm abweichende Wahrnehmung der Realität gekennzeichnet. Wer ernsthaft glaubt und konsequent behauptet, Jesus zu sein, gilt bei uns als verrückt. Entscheidend ist hierbei die Abgrenzung von *Wahn und Norm* (analog zu der von Kult und Natur). Denn: „Man kann nicht über Verrücktheit reden, ohne über Normalität zu sprechen“ (Fritz B. Simon). Dem Schönheitswahn verfallen zu sein, hieße dem entsprechend, ernsthaft zu glauben und konsequent zu versuchen, das gesellschaftlich vorgegebene Schönheitsideal mit einem über das Normale hinausgehenden Aufwand oder Ausmaß zu realisieren. Psychopathologisch ist ein Schönheitshandeln dann, wenn es die normativen Standards der ästhetischen Körperpraxis sprengt. Wer von Schönheitswahn spricht, erklärt sich daher zum Anwalt dieser Normen.

Die Hüter dieser Handlungsnormen haben einen leicht identifizierbaren Gegner: die Medien- und Konsumgesellschaft. Denn in einer Mediengesellschaft wie der unseren sind es die Massenmedien, welche die Definitionsmacht über schön oder nicht-schön, richtiges und falsches Schönheitshandeln innehaben (und nicht mehr, wie von der Antike bis zur neuzeitlichen Feudalgesellschaft, die oberen sozialen Stände oder Klassen). Im Sinne der Anklage missbrauchen Fernsehen, Zeitschriften und Internet diese Macht, indem sie unge-

sunde oder wahnwitzige Ideale und Praktiken vermitteln. Ihr kongenialer Partner ist die Konsumgesellschaft, welche die wahre Schönheit zur Ware Schönheit hat verkommen lassen, die (fast) beliebig käuflich ist.

Die Verteidiger der Rede vom Schönheitswahn pflegen damit selbst einen Diskurs, dem eine Definitionsmacht über Norm und Abweichung inklusive der damit einhergehenden Ausgrenzungs- und Stigmatisierungsmechanismen innewohnt. Verglichen etwa mit dem medial sehr bedeutsamen Modediskurs ist jedoch ein Unterschied zu beobachten: Während dieser von Normen und Idealen spricht und über das Pathologische schweigt, spricht jener über das Pathologische und verschweigt das Normative. Das muss nun allerdings nicht verwundern. Wie sollte auch in einer individualisierten und wertpluralistischen, medizinisch-technologisch weit vorangeschrittenen Gesellschaft *eine* ästhetische Norm verbindlich gemacht werden? Was ist unter ästhetischen Gesichtspunkten schon normal? Und wieso überhaupt sollte es pathologisch sein, sich Fett absaugen und die Brust mit Silikonimplantaten vergrößern zu lassen, normal hingegen, sich eine Warze entfernen oder abstehende Ohren korrigieren zu lassen, ja, sich die Haare zu färben und die Fingernägel zu lackieren? Sind das nicht lediglich graduelle Unterschiede?

Im Zeitalter ihrer technologischen und ökonomischen Machbarkeit ist Schönheit mehr denn je relativ. Der diskursive Versuch, Schönheitspraktiken in pathologisch und normal, verrückt und gesund auseinander zu dividieren, ist daher ein moralischer Anachronismus. Wir leben in einer „Erlebnisgesellschaft“ (Gerhard Schulze), in der Ethik zunehmend durch Ästhetik ersetzt wird. Der Sinn des Lebens liegt heutzutage für immer mehr Menschen im Streben nach einem schönen Leben, und dass der Körper hierbei eine zentrale Rolle spielt, ist nahe liegend. Das Schöne tritt an die Stelle des Guten. Frei nach einem aktuellen Buchbestseller: Gute Mädchen kommen in den Himmel, schöne überall hin! Und für Jungs gilt das nicht minder!

Wider den Zeitgeist

Die Rede von Körperkult und Schönheitswahn klingt nach einem vertrauten, sehr deutschen Diskurs. Er erinnert stark an den

alten Diskurs der deutschen Innerlichkeit, demzufolge allein Inhalt, Wesen und Sein zählen, Form, Äußerlichkeit und Schein hingegen per se das Minderwertige sind. Dass Sinnstiftung auch über Muskelbildung oder Ästhetisierungspraktiken statt über intellektuelle Anstrengungen gelingen kann, gilt hier als ausgeschlossen. Dabei gilt die aktuelle Zeitgeistkritik gar nicht so sehr den bedauernden Individuen, die ihre Körper malträtiert und über die Maßen ästhetisieren, als vielmehr der Konsum- und Mediengesellschaft, die uns vorgaukelt, schön, schlank, sportlich und sexy sein zu müssen, um etwas zu gelten und erfolgreich im Leben zu sein. Etwas mehr Gelassenheit und Pragmatismus in der Bewertung der aktuellen Körperpraktiken scheint hier dringend angebracht.

In der „Multioptionsgesellschaft“ (Peter Gross) ist auch der menschliche Körper zur Option geworden. Für immer mehr Menschen ist der eigene Körper nicht mehr ein gott- oder naturgegebenes Schicksal, das man ergehen hinzunehmen habe. Stattdessen erlauben relativer Zeit- und materieller Wohlstand sowie eine hoch entwickelte Technik, den eigenen Körper als ein „reflexives Projekt“ (Anthony Giddens) zu behandeln, in das man Erfolg versprechend investieren kann. Dass hier auch traditionelle Werte wie Disziplin, Wille und Anstrengung eine Rolle spielen, ist offenkundig. So gesehen sollten selbst konservative Zeitgeistkritiker den Körperarbeitern der Gegenwart etwas Anerkennung zollen können. Sharon Stone mag dabei Überzeugungsarbeit leisten: „Es ist gar nicht so leicht, so schön zu sein, wie man aussieht“, so die amerikanische Filmschauspielerin. Das stimmt wohl, fürs eigene Schönsein muss man etwas tun. Dass es jedoch lohnt, dafür ist Sharon Stone wohl nicht das schlechteste Beispiel.

Thomas Alkemeyer

Aufrecht und biegsam. Eine politische Geschichte des Körperkults

Im öffentlichen Raum sieht man heute Einiges, was in den 1960er Jahren noch nicht zu sehen war: Jogger, die in exhibitionistischer Sportkleidung ihre Kilometer bolzen, Inlineskater beim virtuosen Slalom um Passanten, auf Treppenstufen krachende Skateboarder, Menschen aller Altersstufen, die sich hinter den gläsernen Fassaden der Fitnessstudios auf Laufbändern und an Kraftmaschinen mühen.

Im Mittelpunkt dieser Veränderungen steht der Körper mit seinen Praktiken und Darbietungsformen. Vor 40 Jahren hatte er noch wenig Gelegenheit zur öffentlichen Darstellung. Die ‚Auftritte‘ des Körpers fanden hinter den Mauern der privaten Lebenswelten oder der aus dem öffentlichen Leben ausgegliederten Turnhallen und Tanzclubs statt. Heute macht das demonstrative Spiel mit dem Körper das Großstadtleben sexy – bis zum Überdruß.¹ Piercings und Tattoos, Diäten und Schönheitsoperationen, Fitness und Extremsportarten sind Techniken einer

Thomas Alkemeyer

Dr. phil., geb. 1955; Professor für „Sport und Gesellschaft“ an den Instituten für Sportwissenschaft und Soziologie der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Sprecher der Sektion „Sportphilosophie“ in der Deutschen Vereinigung für Sportwissenschaft (dvs) und Vorstandsmitglied der Sektion „Soziologie des Körpers und des Sports“ in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie (DGS); Institut für Sportwissenschaft, 26111 Oldenburg. thomas.alkemeyer@uni-oldenburg.de

¹ Vgl. Gunter Gebauer u. a., *Treue zum Stil*, Bielefeld 2004.

auf Wirkung berechneten Gestaltung. Eine ganze Körperindustrie hat sich auf Wartung, Reparatur und Vervollkommnung spezialisiert. Einer Marktforschungsstudie des Branchenverbandes IHRSA zufolge waren 2006 ca. 7 Millionen Menschen in Deutschland Mitglied in einem Fitnessstudio. Das sind etwa 8,5 Prozent der Bevölkerung und damit knapp eine Million mehr Menschen als in Fußballvereinen organisiert sind.¹²

Der Körper als Symbol

Woher kommt diese ungebremste Sorge um den Körper? Eine Antwort ist ohne die Auseinandersetzung mit der historischen Genese des Körpers als Statussymbol und Mittler einer glaubhaften Versinnbildlichung innerer Haltungen nicht zu bekommen. In den traditionellen Gesellschaften Europas galt der Körper als Sitz der natürlichen Eigenschaften der Person. Mit dem Übergang zu den modernen repräsentativen Demokratien ist er zu einem Medium symbolischen Ausdrucks geworden. Die Idee einer in der Natur der Körper begründeten sozialen Ungleichheit behinderte den Aufstieg des Bürgertums enorm. Sie wurde in langwierigen sozialen und politischen Kämpfen durch die Vorstellung einer natürlichen Gleichheit der Körper abgelöst. Der Körper erhielt nun die Funktion, die unsichtbaren Tiefenschichten des ‚Charakters‘ auszudrücken. Als „Bühne der Personen-Identität“¹³ wurde er selbst als ein Produkt individueller Anstrengungen aufgefasst. Seine Erscheinung belegte von nun an die Lebensführung der Person – ihre Moral, ihre Anstrengungsbereitschaft, ihre Selbstdisziplin. Zusammen mit der Idee einer natürlichen Gleichheit der Körper entstand so ein neues Ungleichheitssystem: eine Ordnung der symbolischen Distinktionen, die die biologisch gleichgestellten Körper auf eine neue, zunehmend subtile Weise voneinander unterscheidet. Während zunächst noch der dunkle Anzug und der weiße Hemdkragen ausreichen, um soziale Grenzen zu markieren, müssen die Unterscheidungsstrategien dann, wenn auch die unteren Klassen die Möglichkeit haben, auf diese Darstellungsmittel zu-

rückzugreifen, auf Details verlegt werden: auf Stoffe, Schnitte, die Eleganz des Krawattenknotens, die formvollendete Geste. Die symbolische Markierung sozialer Differenzen setzt eine penible Sorge um sich voraus. Sie beruht auf einem neuen Verständnis des Körpers als Besitz, der gepflegt, modelliert und verbessert werden kann.

In der Forschung ist die Kultur des Bürgertums lange überwiegend als eine Wort- und Schriftkultur aufgefasst worden. Erst neuere Untersuchungen einer Körpergeschichte zeigen, dass auch Aussehen, Auftreten und Verhalten von Bedeutung für die Ausbildung bürgerlicher Identität waren. Ein erstes Indiz dafür ist die Vielzahl von Manieren- und Ratgeberbüchern zu Fragen stilvollen Verhaltens, die seit dem 18. Jahrhundert im Bürgertum zirkulierten. In diesem Zeitraum avancierte der Körper zu einem prominenten Schauplatz der Einübung und Demonstration bürgerlichen Selbstverständnisses. Als eine Zwischenklasse, die sich in der einen Richtung teils bewundernd, teils argwöhnisch am Adel orientierte, und sich in der anderen gegen die Unteren absetzte, belegte das Bürgertum am eigenen Körper seine Tüchtigkeit. Ihm galt der blasse, zivilisatorisch ‚überfeinerte‘ Körper der Adligen als Beleg für deren Überflüssigkeit. Ein kraftvoll gestraffter, gesunder Körper beglaubigte demgegenüber die moralische Überlegenheit seines bürgerlichen ‚Besitzers‘. Viele der ästhetischen Normen und Regeln der Lebensführung und Diätetik, auf die das aufstrebende Bürgertum zurückgriff, entstammten antiken Vorbildern. Ihre Aneignung und Umdeutung diente bürgerlicher Selbstaffirmation und -überhöhung.

Im körpersprachlich ausgetragenen Symbolkampf der Klassen spielte das aufrechte Gehen eine besondere Rolle.¹⁴ Das aufstrebende Bürgertum machte sich die Herrschaftssymbolik des Aufrechten zueigen und vollzog im aufrechten Gang mit stolz erhobenem Kopf und streifendem Blick seine Emanzipation. Der politische Diskurs der Aufklärung als „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ (Immanuel Kant) gewann darin physische Gestalt. Die Bürger spotteten über den Adel, der zu jeder Bewegung Unterstützung benötige. Und sie zeigten

¹² <http://www.innovations-report.de/html/berichte/studien/bericht-58291.html> (2. 2. 2007)

¹³ Gunter Gebauer, Ausdruck und Einbildung, in: Dietmar Kamper/Christoph Wulf (Hrsg.), Die Wiederkehr des Körpers, Frankfurt/M. 1982, S. 318.

¹⁴ Vgl. Bernd J. Warneken, Der aufrechte Gang, Tübingen 1990.

sich über die Gebeugten der unteren Ständen buchstäblich erhaben, die sich – von Kiepen, Körben, Säcken oder Wassereimern beschwert – gebückt auf den Straßen dahin schleppen oder als Boten, Handlungsgehilfen und Dienstmädchen mit gesenktem Kopf dienstfertig umher eilten. Mit der Dominanz des bürgerlichen Vertikalismus wurde der Horizontalismus, das Ruhen und Liegen, zunehmend diskreditiert. Er deutete nun auf Schwäche, Faulheit und vor allem Unproduktivität hin. Requisiten wie Stock und Hut unterstrichen die sozialdistinktive Semantik des Vertikalen: Ein Hut lässt die Person größer erscheinen und fordert zu würdevoller Haltung mit erhobenem Kopf geradezu auf. Mit dem Spazierstock in der Hand konnte überdies die bürgerliche Freiheit demonstriert werden, etwas zu tragen, ohne es tragen zu *müssen*.

Zwar betraf der Diskurs um das aufrechte Gehen kurz nach der Französischen Revolution auch noch die Frauen, aber schon wenig später wurde das raumgreifende Fortschreiten eine Männerdomäne. Errungenschaften weiblicher Emanzipation wie flache Schuhe wurden wieder zurückgedrängt; höhere Absätze ließen nur noch kurze, trippelnde Schritte zu. Kulturelle Muster von Männlichkeit und Weiblichkeit prägten Haltungen und Bewegungen.

Körperpraktiken sind Teil einer Bildungs- und Repräsentationsarbeit, mit der sich die Subjekte eine erkennbare soziale Form geben und ihre gesellschaftliche Identität durchzusetzen versuchen. Indem sie ihr Anderssein sichtbar machen, beginnen sie überhaupt erst, als eine soziale Formation zu existieren. Solche Praktiken entstehen nicht im luftleeren Raum, sondern in Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Vorgaben, Appellen und Machtstrukturen. Vor diesem Hintergrund erscheint die bürgerliche Praxis des Aufrechten als ambivalent: Als praktischer Vollzug individueller Autonomie im Gegensatz zur Heteronomie der Feudalgesellschaft ist sie gleichzeitig performativer Vollzug einer neuen bürgerlichen Ordnung an sich selbst: einer Herrschaft der Vernunft über den „Despotismus der Begierden“ (Immanuel Kant).

Die geläufigen Begriffe Repression und Zwang bezeichnen diese Politik des Selbst nur unzureichend. Vielmehr handelt es sich um eine „produktive Disziplin“, die die Triebe

und Kräfte des Körpers bündelt und steigert, anstatt sie zu hemmen, zu beugen oder gar zu vernichten.¹⁵ War die Feudalgesellschaft starr und unbeweglich, so verlangte die Bewältigung der von der beweglichen, bürgerlichen Gesellschaft gestellten Aufgaben von den (männlichen) Individuen Privatinitiative, rasche Auffassungsgabe und Einsatzbereitschaft. Ihren Niederschlag fanden diese Anforderungen auch in der bürgerlichen Leibeserziehung an der Wende zum 19. Jahrhundert. So arbeitete der Philanthrop Johann C.F. GutsMuths in seiner *Gymnastik für die Jugend* von 1793 ein naturwissenschaftlich fundiertes Übungssystem zur systematisch-methodischen Rationalisierung des Körpers und seiner Bewegungen aus und empfahl zugleich ungezwungene Körperstellungen: Der Körper sollte zu einer perfekt funktionierenden Maschine werden, ohne maschinell zu wirken – eine Maschine mit menschlichen Zügen. Während die in strenge Formen gepresste, aristokratische Bewegungskultur des Reitens, Fechtens oder Tanzens exklusive ästhetische Qualitäten wie Eleganz und Grazie betonte, zielten die neuen bürgerlichen Leibesübungen auf die Durchsetzung und Darbietung des Leitbildes eines funktionstüchtigen Körpers, dessen Zwanglosigkeit gleichzeitig die neue ‚liberale Idee‘ zum Ausdruck bringen sollte. Diese Forderungen hallten auch in zeitgenössischen Anstandslehren wider, die dem Mann statt zu einem formalen aristokratischen Auftreten zu Elastizität und Spannkraft als Zeichen von bürgerlicher Geistesgegenwart, Kühnheit und Mut rieten.

Selbst- und Fremdtechniken

Die neue bürgerliche Körper- und Bewegungskultur lässt sich als eine ‚selbsttechnologische‘ Subjektivierungspraktik begreifen. Darunter versteht der französische Philosoph Michel Foucault Techniken, die Individuen für sich wählen, um „mit eigenen Mitteln bestimmte Operationen mit ihren eigenen Körpern, mit ihrem Geist, mit ihrer eigenen Lebensführung zu vollziehen, und zwar so, dass sie sich selber“ – und damit ihr Verhältnis zur Welt – formen und verändern. Es sind Techniken „individueller Beherrschung“, „Formen, in denen das Individuum auf sich selbst einwirkt“, um sich ein eigenes Maß zu geben oder einen Idealzustand der Vollkommenheit

¹⁵ Michel Foucault, *Überwachen und Strafen*, Frankfurt/M. 1976, S. 176.

(des Glücks, der Reinheit, der übernatürlichen Kraft etc.) zu erlangen.¹⁶

Selbsttechniken können sich niemals völlig von gesellschaftlichen Regulierungen, Machtkämpfen und Herrschaftsverhältnissen befreien, aber sie können ein Gegengewicht bilden. Zwischen dem Subjekt und den gesellschaftlichen Bedingungen, in denen es sich konstituiert, entsteht dann ein Spalt, ein Missklang, vielleicht sogar ein Widerspruch: Selbstpolitiken sind „Differenzpolitiken“; sie setzen der Fremdbeherrschung eine Praxis der Selbstermächtigung entgegen. Eben darin liegt ihre politische Relevanz. Einer ihrer zentralen Orte ist der Körper. Er ist die ‚Bühne‘, auf der die miteinander ringenden Kräfte streiten wie die Redner auf der Agora: Kräfte der Regulation, der Disziplinierung und der Normierung wirken auf die Körper ein; in Abhängigkeit von den ihnen verfügbaren Ressourcen haben die Individuen aber auch die Möglichkeit, ihren Körpern eine eigene Gestalt zu geben.¹⁷ Praktiken der Selbstformung rühren so nicht von ganz anderen Prinzipien her, sondern sind „das nicht wegzudenkende Gegenüber“ der Machtbeziehung.¹⁸

Von der Aufrichtung zur Ausrichtung

Die Auseinandersetzungen zwischen Fremdformatierung und Selbstformung sind zu keinem Zeitpunkt entschieden. Bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurden die philanthropischen Leibesübungen den Prinzipien kollektiver Disziplin und der Gleichzeitigkeit der Bewegungen unterworfen: Mit der „nationalstaatlichen Wende“ der Pädagogik korrespondierte ein Umbruch von der Aufrichtung zur Ausrichtung.¹⁹ Historischer Hintergrund waren militärische Ziele im Kontext der Nationalbewegung gegen die napoleonische Besetzung. Statt Ungezwungenheit und Geschmeidigkeit verlangte der Staat nun mili-

tärische Strammheit. In den auf diese Erwartung reagierenden Turnbüchern der Philanthropen traten kriegerische Übungen mit autoritärem Gehalt in den Vordergrund. „Verein, Ordnung, Zeitmaß“ und „Befehl“ als kollektivistische „Seele des Turnwesens“ ersetzen individuelle Tüchtigkeit.¹⁰

Im Laufe des 19. Jahrhunderts setzte sich die militärische Strammheitszumutung in der deutschen (Körper-)Pädagogik flächendeckend durch: Rigide Stillsitz- und Aufstehordnungen im Schulunterricht mit der Schulbank als körpernaher Prägeapparat, der Zuck und Ruck eines militarisierten Turnunterrichts, die ‚freiwillige‘ Fortsetzung des Drills im sich ausbreitenden Vereinssport und die Übernahme quasi-militärischer Handlungsrituale in der Arbeitswelt empfahlen sich als Instrumente einer stummen Pädagogik zur Fabrikation gefügiger Schüler, gehorsamer Soldaten, folgsamer Untertanen und zuverlässiger Arbeiter. Das Körperprinzip des Aufrechten nahm die ambivalente Form einer „subalternen Selbstbeherrschung“ (Bernd Jürgen Warneken) an, einer Selbstbeherrschung von Beherrschten. Parallel dazu änderte sich der Ort des Turnens im sozialen und politischen Gefüge: Während das ‚Volksturnen‘ Friedrich Ludwig Jahns noch zur national-revolutionären Bewegung des deutschen Vormärz gehörte, diente das Drillturnen Ende des 19. Jahrhunderts der Produktion von sich fraglos, aber aufrecht dem nationalen Kollektiv einordnender Untertanen. Es stabilisierte körperlich-sinnlich autoritäres Denken und Staatshörigkeit.

Eine vergleichbare Funktion übernahmen die nationalen Feste der Sängerkörner, Schützen und Turner. Neben Symbolen wie Denkmälern, Büsten oder Münzen hatte die Festkultur eine zentrale Bedeutung für die Befestigung des Glaubens an die „gedachte Gemeinschaft“ (Benedict Anderson) der Nation. Kollektive Gesten und synchrone Bewegungen bei Aufmärschen, Umzügen und Turnübungen schufen eine ‚Nation zum Anfassen‘ und überbrückten so die Lücke zwischen Ideologie und Alltag. Die plastische Modellierung und physische Vergegenwärtigung erfundener gemeinsamer Bande des Schicksals, der Abstammung oder des Blutes sollten Kör-

¹⁶ Michel Foucault, *Von der Freundschaft als Lebensweise*, Berlin 1984, S. 35 f.; ders., *Technologien des Selbst*, Frankfurt/M. 1993, S. 26.

¹⁷ Volker Caysa, *Körperutopien*, Frankfurt/M.–New York 2003, S. 154; Wilhelm Schmid, *Von den Biotechnologien zu den Technologien des Selbst*, in: Gerhard Gamm/Gerd Kimmeler (Hrsg.), *Wissenschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1991, S. 130.

¹⁸ Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt/M. 1983, S. 117.

¹⁹ Bernd J. Warneken, *Bürgerliche Emanzipation und aufrechter Gang*, in: *Das Argument*, 179 (1990), S. 48.

¹⁰ Johann C. F. GutsMuths, *Turnbuch für die Söhne des Vaterlandes*, Frankfurt/M. 1817, S. 37.

per und Geist national kodieren, Gemeinschaftsgefühle hervorrufen und ein nationales Bildergedächtnis schaffen.¹¹ In Verkörperungen erlangen abstrakte Vorstellungen Physis und affektive Wucht; postulierte Gemeinschaften werden vorübergehend real. An der Wende zum 20. Jahrhundert ließen besonders Choreographien sportlich trainierter Körper Ideen der Ganzheit und Regeneration der nationalen Gemeinschaft lebendig werden. Solche Aufführungen leisteten einer Naturalisierung sozialer und kultureller Unterschiede Vorschub: Beharrlich werden körperliche Erscheinungen, Bewegungsstile und Leistungsfähigkeiten bis heute auf angeborene Eigenschaften zurückgeführt. Eine rassistische Wendung nehmen solche Vorstellungen dann, wenn der einzelne Körper als Träger einer gemeinsamen Essenz der „Art“, des „Blutes“ oder der „Rasse“ interpretiert wird.

Sport als Heilmittel

Im Zusammenhang mit der Deutung der Gesellschaft mit biologisch-medizinischen Denkmodellen wurde dem Nationalen seit Mitte des 19. Jahrhunderts eine natürlich-biologische Substanz unterstellt. Ideengeschichtlich geht die Auffassung von Gesellschaft als ‚politischer Körper‘ bis auf die frühe Neuzeit zurück.¹² Neu war jedoch, dass dieser politische Körper nun aufgrund naturwissenschaftlicher und technischer Entwicklungen zielgerichtet gestaltbar erschien. Im gleichzeitigen Rückgriff auf die vor-aufgeklärte Symbolik der Abstammung und des Blutes formierte sich ein moderner, biologisierender Staatsrassismus.

Den Anstoß gaben Entwicklungen in Frankreich. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts hatten französische Wissenschaftler den vermeintlichen Abstieg der *Grande Nation* in biologisch-medizinischen Begriffen als einen Degenerationsprozess interpretiert. Resonanzen zwischen der Degenerationslehre August Morels von 1857, dem Sozialdarwinismus und der wieder entdeckten, nunmehr auf den Menschen übertragenen Vererbungslehre Gregor Mendels ließen ein politisches Deutungsmus-

ter mit Weltbildfunktion entstehen. Metaphern aus der Biologie und Medizin diffundierten in Politik und Gesellschaft. Diese Entwicklungen bildeten nicht nur den Nährboden für die Vorstellung einer fortschreitenden Degeneration der Gesellschaft, sondern schürten auch die Hoffnung, die im Verschwinden begriffene Kraft und Energie der Bevölkerung durch ein rationales Management ihrer biologischen Ressourcen wiederherstellen, ja sogar noch steigern zu können: Wenn der ‚politische Körper‘ erkranken kann, dann kann er, so die sozialtechnologische, von Ärzten genährte Erwartung, auch geheilt werden. Auf dem Boden der modernen Naturwissenschaften und der Medizin wurden sehr viel ältere philosophische Utopien einer Perfektionierung des Menschen und der Gesellschaft in einen technokratischen Realismus überführt. Sie schlugen sich zum einen in staatlichen Erziehungs- und (Volks-) Gesundheitsprogrammen einer ‚Bio-Politik der Bevölkerung‘¹³ nieder, mit denen die Geburten- und Sterblichkeitsraten durch eine Kontrolle der Sexualität und eugenische Praktiken ‚von oben‘ gesteuert werden sollte. Zum anderen artikulierten sie sich in den gegen die Gefährdung der Gesundheit durch miserable Lebensbedingungen ‚von unten‘ aufbegehrenden, vielstimmigen Erneuerungsbewegungen, die sich unter dem Etikett „Lebensreform“ sammelten.

Hintergrund für die staatlichen Bio-Politiken der Bevölkerung war die Konkurrenz der europäischen Nationalstaaten um Marktanteile, Kolonien und Einflussphären auf dem sich etablierenden Weltmarkt. Die Nationalstaaten nahmen ihre Bevölkerungen als Herrschafts- und Kriegsressource ins Visier, die es größer, kräftiger und gesünder zu machen galt. Zu diesem Zweck wurden einerseits Maßnahmen einer ‚negativen‘ Eugenik zur Aussonderung qualitativ unerwünschter Personen (‚Kranke‘, ‚Perverse‘ und ‚Degenerierte‘ wie Alkoholiker, Kriminelle, Syphilitiker, Wahnsinnige usw.) aus dem Fortpflanzungsprozess ins Auge gefasst. Anstalten zur Senkung der Morbidität, zur Stimulation der Natalität, zur Verlängerung der Lebensdauer und zur Kräftigung der individuellen Energien, die in das Konzept eines organologisch gedachten ‚Volkskörpers‘ integriert wurden, bildeten die andere, ‚positive‘ Seite der Bevölkerungspolitik. Während die frühen Sozial-

¹¹ Vgl. Wolfgang Kaschuba, *Die Nation als Körper*, in: Etienne François u. a. (Hrsg.), *Nation und Emotion*, Göttingen 1995, S. 291–299.

¹² Vgl. Thomas Etzemüller, *Die Romantik des Reißbretts*, in: *Geschichte und Gesellschaft*, (2006) 4, S. 448.

¹³ M. Foucault (Anm. 8), S. 161 ff.

darwinisten noch in die ‚natürlichen‘ Auslesemechanismen vertrauten, dominierte bei den Eugenikern des *Fin de siècle* die Degenerationsangst. Aus ihrer Sicht gehörten sozialstaatliche Errungenschaften wie Sozialmedizin, Armenfürsorge und öffentlicher Wohnungsbau zu den Ursachen der Degeneration, da sie die Mechanismen einer natürlichen Selektion außer Kraft setzten. Um die Evolution systematisch in die Richtung einer Verbesserung des menschlichen ‚Genpools‘ zu lenken, arbeitete Francis Galton 1883 unter dem Einfluss von *Die Entstehung der Arten* seines Veters Charles Darwin den Gedanken einer praktischen Anwendung des Selektionsprinzips aus. Die Eugenik verstand sich explizit als angewandte Politik. Der normativen Orientierung an der Höherentwicklung der Nation wurde jede Individualethik untergeordnet. Kranke, Schwache oder Kriminelle wurden in verschiedenen Ländern (USA, Schweiz, Schweden etc.) als durch Zwangssterilisationen aus dem Fortpflanzungsprozess auszuschaltende Störfaktoren betrachtet.

Aufgrund der Niederlage im Ersten Weltkrieg nahm Deutschland eine gewisse Sonderentwicklung. In deren Folge breitete sich der kollektive Wahn aus, gerade die ‚wertvollsten Rassenelemente‘ seien an der Front gefallen, während die ‚Minderwertigen‘ zu Hause in Sicherheit überlebt hätten. Diese Schädigung der Erbmasse des Volkes würde sich, so hieß es, ungünstig auf die Auslese auswirken. Schulen und Hochschulen begannen nach dem Krieg mit „rassenhygienischem“ Unterricht und richteten entsprechende Forschungsinstitute ein; 1920 schließlich konnten der Jurist Karl Binding und der Psychiater Alfred Hoche im Elend des darnieder liegenden Deutschland die „Freigabe lebensunwerten Lebens“ fordern.¹⁴ Die Ausführungen des sozialdemokratischen Chefeugenikers Karl Kautsky zur *Vermehrung und Entwicklung in Natur und Gesellschaft* von 1910 zeigen, dass die Vorstellung, der Staat müsse bei der „natürlichen Zuchtwahl“ tätig werden, rechts wie links herrschte. Hier wie dort

¹⁴ Vgl. Wolfgang F. Haug, Das historische Syphilis-Paradigma und die Gefahr eines analogen AIDS-Paradigmas der Moral – Vorschläge zur sozial-moralischen AIDS-Folgenabschätzung, in: Deutscher Bundestag (Hrsg.), AIDS: Fakten und Konsequenzen. Endbericht der Enquete-Kommission des 11. Deutschen Bundestages „Gefahren von AIDS und wirksame Wege zu ihrer Eindämmung“, Bonn 1990, S. 78–89.

hatte sie klare geschlechterpolitische Implikationen: medizinische, gesundheitspolitische und strafrechtliche Interventionen richteten sich primär auf die Frauenkörper.

Die Lebensreformbewegungen entwickelten sich seit der Jahrhundertwende hingegen unabhängig vom Staat. Aber sie teilten dessen Besessenheit von Fragen der Sexualität, der Gesundheit und der Hygiene. Ein buntes Gemisch von Jugendbewegten, Naturheilkundlern, Nudisten, Leibeserziehern, Vegetariern, Ernährungsreformern, Abstinenzlern und Siedlungsreformern war sich einig in dem Ziel, die durch Industrialisierung und Urbanisierung angerichteten Schäden an Leib und Leben zu beheben. Sie stellten dem in Korsett und Stehkragen gezwungenen, einem schmerzhaften Prozess der Unterwerfung der Instinkte unter straffe Gewohnheiten der Ordnung, Exaktheit und Präzision unterzogenen wie industriell gebeutelten Körper die Utopie einer ganzheitlich befreiten, reinen Körperlichkeit entgegen. Ob weltanschaulich-religiös, sozialpolitisch oder medizinisch-hygienisch motiviert, einen gemeinsamen Nenner fanden die Reformvorschläge dieser auch politisch heterogenen Bewegungen in der Vorstellung einer notwendigen ‚Gesundung‘ der Gesellschaft. Aufgrund der Dominanz biologistischer Vorstellungen wurde der sozialkritische Gehalt, den ‚Gesundheit‘ auch haben konnte, oft verwässert. Die Utopien eines gesunden Körpers richteten sich dann zumindest implizit gegen alles angeblich Kranke, Schwache, Unreine oder Minderwertige.

Seine Funktion als ein disparate Teilkulturen verklebender Kitt konnte der Mythos ‚Gesundheit‘ allein vor dem Hintergrund abschreckender Bedrohungsvorstellungen erfüllen. Unauflöslich waren die Utopien eines gesunden Körpers mit dem Wunschtraum einer erneuerten Kultur verbunden, in der die Entfremdungen des Menschen von der Natur, die Trennungen von Hand- und Kopfarbeit, die Abhängigkeit von den anonymen Kräften des Marktes und des Staates und die modernen ‚Degenerationserscheinungen‘ überwunden wären. Die selbsttechnologischer Reform der Person durch gesunde Lebensweise galt als Vorbild für eine umfassende Gesellschaftsreform, der „Neue Mensch“ als Keimzelle einer neuen Gesellschaft. Bis heute sind eine gesunde Lebensweise und der Verzicht auf Drogen feste Bestandteile einer in diesen Tra-

ditionen stehenden, längst einflusslosen Freikörperkultur, die sich nach 1945 in der DDR vorübergehend zu einer unorganisierten Massenbewegung entwickeln konnte; offenbar war die Begeisterung für eine nackte Natürlichkeit hier stärker als im Westen.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts sahen Hygieniker, Ärzte und Leibeserzieher besonders in Gymnastik, Turnen und Sport geeignete Instrumente einer ‚positiven‘ Eugenik. Sie versprachen, der Gesellschaft ihre Frische zurückzugeben, die Nation zu stärken und die ‚Überbürdung‘ der Schüler durch geistige Arbeit auszugleichen. In der Frage, mit welchem Modell dies am wirkungsvollsten zu erreichen sei, gingen die Meinungen allerdings auseinander. Französische Hygieniker, Mediziner und Leibeserzieher wie Philippe Tissié oder George Demeny lehnten jede zu starke Belastung der Muskeln und des Kreislaufs strikt ab. Physische Extreme, Dramatik, Kampf und Hochleistung hielten sie für gesundheitsschädigend. Im Unterschied zu den Propagandisten einer bürgerlichen Arbeitsideologie erschienen ihnen die Müdigkeit, die *fatigue*, nicht als eine die Arbeitsproduktivität limitierende und deshalb zu überwindende Schranke, sondern als ein natürliches Zeichen für die zu respektierenden Grenzen jeder physischen Anstrengung. Sie engagierten sich deshalb für einen maßvoll betriebenen Gymnastikunterricht nach dem Vorbild der ‚rationalen‘ Schwedischen Gymnastik Franz Nachtegalls und Per Henrik Lings. In Deutschland gerieten die Hygieniker deshalb mit den Turnern aneinander, deren Modell eines zackig-männlichen Turnens an Geräten auf ein Höchstmaß an Kraft, Schnelligkeit und Selbstbeherrschung abzielte.

Der Auftritt des Athleten

Inmitten dieser Auseinandersetzungen trat – zunächst in Frankreich – die Figur des sportlichen Athleten auf die öffentliche Bühne. Geradezu mustergültig verkörperte diese Gestalt das modern/anti-moderne Doppelgesicht der ‚beschleunigten‘ Moderne. Deren Gesellschaften fühlten sich einerseits von ihren historischen Wurzeln abgeschnitten und suchten sich komplementär dazu ihrer antiken Traditionen zu vergewissern. Andererseits glaubten sie an den Mythos eines unaufhaltsamen wissenschaftlich-technologi-

schen Fortschritts. Der Athlet bediente beides: Scheinbar wiederauferstanden aus den Trümmern der Antike, war er zugleich lebendiges Beispiel für die erstaunliche Form- und Trainierbarkeit des menschlichen Organismus und somit massentaugliche Ikone einer schier schrankenlosen menschlichen Leistungsfähigkeit und Effizienz.¹⁵

Beispiellos wurde diese Sozialfigur seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in den Olympischen Spielen in Szene gesetzt. Ihr Begründer, der rührige französische Baron Pierre de Coubertin, wollte der Welt mit seiner olympischen Idee eine neue, zeitgemäße Religion vermitteln. Seine bio-politische „Religion der Muskelkraft“ sollte der vom modernen Rausch der Geschwindigkeit angeblich desorientierten, sozial-moralisch verunsicherten Menschheit neue Orientierungen geben und der Degeneration des *Fin de Siècle* Leitbilder einer neuen Gesundheit entgegenstellen.¹⁶ Im Unterschied zu Hygienikern und Turnern favorisierte Coubertin als Heilmittel ausdrücklich den aus England stammenden, auf Konkurrenz und Individualisierung angelegten Wettkampfsport. Er hielt die Wettkämpfe des Sports und die Konkurrenzen des modernen Wirtschaftslebens für strukturell homolog und psychologisch gleichwertig. Sportliche Wettbewerbe seien deshalb besonders geeignet, die männlichen Individuen auf die Kämpfe des modernen Lebens vorzubereiten, die individuellen Energien freizusetzen und der ermatteten Zivilisation eine neue „männliche Energie“ einzuhauchen.

Coubertins bahnbrechende Idee bestand darin, die vermeintlich stärksten Athleten der Welt im olympischen Zeremoniell mittels eines aus Geschichte und Gegenwart geborgten Dekors mit künstlichem Charisma auszustatten. Mit einem Wort des Soziologen Max Weber sind die Olympischen Spiele Ort einer „Wiederverzauberung“ der Moderne: eine Bühne, auf der die industrielle Gesellschaft ihre hegemonialen Leitbilder ausstellt und affektiv auflädt. Die Spiele vereinen romantische Sehnsüchte nach Einheit, Ganzheit und Sinn mit den modernen Utopien der schrankenlosen Perfektionierung des Körpers und

¹⁵ Vgl. Philipp Sarasin, *Reizbare Maschinen*, Frankfurt/M. 2001, S. 324 ff.

¹⁶ Vgl. ausführlich Thomas Alkemeyer, *Körper, Kult und Politik*, Frankfurt/M.–New York 1996.

der Konkurrenz. Diese Ungleichzeitigkeit begründet nach wie vor ihre Attraktivität. Wenn gegenwärtig lamentiert wird, die Olympischen Spiele seien zum Spielball der Massenmedien verkommen, dann täuscht dies darüber hinweg, dass sie von Beginn an eine Werbeveranstaltung waren. Coubertin wollte mit ihnen zunächst für die Verbesserung des körperlichen Zustands der Franzosen werben, später für eine internationale „Elite der Energie“. Heute sind sie Lieferant spektakulärer Bildern über-menschlicher Leistungsfähigkeit und sportiv gestylter Erotik.

Sport und die Wiederherstellung nationaler Identität

Während das Bild des schönen Körpers seit dem 18. Jahrhundert primär durch klassizistische Harmoniemodelle geprägt war, rückten im Zusammenhang einer Neubestimmung körperlicher Gesundheit durch Physiologie, Experimentalpsychologie und Ergonomie zu Beginn des 20. Jahrhunderts Kategorien wie Energie, Effizienz und Leistung ins Zentrum der Beschreibung des intakten Körpers. Der olympische Hochleistungssport half, dieses Ideal zu etablieren. Zwar grenzten sich lebensreformerische Strömungen von allen Maschinen-Modellen des Körpers ab, aber auch die in FKK, Naturheilbewegung, Eurhythmie oder Spiritualismus gefeierten Utopien natürlicher Körperlichkeit brachten die bio-politischen Saiten einer Verbesserung der Lebenskräfte zum Mitschwingen.

In Deutschland wirkte sich besonders der Erste Weltkrieg auf die Intensität der Sorge um den Körper aus. Leistungs- und Massensport, FKK, Bodybuilding, Ausdrucks- und Revuetanz, Schönheitskonkurrenzen, Diät-Kult u. v. m. boten sich dazu an, der ‚Kriegsdemütigung‘ durch die Restitution und massenmediale Dauerverherrlichung schöner, starker und gesunder Körper ein neues nationales Selbstbewusstsein entgegenzusetzen. Auffällig kontrastierte die pathetische Erinnerung an den Ersten Weltkrieg mit Heldendenkmälern, Heldenfeiern und Kriegsliteratur mit der gesellschaftlichen Marginalisierung Kriegsversehrter.¹⁷ Während sich in den beschädigten

¹⁷ Vgl. Sven Reichhardt, Gewalt, Körper, Kult, in: Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 2 (2005), S. 205–240.

Soldatenkörpern für alle sichtbar Tod, Niederlage und Zerstörung dokumentierten, versprachen die Praktiken und Bilder unversehrter, kraftvoller Körper eine nationale Erneuerung. Ein anschauliches Dokument dafür ist Wilhelm Pragers UFA-„Dokumentarfilm“ *Wege zu Kraft und Schönheit* von 1924. Gemeinsam mit seinem Assistenten Nicholas Kaufmann von der Berliner Charité präsentierte Prager einem Massenpublikum nahezu alle Formen modernen Sports als Lösung für die ‚Degenerationsprobleme‘ des Industriezeitalters; Serien energetisch bewegter Körper ließen die Idee einer ‚Wiedergeburt‘ Deutschlands plastisch werden.¹⁸ Allein Teile der politischen Linken wie deren Kriegsbeschädigten-Verbände machten im Medium verkrüppelter Körper auf die Zerstörungskraft industrieller Kriegstechnologien aufmerksam.

Die mannigfaltigen Körperkonzepte Weimars – vom effizient funktionierenden Athleten bis zur Ästhetik des Tanzes – erlangten eine Einheit allein über gemeinsame Gegenbilder des Beschädigten, Pathologischen, Hässlichen oder Fremden. Beharrlich wurden solche Gegenbilder – etwa in Karikaturen und Bildern gebückter und ungepflegt wirkender, jüdischer und proletarischer Körper – mit marginalisierten Gruppierungen verbunden. Das gesellschaftlich akzeptierte Idealbild des Körpers orientierte sich demgegenüber am Sport: Männer mit glatt rasierten, scharf geschnittenen Gesichtern und muskulösem Körperbau erschienen in der Werbung als ‚Erfolgsmodelle‘. In trendigen Frauenzeitschriften wurde die sportlich trainierte „Neue Frau“ mit Bubikopf und rasierten Beinen als Gegenbild zum traditionellen Muster der Frau als Mutter und Ehepartnerin in Szene gesetzt.

Schöner Schein der Vernichtung

Körperbilder und -metaphern spannen Sinnlichkeit und Emotionalität in politische Prozesse ein und sind geeignet, unbewusste Sinninhalte zu aktivieren. Auf den Zug des Kults um den sportlich trainierten Männerkörper konnte auch der NS-Staat aufspringen, um in seiner öffentlich-repräsentativen Szenerie mit Körperinszenierungen direkt, ohne Umweg

¹⁸ Vgl. Michael Cowan, Imagining the Nation through the Energetic Body, in: Michael Cowan/Kai Marcel Sicks (Hrsg.), Leibhaftige Moderne, Bielefeld 2005, S. 63–80.

über das reflektierende Bewusstsein, historisch gewachsene Gefühle, Stimmungen und Sehnsüchte hervorzurufen. Das Prinzip des Aufrechten, in dem sich seit dem 18. Jahrhundert die Souveränität und Autonomie des männlichen Bürgers dokumentiert hatte, erreichte nach 1933 seinen Höhe- wie seinen Tiefpunkt. Mit starrem Blick, vorgerecktem Kinn, herausgedrückter Brust, eingezogenem Bauch und zusammengepressten Gesäßbacken marschierten SA, SS und Wehrmacht in strammem Gleichschritt. Ihre geometrisch geordneten Marsch-Körper zeigten höchste Selbstdisziplin und eine von außen auferlegte Gewalt gleichermaßen. Ähnlich ambivalenten Kompositionsprinzipien folgten die hoch aufragenden, männlichen Akt-Skulpturen von Staatskünstlern wie Arno Breker oder Joseph Thorak: Sie knüpften an die Autonomie repräsentierende Ikonografie des Aufrechten an; gestellte Posen und panzerartige Muskulaturen machten aber auch eine den Figuren oktroyierte Bewegungsbeschränkung augenfällig. Es sind Sieger- und Besiegtenkörper zugleich. Das sportliche Ideal eines geschlossenen, aufgerichteten Männerkörpers, der Härte sich selbst ebenso wie anderen gegenüber zeigt, wird zugespitzt und schlägt auf seinem Höhepunkt um in ein Symbol der Unterordnung. Kollektive Marsch-Körper ebenso wie die in die überindividuellen Ganzheiten monumentaler Staatsbauten eingefügten Standbilder repräsentierten eine Selbstdisziplin im übergeordneten Interesse. Es sind „Körper der Unterordnung in Form strammer Aufrichtung“, Körper einer vom Staat kontrollierten Selbstkontrolle.¹⁹

Wie die repräsentativen Staatsbauten des „Dritten Reiches“, so orientierten sich auch seine Körperinszenierungen seit dem ‚Wendejahr‘ 1936 an den im deutschen Bürgertum seit dem 18. Jahrhundert sehnsüchtig gepflegten und Nobilität verbürgenden, klassizistischen Idealen ganzheitlicher Geschlossenheit und harmonischer Vollkommenheit. Die starren, makellos glatt und gänzlich porenfrei wirkenden Bronzefiguren Arno Brekers setzen sich sinnfällig nicht nur von den dynamischen, die wissenschaftliche Moderne repräsentierenden Körper- und Sportbildern etwa eines Willi Baumeister ab, sondern auch von den wuchtigen, porös anmutenden Steinfigu-

ren völkischer Bildhauer wie Karl Albiker und Joseph Wackerle, die noch das *Reichssportfeld* für die Olympischen Spiele von 1936 ‚schmücken‘. Brekers Bronzefiguren spitzen klassizistische Vollkommenheitsideale zu einer einschüchternden, viele Menschen offenbar aber auch faszinierenden Body-Building-Idealität zu. Ihre Anziehungskraft speiste sich aus den skizzierten Traditionen: Auf der einen Seite sogen sie lebensreformbewegte Versprechen einer Befreiung des Körpers aus den Zwängen der Zivilisation in sich auf; auf der anderen setzten sie sich entschieden von allen Bildern schwacher, hilfloser und verletzlicher Körper ab, in denen sich seit der Kriegsniederlage in Deutschland vielfältige Niedergangsängste verdichteten.

Ihre Symbolik bewegte sich in klaren Gegensätzen: schön/hässlich, aufrecht/gebückt, stark/schwach, rein/unrein, gesund/krank. Besonders deutlich wurde dies in der Kampagne gegen die „Entartete Kunst“ von 1937. Bereits ein flüchtiger Blick in den im Auftrag des Reichsministers für Volksaufklärung und Propaganda erstellten Ausstellungsführer zeigt, dass es im Kern um den Gegensatz zwischen dem ‚ganzen‘ und dem ‚zerstückelten‘ Körper ging. Bis auf eine Ausnahme finden sich darin ausschließlich Bilder von menschlichen Gesichtern und Körpern, produziert von Künstlern der Moderne wie Otto Freundlich, Otto Dix, Emil Nolde, Max Beckmann oder George Grosz. Auch in der Ausstellung selbst wurden vornehmlich Körperbilder gezeigt, die den ‚klassischen‘ Figurenkanon einer anatomisch möglichst genauen, naturalistischen Wiedergabe des Körpers als einer klar konturierten Einheit aufgegeben hatten. Als Kriegskrüppel und zerrissene Leichname, als demütig-gebückte Gestalten aus der christlichen Religion, als Prostituierte oder als expressionistisch schraffierter Akt bieten diese Werke aufgelöste Körpersilhouetten dar: den Zusammenbruch des soldatischen Mannes, Bilder leidender, schwacher und ohnmächtiger Menschen als fragilen Opfern des Daseins, Bilder also, „in denen der Blick, der nach Vereinheitlichung, nach dem Ganzen sucht, in Frage gestellt“ wird.²⁰ Das aber gehörte ausdrücklich zum ästhetischen Programm der Moderne wie zu den Körperentwürfen der Jazztanz-Bewegung der zwan-

¹⁹ Wolfgang F. Haug, *Faschisierung des Subjekts*, Berlin 1986, S. 178.

²⁰ Silke Wenk, *Aufgerichtete weibliche Körper*, in: Klaus Behnken/Frank Wagner (Hrsg.), *Inszenierung der Macht*, Berlin 1987, S. 104.

ziger Jahre, in der man die Körperteile isoliert bewegt und die Idee eines zentral gesteuerten, geschlossenen Körpers zugunsten eines polyzentrischen Körperbildes fallengelassen hatte. Auch während der NS-Zeit begegnete die so genannte *Swing-Jugend* der verordneten Strammheitszumutung mit einer lässigen Tanz- und Alltagshaltung. ‚Schlurfen‘ und ‚Swingen‘ waren Artikulationsformen einer oppositionellen Körperkultur, die das Ideal des strammen Körpers als sinnlichen Appell zu fremdbestimmtem Einsatz und kriegerischem Heldentum dechiffrierte.

Seit 1936 wurden die Bilder des parzellierten Körpers in der offiziellen „Kunstberichterstattung“ schlicht mit Chaos analogisiert. Die Texte und Bilder der gleichgeschalteten Massenmedien präsentierten die Aufgabe eines geschlossenen Körperbildes als kulturelle Manifestation der Weimarer „Systemzeit“, als Ausdruck des Kunstschaffens von „Geisteskranken“, „Juden“ und „Primitiven“, als Offenbarung des „Kulturbolschewismus“ und als Spiegelbild des „Rassenchaos“.

Die Konzeption für die Inszenierung der „Entarteten Kunst“ ging maßgeblich auf Paul Schultze-Naumburgs Schmähschrift *Kunst und Rasse* von 1928 zurück. Bereits Schultze-Naumburg hatte bei seinen Diskreditierungen der Moderne auf den Augenschein gesetzt, indem er avantgardistische Kunstwerke von Pablo Picasso, Oskar Kokoschka, Karl Schmidt-Rotluff u. a. (ohne deren Namen zu nennen) mit Fotografien aus der psychiatrischen Klinik verglich. Die „Entarteten“-Ausstellung von 1937 folgte diesem Muster. Während hier in einer bewusst anti-musealen Beuteschau für über zwei Millionen Besucher Bilder des aufgelösten Körpers an den Pranger gestellt wurden, feierte die *Erste Große Deutsche Kunstausstellung* zur selben Zeit die „neue Kunst des Nationalsozialismus“. Nazi-Künstler wie Richard Klein oder Adolf Ziegler stellten im neu erbauten *Haus der Deutschen Kunst* ihre Versionen körperlicher Schönheit aus. Mit seinem antikisierenden Säulenportikus markierte bereits dieser Ausstellungsort einen alltagsfernen, auratischen Kunst-Tempel. Eine war die Komplementärausstellung zur anderen: In aufeinander bezogenen Kunstausstellungen wurden dem Publikum die beiden zentralen Losungen der NS-Bevölkerungspolitik – „Ausmerze“ und „Auslese“ – plastisch vor Augen geführt. Die

Ausstellungen lenkten die Phantasien in zwei Richtungen: „Auflösung jedweder Ordnung und Aufrichtung einer Gegenkraft“.²¹

Unter den Leitbildern des neuen Menschen war auch der *Zehnkämpfer* Arno Brekers, der exakt gegenüber der Schau zur „Entarteten Kunst“ aufgestellt wurde. Dass Sportlerdarstellungen „Zeichen stetiger Gesundheit“ setzen sollten, wie es in kunstpolitischen Schriften unablässig gefordert wurde, lag nahe.²² Denn im Kampf gegen alles Schwache und Hässliche waren sich Teile der Sportbewegung durchaus mit den Ideologen des NS einig.

NS-Künstler und -Künstlerinnen wie Arno Breker oder Leni Riefenstahl haben nach 1945 hartnäckig insistiert, ihre Kunst hätte mit Politik nie etwas zu tun gehabt; sie seien ausschließlich an der ‚zeitlosen Schönheit‘ starker und gesunder Körper interessiert gewesen. Unter den Bedingungen nazistischer Bevölkerungspolitik blieb die Schönheit des Gesunden jedoch nicht unschuldig. Eingewoben in ein dichtes bio-politisches Netz diskursiver, institutioneller und praktischer Grenzziehungen zwischen Sozialen und Asozialen, Hoch- und Minderwertigen, Rasse und Gegenrasse waren auch die „Auslesevorbilder“ idealer Körper an der Durchsetzung eines Maßstabs ‚gesunder Normalität‘ beteiligt, an dem alles Unnormale abgetragen wurde. Im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit bestimmten diese Bilder die Schwelle zum ‚Hässlichen‘ bis in den Alltag hinein. Mitten in einen Artikel von 1943, der die Ausrottung „minderwertigen“ Lebens am Beispiel von Tieren wissenschaftlich zu begründen versuchte, hatte z. B. der Biologe Konrad Lorenz die Abbildung einer Aktstatue Brekers (sein *Dionysos* von 1940) platziert. Das war, kommentiert der Kunsthistoriker Klaus Wolbert, der „wissenschaftliche“ Beitrag von Konrad Lorenz zum Mord im Namen der Schönheit: Nur das Vollkommene ist sakrosankt, das definitiv Hässliche aber ist

²¹ S. Wenk, ebd., S. 113; Kathrin Hoffmann-Curtius, Die Kampagne „Entartete Kunst“, in: Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen (Hrsg.), Funkkolleg Moderne Kunst. Studienbegleitterbrief 9, Weinheim/Basel 1990, S. 61.

²² Waldemar Hartmann, Die rassistischen Grundzüge deutscher Kunst, in: Nationalsozialistische Monatshefte, 4 (1933), S. 228.

das ‚böartige‘ Krankheitssymptom, das be-
seitigt werden muß“.¹²³

Die Fitness des Selbstunternehmers

Staatliche Bio-Politiken der Bevölkerung wir-
ken sich auf die private Sorge um den Körper
aus. Explizite Ausschluss- oder gar Aussonde-
rungsdrohungen können den Appellen zur
Selbstsorge zusätzlich Nachdruck verleihen.
Gegen diese ‚Besetzung‘ des Körpers durch
übergeordnete Mächte hat es historisch immer
wieder Gegenbewegungen gegeben, die den
hegemonialen Körperidealen alternative bzw.
oppositionelle Körperbilder und -praktiken
entgegenstellten. In aller Regel antworten die
übergeordneten Mächte auf solche ‚Revolten
des Körpers‘ mit neuen, geschmeidigeren For-
men der Kontrolle, etwa nach dem Motto:
Entkleide dich ruhig, aber sei dann zumindest
schlank, schön und gebräunt!¹²⁴ Nach 1945
sind insbesondere die so genannten 68er den
bis weit in die Nachkriegszeit hineinwirkenden
Moral- und Normalisierungsappellen der
Vergangenheit mit Selbstinszenierungen
zwangloser Freizügigkeit begegnet. Sie nah-
men ihre Körper durch einen auf individuellen
Lustgewinn zielenden, oft selbstzerstörerischen
Gebrauch aus den Disziplinarordnungen
von Fabrik, Schule und Armee heraus.

Seit etlichen Jahren macht sich nun ein
neuer Körper- und Gesundheitskult bemerk-
bar. Er adaptiert den Stil der Lässigkeit und die
Rhetorik des Lustgewinns und wirkt so an der
Durchsetzung einer sanften Herrschaft neuer
meritokratischer Ideologien mit. Seine Logik
ist die des psycho-physischen Selbstdesigns,
das gegen die Risiken der Konkurrenzkämpfe
auf den unkalkulierbaren Märkten der Arbeit
und der Erotik wappnen möchte.

In den heutigen Marktgesellschaften hat
sich das Verhältnis von staatlichen Fremd-
und privaten Selbstpolitiken gegenüber frü-
heren Zeiten gewandelt. Viele der einst vom
Staat wahrgenommenen Funktionen sind auf
die Individuen verschoben worden. Im Zuge
einer Neudefinition der Rolle des Staates
werden wohlfahrtsstaatliche Interventionen
zurückgeschraubt. Gesellschaftliche Risiken
wie Krankheit, Arbeitslosigkeit oder Armut

¹²³ Klaus Wolbert, *Die Nackten und die Toten des
„Dritten Reiches“*, Gießen 1982, S. 231 f.

¹²⁴ Vgl. Michel Foucault, *Mikrophysik der Macht*,
Berlin 1976, S. 107.

werden zu Problemen der Selbstsorge
‚verantwortlicher‘ und ‚rationaler‘ Subjekte
transformiert, die nun einen Großteil ihrer
Aufmerksamkeit, Zeit und Kraft Fragen der
gesunden Lebensführung und der Körper-
pflege widmen. Das heißt, die Körper werden
heute wie eh und je gesellschaftlich reguliert,
aber die regulierenden Kräfte haben sich ver-
ändert. Die treibenden Kräfte der Gestaltung,
Überwachung und Produktion gesellschaft-
lich anerkannter wie geduldeter Körper
haben sich vom Staat zum Markt verschoben
– mit weit reichenden Folgen für die Indivi-
duen, denen nun das Management für ihre
Körper aufgebürdet wird.¹²⁵ In dem Maße,
wie sie sich unter dem Druck zunehmend un-
abgefederter sozialer Konkurrenzen und
neuer sozialer Ungleichheiten immer weniger
auf staatlich garantierte, institutionelle Stüt-
zen verlassen können, müssen sie sich selber
Stützen schaffen. Im Zentrum bio-politischer
Praktiken steht nicht mehr der „großformatige
Körper des Gesellschaftlichen“, sondern die
Stählung des individuellen *body*.¹²⁶ Der ei-
gene Körper wird zum prominenten Medium
und Schauplatz der Selbstversicherung. In sei-
ner Aufrüstung zeigt sich der Wunsch nach
Selbstverbesserung. Gerade in kleinbürgerli-
chen Milieus, wo ambitionierte Aufstiegshoff-
nungen und Ängste vor dem sozialen Absturz
direkt aufeinander treffen, ist die Sensibilität
für das Thema ‚Abrutschen‘ sehr groß. Hier
herrscht strukturell ein hoher Darstellungs-
und Unterscheidungsdruck. Die Praktiken
einer „neuen Bürgerlichkeit“ mit Tanz- und
Benimmkursen, Smalltalk, Gehorsam in der
Schule, Hausmusik und Krawattetragen sind
Versuche, sich in schwierigen Zeiten über For-
men, Etikette und Symbole nach unten abzu-
grenzen und den eigenen Status zu bewahren.

Längst bleiben diese distinktiven Strate-
gien der Selbstaffirmation nicht mehr nur auf
die Verpackungen und Oberflächen des Kör-
pers beschränkt, sondern drängen unter die
Haut. Dreh- und Angelpunkt der vielfältigen
Selbstmodellierungstechniken, von der Er-
nährung bis zur plastischen Chirurgie, ist das
Bild des sportlichen Körpers. Nur ausge-
zogen zeigt er seine Geformtheit tatsächlich

¹²⁵ Vgl. Zygmunt Bauman, *Politischer Körper und
Staatskörper in der flüssig-modernen Konsumenten-
gesellschaft*, in: Markus Schroer (Hrsg.), *Soziologie des
Körpers*, Frankfurt/M. 2005, S. 189–214.

¹²⁶ Johann S. Ach/Arnd Pollmann, *no body is perfect*,
Bielefeld 2006, S. 11.

und bezeugt die Lebensführung der Person: ihr Gesundheitsbewusstsein, ihre Selbstdisziplin, ihren Willen zum Stil. Wer seinen Körper nicht (visuell) unter Kontrolle hat, scheint selber Schuld und droht als faul, stillos, letztlich überflüssig zu gelten. Der Körper wird zur ‚authentischen‘ Visitenkarte einer Zugehörigkeit zum Club der Leistungswilligen und Bessergestellten; er bezeugt die *employability*. Wie alle einschlägigen Untersuchungen zeigen, sind Sport, Fitness und Wellness überwiegend Mittelschichtspraktiken. Rauchen, schlechte Ernährung, Fettleibigkeit etc. sind statistisch Kennzeichen der unteren sozialen Milieus. Soziale Unterschiede nehmen in den Körpern Gestalt an: Den durchtrainierten und gelifteten Körpern einer ganzheitlich entspannten Leisure-Class stehen die Körper einer ökonomisch wie gesundheitlich sichtlich angeschlagenen Loser-Class gegenüber.

Gerade in den turbulenten Mittelagen des sozialen Raumes ringen ‚ungleichzeitige‘ Milieus miteinander. Traditionellen kleinbürgerlichen Formationen, die sich an Familie, Haus und Schrebergarten festklammern, stehen hier „Moderne Performer“ (Sinus Sociovision) gegenüber, die demonstrativ mit den Möglichkeiten persönlicher Selbstverwirklichung und -stilisierung experimentieren. In diesen Milieus ist der Körper in einem historisch neuen Ausmaß zum Gegenstand von Selbstgestaltungen geworden. Ein explosionsartig wachsender Markt mit einem breit gefächerten Angebot an Körperimages und Ratgebern reagiert auf steigende Nachfragen und trägt umgekehrt zu deren Produktion bei. Die Akteure können auf der Basis ihres sozialen Geschmacks aus diesem Angebot auswählen und sich in Eigenregie einen erkennbaren körperlichen Stil verleihen. Stil-Ensembles aus Kleidungs-codes, Schmuck, Tätowierungen, Piercings, Gesten und Körpermodellierungen schreien nach Aufmerksamkeit. Sie sollen ausdrücken, wohin die Person sozial gehört und welche Lebenseinstellungen sie hat. Die soziale Positionierung und der Ausdruck innerer Haltungen werden vom unbedeckten Körper her aufgebaut und setzen sich in der Kleidung und modischen Accessoires fort. Diese verhüllen den Körper nicht, sondern heben seine Form hervor, unterstreichen seine Muskulatur. Der durch intensives Training in seiner Gestalt veränderte Körper ist zum vielleicht wichtigsten Teil des Sub-

jekts geworden: Er ist die sichtbare „soziale Form der Person“.¹²⁷

Paradoxerweise kann sich die Person in dieser Form auch verstecken. Indem sie sich als *Bild* verkörpert, schafft sie sich ein Schild, das vor völliger Entzifferung schützt.¹²⁸ Je stärker die Details der Physiognomie – Waschbrettbauch, asketische Gesichtszüge, coole Gestik – betont und dem prüfenden Blick des Publikums aufgedrängt werden, desto mehr verbirgt sich das Subjekt hinter seiner physischen Maske. Diese ist beides: Ausweis der Anpassung an das marktkonforme Leitbild des „Kapitäns der eigenen Lebensführung“ (Ulrich Beck) wie Bollwerk gegen eine vollständige Vereinnahmung. Die Maskeraden körperlicher Selbstgestaltung ersetzen gleichsam die wegbrechenden Grenzen zwischen privat und öffentlich, die den Grundriss der bürgerlichen Gesellschaft in der Vergangenheit ausgezeichnet haben.

Allerdings darf das Bollwerk des trainierten Körpers nicht starr sein. Während der Körper in den Prägeapparaturen der industriellen Moderne durch die Geschwindigkeit des Förderbandes, den rhythmischen Gleichschritt marschierender Kolonnen, das Korsett der Schulbank oder den Zuck und Ruck kollektiver Gymnastik normativ reguliert und auf Dauer gehalten wurde, setzt das neue Leitbild des geschmeidigen Selbst-Managers Experimentierfreudigkeit voraus. Den in die Freiheit des Selbstunternehmertums entlassenen Menschen wird die wache Bereitschaft zu immer neuen Arrangements abverlangt: eine „verlässliche Elastizität, die mit jeder Wendung des Schicksals (...) fertig werden kann“.¹²⁹ In der aufgezwungenen Suche nach biographischen Lösungen für gesellschaftlich erzeugte Probleme avancieren Elastizität, Mobilität, Kreativität und Fitness zu neuen ideologischen Leitwerten. Da man nie sicher sein kann, ob sich Erwartungen ändern oder diese widerrufen werden, bevor ihnen entsprochen werden konnte, darf man nicht zur Ruhe kommen. Der Einzelne muss sich dauernd ändern und fortwährend auf weitere An-

¹²⁷ Gunter Gebauer, Von der Körpertechnologisierung zur Körpershow, in: Volker Caysa (Hrsg.), Sportphilosophie, Leipzig 1997, S. 285.

¹²⁸ Vgl. Jürgen Raab/Hans-Georg Soeffner, Körperlichkeit in Interaktionsbeziehungen, in: M. Schroer (Anm. 25), S. 166–188.

¹²⁹ Hubert Treiber/Heinz Steinert, Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen, Münster 2005, S. 15.

derungen gefasst sein; das neue Prinzip der Herrschaft ist weniger die Unterdrückung als die stetige Überforderung.

Vor allem am nicht-traditionellen Pol der um Distinktion bemühten Mittelschichten ist deshalb eine ausgeprägte Suche nach Körpertechniken zu beobachten, mit denen die Akteure ihre habituellen Prägungen verändern und neue körperliche Haltungen erzeugen und vortragen können. Die Spitze des Eisberges bilden die so genannten Risikosportarten, die seit einiger Zeit mit triumphierendem Getöse ans Licht der Öffentlichkeit drängen. In ihrem bühnenartigen Aufführungscharakter demonstrieren sie den Wunsch, an den Gittern des Gewöhnlichen zu rütteln. Es ist, als gerate der Körper in einen neuen sozialen Aggregatzustand: Er erscheint weder als eine feste und träge Materie, die Dauerhaftigkeit garantiert, noch als starrer Panzer, sondern als eine plastische, modellierbare Masse. Repräsentierte der in Schulen, Fabriken oder Turnsälen disziplinierte Körper das zuverlässige Idealsubjekt des industriellen Zeitalters, so verkörpern die Selbstoptimierungen des Fitnesssports und die riskanten Praktiken des Gleitens, Rollens und Schwebens paradigmatisch den Geist und die Haltung eines neuen, ‚flüssigen‘ Kapitalismus.

Bereits im 18. Jahrhundert lautete die biopolitische Botschaft an die aufgeklärten Bürger, die Harmonie ihrer ‚Körpermaschine‘ durch eigene Regulationsleistungen aufrechtzuerhalten. Das „virtuell revolutionäre Programm der Selbstregierung“ (Philipp Sarasin) ist heute durch die neoliberale Ideologie eines unternehmerischen Selbst beschlagnahmt worden, das engagiert und flexibel das Nötige tut, ohne äußerer Anweisungen zu bedürfen. Rhetoriken und Praktiken der Selbstregierung erweisen sich als Dimensionen einer Subjektivierungsform, die den Akteuren zumutet, ihr Selbst aus freien Stücken so zu lenken und zu modellieren, dass es permanent sich wandelnden Erwartungen gerecht wird. Diese Subjektivierungsform ist widersprüchlich. Indem sie am utopischen Potenzial der Selbstregierung teilhat, birgt sie auch die Möglichkeit, das Wissen von sich zu verbessern, aufmerksamer mit sich umzugehen und sich dem neuen Herrschaftsprinzip der Überforderung so weit als möglich zu entziehen.

Paula-Irene Villa

Der Körper als kulturelle Inszenierung und Statussymbol

Wenn Menschen sich im Alltag begegnen, so nehmen sie einander in einer konkreten zeitlich-räumlichen Verortung, und das heißt auch als Körper wahr: „Den Körper haben wir immer dabei“ bemerkte der Soziologe Erving Goffman.¹ Dabei erfahren wir nicht nur unsere Mitmenschen und unsere Umwelt mit den Körpersinnen, wir spüren uns selbst auch leiblich: Wir *sehen* die interessante Frisur der Mitreisenden in der U-Bahn, *spüren* unsere Kopfschmerzen, *riechen* das Parfüm des anderen, *tasten* nach dem Kleingeld in der Hosentasche, *schmecken* die Apfelschorle, zittern vor Kälte, freuen uns ob einer schönen Erinnerung usw. Folglich sind wir realiter keine reinen ‚Geister‘, ‚Handlungssysteme‘, abstrakte Bürgerinnen oder leblose Arbeitnehmer, wie die Sozialwissenschaften lange angenommen haben bzw. es noch tun. Vielmehr sind wir immer und überall, zu jeder Zeit aus Fleisch und Blut.

Paula-Irene Villa

PD Dr.rer.soc, geb. 1968; Diplom-Sozialwissenschaftlerin, Privatdozentin und Assistentin am Institut für Soziologie und Sozialpsychologie der Leibniz-Universität Hannover, Schneiderberg 50, 30167 Hannover. p.villa@soziologie.uni-hannover.de www.ish.uni-hannover.de/Dateien/staff/pv/pers_pv.html

Begriffliches: Körper haben, Leib sein

In Handlungsvollzügen, in der alltagsweltlichen Praxis also, spielt unsere körperliche Dimension eine bedeutende Rolle. Der Körper ist ein zentrales Handlungsinstrument; wir

¹ Erving Goffman, *Interaktion und Geschlecht*, Frankfurt/M.–New York 1994, S. 152.

handeln mit dem Körper, und zwar zum Teil durchaus so, wie wir mit anderen Objekten handeln. In diesem Sinne manipulieren wir den und hantieren wir mit dem Körper, indem wir ihn zum Beispiel kleiden, durch Diäten oder Sport formen, mit Make-up bemalen oder ihn an Nägeln und Haaren beschneiden. Auch setzen wir ihn bewusst ein im Sinne einer Darstellungsressource, etwa durch die Anwendung bestimmter Gesten und Körperhaltungen, durch Blicknavigationen, körperliche Zu- und Abwendung etc.

All dies ist deshalb möglich, weil es unsere Natur ist, sozial zu sein – und weil damit die menschliche Natur, zu der unsere körperliche Ausstattung ganz sicher gehört, nicht in einem deterministischen Sinne gegeben ist, sondern uns auch verfügbar ist. Wir sind der körperlichen Dimension unserer Existenz also nicht – oder jedenfalls in weit geringerem Maße als jedes andere Lebewesen – ausgeliefert, und dies spielt gerade auf allen Ebenen unsere Sozialität eine wichtige Rolle. Anders und kurz gesagt: Die Art und Weise, wie wir das Verhältnis zu unserem Körper gestalten, ist eine genuin soziale Angelegenheit. In Gesellschaft zu leben heißt immer und unausweichlich, soziale Erfahrungen zu machen, heißt, vergesellschaftet zu sein. Dies beginnt bereits im Mutterleib, setzt sich als und nach der Geburt fort und endet erst mit dem Tod. Und so ist es auch müßig, über eine „Natur“ des Körpers nachzudenken, sofern diese Natur als jenseits des Sozialen, Kulturellen, Historischen gedacht wird. Solch eine Natur gibt es für Menschen schlicht nicht bzw. ist sie außerordentlich abstrakt zu fassen, nämlich als Lernfähigkeit, Vernunftfähigkeit, Plastizität, Kreativität usw. Doch im Sinne der Sinne und der Sinneswahrnehmungen sind beispielsweise unsere Augen, Ohren, unsere Haut und unser inneres Empfinden ebenso vergesellschaftet wie unsere kognitiven Fähigkeiten oder unsere Persönlichkeit. Anders gesagt: Körper und Geist sind Teil von Vergesellschaftungsprozessen. Diese Einsicht ist nicht neu, hat doch schon Karl Marx die Anerkennung der materiellen Basis aller menschlichen Praxis und Geschichte gefordert und damit konkret auch den Körper einbezogen.¹² Um nun die verschiedenen Dimensionen der körperlichen Existenz genauer

analysieren zu können und – vor allem – um den Körper nicht gleichzusetzen mit den auf diesen einwirkenden Einflüssen von Kultur, Politik usw. hat sich die Unterscheidung von Leib und Körper etabliert. Körper und Leib sind unterschieden, doch gleichzeitig und gleichursprünglich gegeben – dies gilt es immer zu beachten. Mit dem Körperbegriff ist gemeint, dass wir in der Lage sind, eine äußerliche Haltung zu unserem Körper einzunehmen, die zum Beispiel reflexiv oder instrumentell sein kann. Mit unserem Körper können wir etwas machen, ihn formen oder manipulieren.

Und doch ist unser Körper kein Gegenstand wie eine Handtasche oder ein Tisch. Denn zu dem, was im Alltag undifferenziert Körper genannt wird, gehört eine leibliche Dimension. Wir *haben* demnach nicht nur einen Körper, über den wir verfügen, sondern *sind* zugleich auch ein Leib, über den wir eben nicht verfügen. Dieser Leib ist der sozialphilosophische Fachbegriff für die Dimension des inneren Erlebens.¹³ Der Leib ist dabei das individuelle, radikal subjektive Fühlen, das sich anderen Menschen als solches nicht mitteilen kann. Denn Affekte und Emotionen kann nur ein/e jede/r für sich selbst empfinden, deren intersubjektive Mitteilung erfolgt aber mittels der Sprache und damit nicht mehr im leiblichen Modus. In diesem Sinne ist der Leib radikal subjektiv. Leiblich sind all jene Wahrnehmungen, die wir „am eigenen Leibe“ spüren und von denen wir im Moment des Spürens nicht absehen können (schmerzende Schultern am Schreibtisch, Kälte auf dem Weg zur Schule, Muskelkater nach dem Sport, Glück beim Anruf einer Freundin usw.). Zugleich aber ist die leibliche Ebene keine Wirklichkeit jenseits der sozialen Konstitution – auch das leibliche Spüren wird von Sozialisationsprozessen geprägt. Sozialisations- und Lernprozesse beinhalten nämlich immer auch die Aneignung bzw. Auseinandersetzung mit Körperwissen, das heißt mit den intersubjektiv geteilten

¹² Vgl. Karl Marx, Die Deutsche Ideologie, MEW Bd. 3, Hamburg 1969.

¹³ Für die Unterscheidung von „Körper haben und Leib sein“ vgl. Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, Frankfurt/M. 1981, sowie die Darstellung phänomenologischer Perspektiven in Ulle Jäger, Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung, Frankfurt/M. 2004 und Paula-Irene Villa, Sexy Bodies. Eine soziologische Reise durch den Geschlechtskörper, Wiesbaden 2006³, S. 203–252.

Chiffren für unsere gefühlten Erfahrungen (wie etwa die Bewertungen schön, gesund, krank, angenehm, schmerzhaft, usw.). Beide Dimensionen – Körper und Leib – sind gleichursprünglich und faktisch miteinander verquickt. Analytisch kann man sie differenzieren, doch im Alltagshandeln sind wir bei-
des gleichzeitig: ein Körperleib.

Der Körper als Darstellungsmaterial

Interessanterweise kann man derzeit, vor allem in bestimmten Medienformaten und in manchen Branchen, beobachten, dass sich eine *Leibvergessenheit* und *Körperbesessenheit* entwickelt, die den Körper doch wie eine Tasche, ein Möbelstück oder beliebige unbelebte Materie behandelt. Die Rede ist zum Beispiel von der plastischen Chirurgie als „Schönheitschirurgie“, ihren entsprechenden Inszenierungen in Fernsehformaten wie „The Swan – endlich schön“ (2004 bei Pro7), in denen Verfahren der plastischen Chirurgie zu einer Strategie des „Körpertunings“ neben vielen anderen verharmlost und zugleich dramatisiert wurden, die Popularisierung von Piercings und Tattoos, von Haarverlängerungen, permanent Make-up, Wellnessprodukten und Nahrungsergänzungsmitteln im Dienste der „Fitness“. All dies zeugt von der sich derzeit intensivierenden kulturellen Verdinglichungstendenz, die den Körper tatsächlich (nur noch) als beliebig manipulierbare Masse kodiert.¹⁴ Dabei wird der menschliche Körper als zu optimierende Materie betrachtet, nicht als eigenlogischer lebendiger Leib, der immer auch die Spuren einer individuellen Biographie trägt und damit auch Spuren des Alterns und der Erfahrungen (auch der ‚negativen‘ wie Krankheiten oder Auffälligkeiten). Die Verdinglichung des Körpers, seine Objekthaftigkeit, ist unserer Natur geschuldet, die – wie ausgeführt – es uns ermöglicht, Distanz zum eigenen Körper zu haben und in dieser

¹⁴ Vgl. zu ausführlicheren Analysen zu „The Swan“ und ähnlicher Formate Sabine Maasen, *Schönheitschirurgie, Schnittflächen flexiblen Selbstmanagements*, in: Barbara Orland (Hrsg.), *Artifizielle Körper – Lebendige Technik. Technische Modellierungen des Körpers in historischer Perspektive*, Zürich 2005 und Paula-Irene Villa, *„Endlich normal“ – Somatische Selbsttechnologien zwischen Unterwerfung und Selbstermächtigung*, in: Ulla Wischermann/Tanja Thomas (Hrsg.), *Medien – Diversität – Ungleichheit. Zur medialen Konstruktion sozialer Differenz*, Wiesbaden (i. E.).

Distanz den Körper auch entsprechend sozialer Werte, individuellen Wünschen oder kommerziellen Notwendigkeiten zu manipulieren. Als nichts anderes sind ja die letztendlich unendlich vielen Körpermanipulationen zu bewerten, die in unserem Alltag eingelassen sind und die wir nicht nur als normal, sondern häufig auch als wünschenswert und im normativen Sinne als richtig einstufen: Zähneputzen, Hörgeräte tragen, Medikamente gegen Schmerzen einnehmen usw. Die gesamte Medizin etwa ist ein Eingreifen in die „Natur“, die unserer sozialen Natur entspricht. Damit ist, dies sei nochmals betont, keinesfalls gemeint, dass die Medizin in irgendeiner Weise künstlich oder widernatürlich sei. Doch darf man nicht vergessen, dass die Grenzen zum Beispiel zwischen medizinisch notwendiger Therapie oder Indikation einerseits und darüber hinausgehender „Optimierung“ oder gar dem Bereich des Lebensstils andererseits sozial verhandelt werden. Die Grenze etwa zwischen medizinisch indizierter wiederherstellender Chirurgie und einer so genannten Schönheitsoperation ist keine naturhaft gegebene Grenze und auch keine, die der Körper von sich aus vorzeichnet. Dies macht die zunehmende Zahl der Brustvergrößerungen und -verkleinerungen drastisch deutlich, bei denen nicht klar entscheidbar ist, inwiefern dadurch für die betroffenen Frauen (und wenigen Männern) therapeutische Effekte erzielt werden (sollen). Dasselbe gilt auch für die vielen Fitness- und Wellnessprogramme, die zum Beispiel die gesetzlichen Krankenkassen finanzieren und deren medizinischer Nutzen in einem engen Sinne fragwürdig ist.¹⁵

Viele andere aktuelle, aber auch historische Beispiele zeugen von der – sicherlich zunehmenden – Möglichkeit *und* Notwendigkeit, den Körper im Sinne kultureller Deutungen zu inszenieren. Unsere Partizipation an verschiedensten (Sub-)Kulturen ist maßgeblich von der Inszenierung des Körpers und seinen kulturellen Konstruktionen getragen. Wenn man beispielsweise zur Tango Argentino-Szene gehören möchte, reicht es nicht, bei einer Tanzgelegenheit nur körperlich anwe-

¹⁵ Vgl. zur kritischen Auseinandersetzung mit dem „Wellness-Diskurs“ im Zusammenhang mit entsprechenden Körperpraxen Stefanie Duttweiler, *„Körper, Geist und Seele bepuscheln . . .“ Wellness als Technologie der Selbstführung*, in: B. Orland (Anm. 4).

send zu sein. Vielmehr muss der Körper gemäß den in dieser Szene herrschenden Codes in einen Tango-Körper verwandelt werden: Durch Kleidung, Gesten, Bewegungen und dergleichen wird der Körper und damit die entsprechende Person als Mitglied der Szene für andere erkennbar bzw. durch eine solche visuelle An-Erkennung überhaupt erst zum Mitglied. Denn als Mitglied anerkannt werden, indem der Körper als spezifischer erkannt wird, und Mitglied (einer Szene oder einer Gruppe) zu sein, ist handlungspragmatisch ein- und dasselbe. Das gilt im Prinzip für die Teilnahme an jedweder Institution, Organisation oder Gruppe. Niemand ist schon allein durch beliebige körperliche Anwesenheit ein kompetentes Mitglied etwa einer Krabbelgruppe für Babys und deren Eltern, einer wissenschaftlichen Gemeinschaft oder einer Berufsgruppe. Oft, fast immer, sind sehr spezifische Körperpraxen und Körpermodellierungen notwendig, um Mitglied einer Gruppe zu sein. Man denke nur an die offensichtlichen Beispiele wie Medizinisches Personal, Flugbegleiter oder Köche einer Großküche; hier ist Kleidung eine wesentliche Komponente der kulturellen Konstruktion eines „Berufskörpers“, die selbstverständlich in ihren Effekten weit über bloße Äußerlichkeiten hinausgeht. Viele Studien belegen die auch leibliche und identitätsrelevante Wirkung beispielsweise von Berufskleidung.¹⁶ Doch auch in weniger evidenten Fällen sind sehr spezielle und meist implizite kulturelle Körperkonstruktionen nötig, um „dazu zu gehören“. In der Wissenschaft etwa sind je nach Fach, Anlass und hierarchischer Strukturierung eines Settings in subtiler Weise variierende Kleiderregeln, Körperhaltungen und körpergebundene Handlungsweisen zu befolgen, will man oder frau sich kompetent als Mitglied präsentieren. Gerade Frauen wissen in der Regel gut über die Wichtigkeit der jeweils richtigen Kleidung, Gestik, Frisur, Stimmlage, Maniküre, Blicknavigation usw. Bescheid, laufen sie doch stets Gefahr, als Vertreterin ihres Geschlechts und nicht als Wissenschaftlerin wahrgenommen zu werden. Männliche Wissenschaftler wissen um solche Codes selbst-

¹⁶ Vgl. aus der Fülle an Studien Arlie Hochschild, *Das gekaufte Herz. Die Kommerzialisierung der Gefühle*, Frankfurt/M.–New York 2006² zur Relevanz von Kleidung und weiterer Aspekte der Konstruktion einer professionellen Persona bei Flugbegleitern und Flugbegleiterinnen.

verständlich auch, agieren aber meist mit weit- aus größerer Sicherheit und Selbstverständlichkeit, das heißt meist weniger bewusst als Frauen.¹⁷ Letztere besitzen, wie Pierre Bourdieu es formulierte, den „Scharfsinn der Ausgeschlossenen“ und sind durch ihre strukturell nach wie vor gegebene Position als „Fremde“ im Wissenschaftsfeld der gesteigerten Anforderung ausgesetzt, sich als doch dazugehörig zu präsentieren.¹⁸ Männlichen Wissenschaftlern wird hingegen von „Insidern“ oder „Einheimischen“ implizit ein Vertrauensvorschuss gewährt, wodurch ihre körperlichen Inszenierungen relativiert werden. Grundsätzlicher noch sind auch und gerade für die Zugehörigkeit zu einem der beiden Geschlechter – Frau oder Mann – Prozesse der handlungspraktischen Konstruktion des Körpers notwendig. Menschen sind in einem sozialen Sinne nicht vorrangig an sich Frauen oder Männer, sondern vor allem dadurch, dass sie von anderen als Frau oder Mann im alltäglichen Handeln anerkannt werden.

Hierzu bedarf es eines erheblichen, von uns allen allerdings meist präreflexiv und selbstverständlich erbrachten Aufwandes im Alltag. Wir tragen die „richtige“ Kleidung, rasieren uns an den „richtigen“ Stellen (nicht) die Haare, führen unseren Körper in je „richtiger“ Weise im Raum und betreiben endlos viele mehr oder minder kleine Inszenierungen. Kurz gesagt, wissen wir ja nicht, wie unsere Mitmenschen ohne Kleidung aussehen oder wie deren Chromosomen beschaffen sind. Gerade deshalb ist der kulturelle Umgang mit dem Körper im Alltag so außerordentlich wichtig. Wir erzeugen damit „kulturelle Genitalien“, wie es der Soziologe Harold Garfinkel in seinen Studien genannt hat. Er weist so darauf hin, dass wir mit unseren Körpern durch ihren kulturellen Gebrauch suggerieren, diese seien auch anatomisch entsprechend „ausgestattet“.¹⁹ Und, um dies alles gewissermaßen noch aufwändiger und anstrengender zu machen, ist das Geschlecht niemals die einzige Zugehörigkeit, die wir durch und mit dem Körper erzeugen müssen.

¹⁷ Vgl. zu den Inszenierungen von „Wissenschaft“ mit und durch Kleidung: Stefanie Stegmann: „... got the look!“ – Wissenschaft und Outfit. Eine kulturwissenschaftliche Studie, Münster 2006.

¹⁸ Vgl. Pierre Bourdieu, *Die männliche Herrschaft*, Frankfurt/M. 2005, S. 134.

¹⁹ Vgl. Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs 1967.

Zugleich verkörpern wir eine Reihe weiterer Differenzen und Soziallagen, die ihrerseits miteinander verwoben sind. Aus diesem Grunde sind beispielsweise kulturelle Körperkonstruktionen der Zugehörigkeit zu einem Geschlecht außerordentlich variabel – Weiblichkeit etwa ist in einem Wissenschaftssetting anders zu verkörpern als bei einer Verkäuferin in einem Kaufhaus, und hier wiederum anders als beim Marathonlauf.¹⁰

Die prinzipielle Möglichkeit, den Körper zu inszenieren, ist in unserer sozialen Natur angelegt. Die Chance allerdings, dies auch, und zwar – so die von vielen Soziologen und Soziologinnen empirisch fundierte These – in zunehmenden Maße im Rahmen vielfältiger Optionen zu tun, hängt von den sozialen Bedingungen ab, unter denen wir leben. Dass wir also ein breite(re)s Spektrum an Möglichkeiten und Ressourcen haben, um unsere (auch zunehmend selbst gewählten und nicht qua Geburt gegebenen) Zugehörigkeiten zu verkörpern, ist ohne eine historische und eine ungleichheitsanalytische Perspektive nicht zu verstehen. Leitend ist dabei die Diagnose, dass seit dem Entstehen der bürgerlichen Moderne im späten 18. Jahrhundert Menschen einer Doppelbewegung von diesseitiger Rationalisierung und Autonomisierung einerseits und Biologisierung und Naturalisierung andererseits ausgesetzt sind. Das heißt, kurz gesagt, dass seit der Überwindung religiöser und traditional begründeter Welt- und Selbstbilder die Gestaltung des eigenen Lebens in sämtlichen Bereichen zum Leitbild und – wenn auch in eingeschränkterem Maße – zur Praxis wird. Diese Praxis der Selbstgestaltung des Lebens sowie des eigenen Selbst ist in doppelter Weise beschränkt: durch materielle und andere Bedingungen, die einen gestaltenden und souveränen Zugriff auf das eigene Leben ermöglichen bzw. beschränken (im Sinne systematischer Ungleichverteilung zentraler gesellschaftlicher Ressourcen) und durch die individuelle Verfügbarkeit von zentralen Ressourcen, die zur Selbstgestaltung notwendig sind. Denn die Möglichkeit, das eigene Leben, einschließlich des eigenen Körpers, gewissermaßen in die eigenen Hände zu nehmen, hängt auch von der Möglichkeit ab, Geld, Zeit, Macht und Bildung in Selbstgestaltungs-

prozesse zu investieren. An diesen zeigt sich der Status von Personen besonders deutlich. So braucht man beispielsweise Zeit, um den Körper durch Lernprozesse so zu bewegen, wie es in speziellen Subkulturen richtig ist, etwa in so genannten Bewegungskulturen wie tänzerischen oder sportiven Kontexten. Wer auf dem sprichwörtlichen gesellschaftlichen Parkett eine „gute Figur“ machen will, kann dies nicht willentlich beschließen, sondern muss dies erlernen. Und insofern dies körperlich-leibliche Lernprozesse erfordert, bedarf es dafür Zeit. Um diese in die Inszenierung und Formung des Körpers investieren zu können, ist wiederum Geld notwendig. Denn Fitnessstudios, Tanzkurse oder einfach die Sozialisation innerhalb spezifischer beruflicher Felder mitsamt ihrer somatischen Dimension kosten nicht nur monatliche Beiträge, sondern setzen auch voraus, dass man in dieser Zeit etwas anderes, eine berufliche Fortbildung beispielsweise, nicht machen kann. Auch Bildung ist im Sinne der Gestaltung des eigenen Körpers zentral, um etwa Entscheidungen, die die Selbstgestaltung qua Körper betreffen, informiert treffen zu können.

Die seit der Moderne angelegte Loslösung von Individuen aus ehemals gegebenen und religiös begründeten Strukturen ist allerdings nicht nur ein Freiheitsgewinn, der alle Personen gleichermaßen autonom(er) macht und der begleitet wäre von der gänzlichen Auflösung mehr oder weniger verbindlicher sozialer Werte. Im Gegenteil: Die Modernisierung ist begleitet von der ambivalenten Notwendigkeit, sich im sozialen Gefüge zu verorten, und auch dieses Gefüge ist mitnichten normativ neutral. Wir werden nun nicht mehr durch Herkunft verortet, sondern müssen dies selber tun. Dies beinhaltet auch die „Zumutung“, uns dauernd selber positionieren zu *müssen*. Hierfür ist der Körper ein probates Mittel insofern, als er im Alltag unsere sichtbarste „Visitenkarte“ darstellt. Dies trifft auch in Kontexten zu, die vordergründig und in ihrer Selbstbeschreibung vom Körper gänzlich absehen, wie beispielsweise professionelle Organisationen oder Bürokratien. Auch im professionellen Handeln ist der Körper ein wesentliches Mittel zur Inszenierung von (beruflichen) Hierarchien und dergleichen.¹¹ Wenn hier von Inszenierung die

¹⁰ Vgl. für eine ausführliche Darstellung der Körpers im Zusammenhang mit Geschlecht und anderer Differenzen P.-I. Villa (Anm. 3).

¹¹ Vgl. als ein Beispiel: Michaela Pfadenhauer, Markierung von Ungeduld. Der Körper des Pro-

Rede ist, so ist damit keineswegs ein vordergründiges, kindlich spielerisches So-tun-als-Ob gemeint. Vielmehr ist mit Erving Goffman davon auszugehen, dass „wir alle Theater spielen“, wenn wir handeln.¹² Dies meint, dass das Handeln wesentlich aus *impression management*, also Imagepflege besteht, insofern unsere Mitmenschen auch unser Publikum sind. Wir wollen als jemand bestimmtes wahrgenommen werden – als Wissenschaftlerin, guter Vater, seriöser Bankangestellter, liebevolle Erzieherin, kompetente Politikerin, engagierter Lehrer usw.

Dies alles sind Rollen, doch sind sie uns nicht äußerlich im Sinne eines Theaterspiels, für das man sich verkleidet und das man nach dem Fallen des Vorhangs gänzlich verlässt, um in das „eigentliche“ oder „echte“ Leben zurückzukehren. Vielmehr agieren wir immer, doch in spezifischer und auf je unterschiedlich intensive Weise wie auf einer Bühne: auf der Bühne des sozialen Lebens. Goffman hat in vielen Studien herausgearbeitet, dass der Körper ein wesentliches, wenn nicht gar das wesentlichste Interaktionsinstrument darstellt, das wir haben. Der Körper kommuniziert immer, er sendet dauernd Signale, die die Mitmenschen empfangen und deuten (sollen). Dabei sind die Zeichen und die Deutungen hochgradig konventionalisiert, sie sind Bestandteil der intersubjektiv geteilten Wissensbestände und nicht beliebig interpretierbar. Für bestimmte Aspekte und Felder gelten tradierte Normen, die – das ist das Tückische und Zeitaufwändige daran – implizit sind. Weiblichkeit und Männlichkeit sind Paradebeispiele solcher Inszenierungen, für die man selten (und wohl immer seltener) „Regieanweisungen“ bekommt, die aber dennoch hochgradig stereotypisiert und normativ sind.¹³ Goffman hat bei seinen Studien auch darauf hingewiesen, wie fragil das soziale Leben ist, insofern es auf körperbasierter Kommunikation gründet. Leicht kann etwas misslingen, zum Beispiel wenn jemand das für ein spezifisches Setting richtige *impression management* nicht beherrscht.

fessionellen beim Aushandeln von Wirklichkeit, in: Kornelia Hahn/Michael Meuser (Hrsg.), *Körperrepräsentationen. Die Ordnung des Sozialen und der Körper*, Konstanz 2002.

¹² Erving Goffman, *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, München 2003⁴.

¹³ Vgl. E. Goffman (Anm. 1).

Gegenwärtig können wir uns – in Grenzen – entscheiden, welchen Bezügen und Kontexten wir angehören wollen, wir *müssen* uns aber auch entscheiden. Diese Ambivalenz hat sich der „Individualisierungsthese“¹⁴ zufolge in den letzten Jahrzehnten in den westlichen Wohlfahrtsstaaten deutlich intensiviert: Menschen werden – abgesichert durch sozialpolitische Maßnahmen und im Kontext einer relativen Wohlstands sowie durch die durchschlagende Demokratisierung höherer Bildung – zunehmend aus kleinräumigen gemeinschaftlichen Bindungen wie Nachbarschaft, Familie, Kollegen/innen freigesetzt und müssen sich im Alltag zwischen einer Vielzahl möglicher Zugehörigkeiten „einfädeln“. Diese reichen vom Stammtisch um die Ecke über die verschiedensten kulturellen (Sub-)Kulturen bis zur internationalen Konferenz. Viele empirische Studien belegen die zentrale Bedeutung des Körpers bei diesen Verortungen.

Auch wenn man der Individualisierungsdia­gnose skeptisch gegenübersteht, so muss doch festgehalten werden, dass der Körper in der Moderne gleichermaßen zu Werkzeug und zum Material von Selbstgestaltungspraxen geworden ist, und dass dieser Prozess sich, so meine These, in den letzten Jahren noch deutlich intensiviert hat. Dabei wird die leibliche Ebene zunehmend aus dem Blick verloren, der Körper scheint zunehmend total verfügbar zu werden. Dass diese Entwicklung ihre hochgradig problematischen Seiten hat, zeigen die Debatten um pränatale Diagnostik und Reproduktionstechnologien. Diese nämlich werfen eine Reihe ethischer Fragen auf, die sich genau an der Frage entzünden, wie sehr der Körper als „Rohstoff“ behandelt werden kann, darf und soll.¹⁵ Andererseits aber gibt es zahlreiche Indizien dafür, dass der Leib – auch wenn er ideologisch oder theoretisch bisweilen unterschlagen wird – einen weiterhin enorm wirksamen

¹⁴ Zur Individualisierungsthese vgl. Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim (Hrsg.), *Risikante Freiheiten*, Frankfurt/M. 1994. Zur körperbezogenen Erweiterung dieser These: Ronald Hitzler, *Der Körper als Gegenstand der Gestaltung. Über physische Notwendigkeiten der Bastelexistenz*, in: K. Hahn/M. Meuser (Anm. 11).

¹⁵ Vgl. aus der Vielzahl an Veröffentlichungen und Materialien das zivilgesellschaftliche Forum der Aktion Mensch: <http://www.1000fragen.de/projekt/ueber/index.php> (22. 2. 2007).

Anker unseres Selbst in der sozialen Ordnung darstellt. Der Leib ist, anders als der Körper als Oberfläche und Wissensbestand, nicht beliebig konstruier- und manipulierbar.

Somatische Vergesellschaftung: Prägung des Leibes

Wir lernen, wie oben unter dem Stichwort „Vergesellschaftung der Sinne“ bereits angedeutet, durch die aktive Aneignung unserer Lebenswelt in Familie, Öffentlichkeit, Bildungsinstitutionen, Medien usw., was laut oder leise ist, was sich gut anfühlt oder hässlich aussieht, wovon wir Angst haben und was wir auf welche Weise begehren. All dieses körper- und leibgebundene Wissen ist kein Ausdruck eines monadischen Individuums, das autonom aus sich heraus fühlt und bewertet; vielmehr ist dieses Körperwissen Ausdruck unserer komplexen Sozialisation in einer komplexen Welt, die ebenso fremd- wie selbstbestimmte Momente umfasst und die erst endet, wenn wir sterben. In diesem Sinne ist das Körperwissen prozessual, es wird auch nicht ein einziges Mal wie ein Buchwissen explizit gelernt und dann abgelegt. Körperwissen ist ein typisches Beispiel für das, was man soziologisch „präreflexives“ Wissen nennt; ein Wissen also, das vor- oder halb bewusst ist. Körperwissen sitzt „tief unter der Haut“ und ist gerade darum auch so wirkmächtig. Auch wenn wir manchmal anders wollen, unser Leib sträubt sich bisweilen gegen das, was er früh und nachhaltig gelernt hat. Solche Erfahrungen machen wohl die meisten, wenn sie beispielsweise eine ausgeprägte Angst vor Spinnen durch „reine Gedankenkraft“ überwinden wollen oder wenn ihnen beim Erlernen eines Tanzes trotz aller Begeisterung der „richtige“ Hüftschwung nicht gelingen will.

Das heißt jedoch nicht, dass Körperwissen und Leibempfindungen ein Leben lang unveränderlich wären. Das Gegenteil ist der Fall: Körperwissen, also das präreflexive, soziale Wissen um all jene Erfahrungen und Dimensionen, die den Körper betreffen, wird permanent angewendet, variiert, verändert, neu erzeugt, zur Disposition gestellt. Doch geschieht dies üblicherweise nicht explizit, sondern gewissermaßen „hinter dem Rücken“ der Menschen. Wir ändern unseren Kleidungsstil, unsere Vorliebe für Farben, unseren

Geschmack in puncto Essen und Trinken, unseren Sinn für (Un-)Ordnung in der Wohnung, unsere Körperform durch Diät oder Sport, unsere Angst vor bestimmten Dingen oder das Schmerzempfinden häufig, ohne dies bewusst zu tun oder überhaupt wahrzunehmen. In jedem Falle aber betrachten wir diese Veränderungen, wenn wir sie bemerken, als Ausdruck einer individuellen, autonomen Entscheidung und nicht als Effekt sozialer, kollektiver Lern- und Aneignungsprozesse. Schließlich hört niemand gern, dass seine Vorliebe für eine bestimmte Jeansmarke oder ihre Abneigung gegen bestimmtes Essen keine ganz individuelle Angelegenheit, sondern vielmehr Ausdruck eines milieuspezifischen Habitus sei.¹⁶ Dass Letzteres – ungeachtet gegenteiliger subjektiver Wahrnehmungen – zutrifft, ist eine der Kernaussagen der sozialwissenschaftlichen Forschung, die sich mit den alltäglichen Ausdrucksformen sozialer Ungleichheit befasst. Deren Hauptaussage lautet, dass soziale Ungleichheiten auch eine ästhetische, subjektive Ausdrucksform haben und dass Ungleichheiten in Bezug auf die individuell verfügbaren zentralen sozialen Ressourcen Geld, Wissen, Macht und Bildung von Menschen verkörpert werden.¹⁷ Zunächst und kurz gesagt: Man sieht und hört Menschen anhand vieler körpergebundener Zeichen wie Kleidung, Körperhaltung, Stimmführung, Geschmacksvorlieben an, welchen Platz sie in der sozialen Welt einnehmen. Damit, so etwa der Soziologe Pierre Bourdieu, wird die soziale Ordnung verkörpert, soziale Strukturen werden einverleibt.

Hexis: Der „intuitive“ soziale Sinn

Der „Leib [fungiert] als eine Art Gedächtnisstütze“ für alle normativen und kognitiven Aspekte der Sozialisation – so Bourdieu.¹⁸ In diesem Sinne werden abstrakte, allgemeine und meist diffuse soziale Werte derart „inkorporiert“, dass sie zu spezifischen Körperhaltungen und Gefühlen werden.¹⁹ Dies zu betonen ist auch deshalb so wichtig, weil über (körper-)soziologische Zugänge die Wirk-

¹⁶ Vgl. zum Habitus-Begriff Gunter Gebauer/Beate Kraus, *Habitus*, Bielefeld 2002.

¹⁷ Vgl. Reinhard Kreckel, *Politische Soziologie sozialer Ungleichheit*, Frankfurt/M.–New York 1997.

¹⁸ Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt/M. 1982, S. 739.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 729.

mächtigkeit sozialer Ordnung im Alltag der Menschen nur dann angemessen verstanden werden kann, wenn auch die affektiven Konsequenzen und die affektive Basis sozialer Ordnung gesehen werden. Konkreter: Unangemessenes Handeln oder mangelnde soziale Kompetenz werden beispielsweise als Scham über das eigene Unvermögen erlebt. Es ist uns peinlich, wenn wir etwas nicht wissen oder beherrschen, das sich in einem bestimmten Kontext als normal oder selbstverständlich erweist. Das Wissen um den eigenen Status etwa ist auch auf der leiblichen Ebene verankert und führt zum Beispiel dazu, dass manche Menschen sich bestimmte Leistungen und Aufgaben zutrauen, während anderen vor denselben Aufgaben und Leistungen Angst und Bange wird. Diese authentischen Affekte sind Teil und Resultat sozialisatorischer Praxen. Zudem ist die leibliche Ebene unserer soziostrukturellen Verortung etwa in Ungleichheitslagen wie Klasse und Geschlecht wesentlich dafür, dass wir einen „sozialen Sinn“ (Pierre Bourdieu) entfalten, ein gewissermaßen intuitives Gefühl für unsere soziale Stellung im gesellschaftlichen Gefüge. Meist wissen wir ohne lange oder überhaupt bewusst darüber nachzudenken, was sich an spezifischen sozialen Orten gehört – und was nicht. Das führt wiederum dazu, dass auf- und absteigende Mobilitätsprozesse, beispielsweise zwischen verschiedenen Milieus, trotz dafür objektiv günstiger Bedingungen oftmals mit starken individuellen Verunsicherungen und mit mangelnder Anerkennung einhergehen. Dies kann so stark werden, dass insbesondere Aufwärtsmobilität gebremst wird oder ganz zum Erliegen kommt.

Ausblick: Körperliche (Re-)Produktionen sozialer Ordnung

Nun werden durch die Einsicht in die Wirkmächtigkeit leiblich wirksamer Inkorporierungen weder individuelle Handlungsfähigkeit noch die Freiheit, Entscheidungen zu treffen, obsolet. Soziale Ordnung zu verkörpern, meint weder, dass man gewissermaßen einen ‚Stempel‘ schlicht aufgedrückt bekommt und als Individuum passiv dieser Prägung harrt, noch, dass die soziale Ordnung ein einfaches Schema wäre, so dass an *einer* Verkörperung *eine* soziale Verortung evident wäre. Vielmehr ist die Verkörperung sozialer Ordnung und damit auch sozialer Ungleich-

heit ein fortwährender, komplexer und in gewisser Weise ‚unordentlicher‘ Prozess. Sozialisatorische Praxen mitsamt ihrer somatischen Aspekte kommen niemals zum Stillstand, wenngleich spezifische Phasen und Momente der leiblichen Biographie schwerer wiegen als andere.¹²⁰ Zudem – und dies wird in der Forschung bislang nicht hinreichend reflektiert – sind die Formen sozialer Ungleichheit sowohl auf der Makroebene des Sozialen wie auf der Mikroebene hochgradig komplex. Ungleichheitslagen und Differenzachsen laufen intersektional, das heißt verschiedene Dimensionen sind miteinander verknüpft, und dadurch verändern sie sich wechselseitig.¹²¹ Wenn also etwa von der Klassenlage in einem an Karl Marx zwar anknüpfenden, diesen aber erweiternden Sinne wie bei Pierre Bourdieu die Rede ist, so kann diese schlechterdings jenseits von Geschlecht, Ethnizität oder auch Alter und Sexualität gedacht werden. Der Status einer Person im Rahmen der Sozialordnung ergibt sich eben nicht aus einer einzigen Dimension, sondern aus einer Vielzahl von Verortungen und Zugehörigkeiten bzw. Ausschlüssen. Ein Beispiel: Wenn eine Person sehr gebildet ist, etwa eine Reihe akademischer Titel besitzt, so kann diese in der Regel nur dann einen entsprechenden Status erreichen, wenn das passende gesellschaftliche Umfeld gegeben ist. Nun lässt sich trefflich darüber streiten, welche Ungleichheitslagen und Differenzachsen zu einem ‚wirklichen‘ Unterschied in Bezug auf die Positionierung im sozialen Raum führen, und ob nicht eine Dimension wie das Alter schwerer bzw. leichter wiegt als etwa das Geschlecht oder die Zugehörigkeit zu einer Klassenlage. Auf jeden Fall aber ist zu konstatieren, dass der Blick auf nur je eine Dimension nicht reicht, wenn es um das Verständnis der kollektiven wie individuellen Ausprägungen sozialer Ungleichheit geht.

Bezieht man die hier nur angedeutete Komplexität der Struktur sozialer Ungleichheit auf den Körper im Alltagshandeln, so

¹²⁰ Zur körperlichen und leiblichen Dimension biographischer Verläufe vgl. Anke Abraham, *Der Körper im biographischen Kontext. Ein wissenssoziologischer Beitrag*, Wiesbaden 2002, und Peter Alheit et al. (Hrsg.), *Biographie und Leib*, Gießen 1999.

¹²¹ Vgl. Gudrun-Axeli Knapp, „Intersectionality“ – ein neues Paradigma feministischer Theorie? Zur transatlantischen Reise von „Race, Class, Gender“, in: *Feministische Studien*, 23 (2005) 1, S. 68–81.

lässt sich zusammenfassend sagen, dass wir am Körper unserer Mitmenschen deren Zugehörigkeit zu den verschiedenen sozialen Gruppen erkennen; wir ‚lesen‘ also all die körpergebundenen Zeichen, die uns über die soziale Position unserer Handlungspartner Aufschluss geben. Wir verkörpern im konkreten Tun immer auch unsere Zugehörigkeiten zu sozialen Gruppen. Solche Verkörperungen sind einerseits erstaunlich beharrlich und konventionell, andererseits auf interessante Weise veränderlich und kreativ. Unser Körperhandeln ist demnach beides zugleich: Reproduktion sozialer (Ungleichheits-)Strukturen und eigensinnige Produktion. Der entsprechende Begriff, mit dem die Gleichzeitigkeit von Neuschöpfung und Wiederholung auf der körperlichen Ebene gedacht und analysiert werden kann, lautet *Mimesis*.

Mimetisches Handeln ist immer körpergebundenes Handeln und meint eine „Anähnlichkeit“ an etwas Gesehenes oder Gedachtes.¹²² Wenn Kinder beispielsweise ihre Eltern bei bestimmten Aktivitäten nachahmen, so kopieren sie etwas, das sie zugleich variieren. Denn eine Nachahmung kann niemals eine wirkliche Kopie sein; dazu sind Menschen zu unterschiedlich und die Situationen, in denen Gesten oder körperliche Handlungen vollzogen werden, je verschieden. Doch nicht nur Kinder ahmen im körperlichen Modus nach, wir tun es alle ständig. Wir möchten so aussehen wie XY, so wirken wie die Nachbarin, so lässig sein wie die Kollegin usw. Die Berücksichtigung von *Mimesis* kann also verstehen helfen, wie das, was zunächst wie eine reine Inkorporierung gegebener Stereotype oder Normen aussieht, womöglich eine kleine Variation, eine eigensinnige Aneignung, eine womöglich gar nicht beabsichtigte Subversion darstellt. Und so ist die Verkörperung sozialer Ordnung und sind kulturelle Körperkonstruktionen immer beides zugleich: Reproduktion von etwas Gegebenem und kreative Produktion von etwas Neuem. Sozialer Wandel hat damit auch eine körpergebundene Seite.

¹²² Ausführlich hierzu vgl. Gunter Gebauer/Christoph Wulf, *Spiel – Ritual – Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*, Reinbek b. Hamburg 1998.

Nina Degele

Schönheit – Erfolg – Macht

Ich mach’ mich nicht für andere schön, sondern für mich. Und ich muss mir gefallen, und nicht den anderen. Das finde ich ganz wichtig.“ So lautet eine typische Antwort auf die Frage „Was bedeutet es für Euch/Sie, sich schön zu machen?“ Im Rahmen einer sozialwissenschaftlichen Studie wurde darüber mit insgesamt 160 Diskutantinnen und Diskutanten (31 Gruppen) unterschiedlichen Alters, Geschlechts, sozialer Herkunft und sexueller Orientierung diskutiert.¹

Schön machen sich Menschen für sich selbst, nicht für andere. Zumindest soll es so erscheinen. Die Frauenzeitschrift *Brigitte* – und die muss es ja wissen – fand bei einer Umfrage aus dem Jahr 2001 heraus, dass sich 94 Prozent der 28 000 befragten

Frauen für sich selbst schön machen, weil sie sich damit wohler und selbstsicherer fühlen (1978 waren es bei 27 000 Befragten 79 Prozent). Nur drei Prozent wollten anderen gefallen (1978 waren es 14 Prozent).² Glaubwürdig sind diese Zahlen nicht. Denn die Äußerungen sagen vor allem etwas darüber aus, was die Befragten für eine sozial erwünschte Antwort halten. Kein Wunder: Das Eingeständnis, sich für andere schön zu machen, käme für viele einer Bankrotterklärung gleich und wird daher geflissentlich unterlassen. Erst recht nicht lässt sich aus der *Brigitte*-Statistik ein gewachsenes Selbstbewusstsein von Frauen ableiten, sich von der Meinung anderer unabhängig gemacht zu haben. Nähme man die Behauptungen der Befragten

Nina Degele

Dr. phil., geb. 1963; seit 2000 Professorin für Soziologie und Gender Studies an der Universität Freiburg, Institut für Soziologie, Rempartstr. 15, 78085 Freiburg.
nina.degele@soziologie.uni-freiburg.de
www.sociologie.uni-freiburg.de/degele/index.html

¹ Vgl. Nina Degele, *Sich schön machen. Zur Soziologie von Geschlecht und Schönheitshandeln*, Wiesbaden 2004.

² Vgl. Brigitte/G+J Marketing-Forschung und Service, *Was bedeutet Ihnen Schönheit?* Hamburg 2002.

eins zu eins, liefe man Gefahr, puren Ideologiekonstruktionen auf den Leim zu gehen. Da hilft es auch nicht viel, wenn die Antworten – pseudowissenschaftlich – bis zwei Stellen hinter dem Komma ausgerechnet und ausgewertet werden.

Wir wollen offenbar andere glauben machen, dass wir über herrschende Schönheitsnormen erhaben sind. Und wir glauben, dass sich vor allem Frauen schön machen – ungeachtet einiger trendig aufgemachter Magazine für lifestyle-orientierte Männer mit natürlich aussehender Solariumsbräune und Waschbrettbauch. Zu guter Letzt sind wir davon überzeugt, der ganze Zauber um Schönheit mache auch noch Spaß: Schönheit sei machbar und etwas Schönes zu tun, sei eine lustvolle Angelegenheit. Tatsächlich verhält es sich ganz anders: Sichschönmachen ist keine Privatangelegenheit und keineswegs nur Frauensache. Und mit juxiger Oberflächlichkeit hat das auch alles nicht viel zu tun: Sichschönmachen ist mitunter harte, erfolgsorientierte Arbeit, die in tiefer liegende Identitätsschichten hinein reicht. Das geht viel tiefer, als es oberflächlich geführte Debatten zum Für und Wider des Schminkens, Frisierens, Kleidens, Rasierens, Piercens oder auch Operierens ahnen lassen.

Beim Sichschönmachen geht es nicht um Schönheit „an sich“ und schon gar nicht um die Frage, was und wer schön (oder hässlich) ist. Es geht um pures „Schönheitshandeln“ – als Medium der Kommunikation, das der Inszenierung der eigenen Außenwirkung zum Zweck der Erlangung von Aufmerksamkeit und Sicherung der eigenen Identität dient. Schönheitshandeln bedeutet, sich sozial zu positionieren. Im Gegensatz dazu bezieht sich der normativ verwendete Begriff Schönheit auf massenmedial produzierte und im Alltag gewichtige Auffassungen von dem, was Schönheit als Norm im medial-öffentlichen Diskurs in Abgrenzung zum Nicht-Schönen oder Hässlichen ist oder sein soll. Beim „Schönheitshandeln“ dagegen interessiert nicht das ästhetische Urteil der Rezipientinnen und Rezipienten, sondern die gelingende oder misslingende Anerkennung, also der Erfolg. Gelingt es der Punkfrau mit gelbem Irokesenlook, abgewetzter Lederjacke, Nasenring und sicherheitsbenadelten Jeansfetzen, spießige Normalos auf der Straße zu schockieren, hat sie ihr Ziel erreicht: Sie

weiß, zu wem sie gehört und von wem sie sich abzugrenzen hat. Schönheitshandeln ist ein sozialer Prozess, in dem Menschen versuchen, soziale (Anerkennungs-)Effekte zu erzielen. Dabei stehen Werte wie Individualität, Autonomie und Authentizität im Vordergrund. Das lässt sich durchaus als ein Erbe der Aufklärung interpretieren. Denn die Auffassung, dass es überhaupt so etwas wie eigenständige Individuen, dass es etwas „Unteilbares“, nämlich Individualität gibt, wurzelt in einem Kernglauben der Aufklärung, der Mensch sei für sein eigenes Leben selbst verantwortlich, er könne es in die eigenen Hände nehmen und gestalten.

Diese Verlagerung von Verantwortung weg von Gott und Schicksal hin zum Individuum betraf auch Seele und Körper, Befindlichkeit und den Eindruck, den man aufgrund seines oder ihres Äußeren vermittelt. Sichschönmachen ist damit auch eine Strategie gesellschaftlicher Macht und sozialen Erfolgs – zumindest ein Versuch. Einige Komponenten eines solchen Schönheitshandelns möchte ich im Folgenden vorstellen.

Ideologie privaten Schönheitshandelns

Die Aussage, das Motiv des Schönheitshandelns sei das eigene Wohlbefinden und eigentlich tue man „es“ doch für sich selbst, ist ein wirkungsmächtiger Glaubenssatz. Ich nenne ihn Ideologie des Schönheitshandelns als privater Angelegenheit. Der Begriff Ideologie meint dabei, dass es einen Bruch zwischen den Darstellungen sozialer Akteurinnen und Akteure und ihrer eigenen Praxis gibt. Man darf ihre Erklärungen also nicht für bare Münze nehmen, obwohl sie keinesfalls mit einer böswilligen Täuschungsabsicht gleichzusetzen sind. Im strengen Sinn ist eigentlich der überwiegende Teil der Höflichkeitsarbeit eine Lüge: Wann interessiert sich der flüchtige Bekannte auf der Straße mit der Frage „Hallo, wie geht’s?“ tatsächlich für das Befinden der Gegrüßten? Ideologisch ist die Aussage „Ich mache mich für mich schön“, weil sie – wie es der Soziologie Erving Goffman ausdrückt – zum gesellschaftlich notwendigen *impression management* gehört, als autonom und selbstbewusst zu erscheinen. Schließlich steigere Schönheitshandeln vor allem das persönliche Wohlbefinden und Selbstvertrauen:

„Ich denk’ auch, wenn man sich schminkt, dass man sich, also ich persönlich nehm’ jetzt Wimperntusche oder mal Kajal oder sonstwas, aber das mach’ ich wirklich für mich auch, also jetzt nicht irgendwie für die anderen oder für die Männer oder sonst irgendwas, sondern wirklich dann für mich, weil ich dann wirklich also, mich selbst wiedererkenne, irgendwie so.“ (24-jährige Berufsschülerin)

Diese Antwort ist normativ verankert: Eine oftmals beschworene „innere Schönheit“ steht für Authentizität und Selbstbewusstsein, die äußere Schönheit verweist auf einen Mangel desselben, degradiert die Trägerin zur hirnlosen Barbiepuppe, die sich für andere schön macht, um charakterliche Mängel zu kompensieren (so einige Fotomodelle und Berufsschülerinnen zweier Gruppendiskussionen). Dies liefe auf ein Eingeständnis mangelnden Selbstbewusstseins hinaus. Und damit möchte man selbst zuallerletzt assoziiert werden. So konstruiert die zitierte Sprecherin auch munter ein widersprüchliches Bild ihres Tuns:

„Also, ich finde immer dieses, für sich selbst, das sagen eigentlich wirklich die meisten Leute, und das ist auch das . . ., was ich eigentlich vertrete, aber, zum Beispiel, wenn ich jetzt an heute denke, ich hole jetzt dann in zwei Stunden meinen Freund von Bahnhof ab. Ich habe mich vorhin geduscht, ich habe meine Haare schön gemacht, weil er kommt. Und, also, das gebe ich auch zu, wenn ich weiß, ich kriege Besuch, dann mache ich mich auch für den Besuch schön. Aber im großen und ganzen . . . mache ich mich für mich schön.“

Die Behauptung des privaten Schönheitshandelns ist also falsch. Das Motiv dafür, sich einem mitunter brutalen Schönheitskult zu unterwerfen, der die Beteiligten in ein enges Korsett von Schlankheit, Jugend, Attraktivität, Sportlichkeit, Gesundheit und Leistungsfähigkeit schnürt, ist gesellschaftliche Anerkennung. Dabei wird der Körper gestylt, kontrolliert und geformt, bis er dem Ideal der erfolgreichen Schönen aus der Werbung entspricht – was meist nicht gelingt. Schönheit ist ein entscheidender Teil des Eindrucks, den Menschen nach außen transportieren wollen, Schönheit wird kommuniziert, und Schönheitshandeln ist die Grundlage dafür, dass genau dies geschehen kann. Gleichwohl segelt all dies unter der Flagge des autonomen Handelns. So ist für sechs Berufsschülerinnen einer Tourismusakademie im Alter von 19 bis 23 Jahren nichts bedrohlicher als der Verdacht,

sie könnten sich für Männer schön machen. Sie verwenden viel Energie darauf, *nicht* als an männlichen Schönheitsidealen orientiert zu erscheinen, und ihre Abwehr, Abspaltung oder Verdrängung besteht genau darin, dass sie praktizieren, was sie kritisieren.

Ideologie weiblichen Schönheitshandelns

Die Annahme, es seien doch wieder nur die Frauen, die sich dem männlichen Schönheitsdiktat unterwürfen und sich schön machten, wäre allerdings unrichtig. Das ist schon historisch falsch. Denn im klassischen Griechenland galt beispielsweise der Männerkörper als attraktiver – „adonisch“ bedeutet schön. Schönheit als Sache der Frauen zu bewerten, ist eine moderne Zuschreibung. Bis zum frühen 18. Jahrhundert etwa war die Geschlechterdifferenzierung in der Mode weniger wichtig als die Differenzierung nach Klassen. Schönheitshandeln ist zwar ein Mittel der Unterscheidung von Geschlechtern, keineswegs aber ausschließlich Frauensache. Nicht nur Feministen und Feministinnen prangern seit Jahrzehnten einen geradezu brutalen Schönheitskult an, der vor allem Frauen in ein enges Korsett von Schlankheit, Jugend, Attraktivität, Sportlichkeit, Gesundheit und Leistungsfähigkeit schnürt. Heute ist die äußere Erscheinung pluralistisch geworden, Manipulationen des Körpers werden zum Akt der Freiheit, auszuprobieren, was möglich ist. So ist es nur gerecht, dass die Schönheits- und Wellnesswelle inzwischen auch Männer erfasst hat. Nicht nur hirnlose Muskelmasse, sondern ein wohlgeformter und durchtrainierter Körper ohne überflüssiges Fett wie etwa der eines James Bond-Darstellers Daniel Craig sind das, was Trendmagazine und Fitness-Päpste heute in Millionenauflagen predigen. Und so liegt auch dieser Fall etwas komplizierter.

A: „Das is’ halt vor allem für mich selbst unheimlich wichtig, dass ich mich, so wie ich aussehe gern, leiden mag, da haben die anderen eigentlich gar nix mit zu tun, das mach ich schon für mich selbst.“

B: „Ich gehe beispielsweise ins Fitnessstudio, nicht extrem oft, aber für mich ist es schon wichtig, dass ich was für meinen Körper tu, ja weil ich auch auf so was steh’.“

C: „Wenn du ein Auge auf jemanden geworfen hast, dann versuchst Du natürlich immer, dem zu gefallen und gibst dir dann natürlich Mühe.“

Diese Äußerungen stammen aus einer Diskussion mit acht schwulen Männern im Alter von 21 bis 24 Jahren. Auch sie vertreten anfangs das Bild des privaten Schönheitshandelns, das im Verlauf der Diskussion allerdings kippt – sie bekennen sich mit fortschreitender Dauer der Diskussion dazu, ihr Schönheitshandeln auf andere Männer zu orientieren. Drei weitere Diskussionen mit überwiegend schwulen Männern ergeben ein ähnliches Bild: Andere Männer sind ein legitimes Ziel männlichen Schönheitshandelns, für das es sich nicht zu schämen gilt. So empfindet eine Gruppe von fünf schwulen Volleyballern im Alter von 31 bis 39 das Sichschönmachen von Männern als ein Zeichen der Anerkennung und des Respekts gegenüber dem Anderen. Damit muss man nicht an Selbstbewusstsein verlieren oder sich selbst zum Sklaven gesellschaftlicher – hier: schwuler – Szenenormen machen. Schönheitshandeln ist ein Mittel der Kontakthanbahnung, und hier zeigt sich in der unterschiedlichen Bewertung von Schönheitshandeln bei heterosexuellen Frauen und Schwulen ein Stück unterschiedlicher Sozialisation: Kontakthanbahnung war lange Zeit ausschließlich das Vorrecht der Männer, Frauen hatten abzuwarten, bis sie aufgefordert wurden (nicht nur auf dem Abschlussball des Tanzkurses). Schwule sind ebenso wie Heterosexuelle als Männer sozialisiert und empfinden es deshalb als normal, bei der Partnersuche aktiv zu sein – in diesem Fall unter Zuhilfenahme von Schönheit. Was zahlreiche heterosexuelle Frauen ablehnen, aber dennoch praktizieren, praktizieren viele Schwule und finden es gut. Denn was sie attraktiv finden, bringen sie auch selbst auf dem Markt der Partnerwahl mit ein.

Aus dieser Perspektive entpuppt sich Schönheitshandeln als an männlichen Attraktivitätserwartungen orientiertes Handeln. Damit lässt sich eine wirkungsmächtige Bedingung erfolgsorientierten Schönheitshandelns identifizieren, nämlich die allgemein als *legitim akzeptierte männliche Attraktivitätserwartung*, die für eine Struktur dominanter Männlichkeit steht: „Es muss ein gewisses Maß an äußerer Attraktivität ganz klar da sein“, (so ein katholischer Burschenschafter in Bezug auf Frauen). Ein aus Russland stammendes Fotomodell begründet die als legitim unterstellte Attraktivitätserwartung von Männern mit der sozialstrukturellen Situation: Nachdem in Russland aufgrund der Krie-

ge in Afghanistan und Tschetschenien ein Mangel an Männern herrsche, „muss man konkurrenzfähig bleiben, um überhaupt einen abzubekommen!“. Bei einem solchen Kampf könne nur Perfektion genügen, sonst müsse eine Frau mit einem unattraktiven Mann Vorlieb nehmen: „Wenn du dich gehen lässt, dann kommt eine besser Aussehende und schnappt dir deinen Mann weg. So einfach ist das.“ Das Umwerben von Männern vermittelt den Anschein von Kampfhandlungen, und der Kampf wird über Schönheitshandeln ausgefochten und entschieden – *so einfach ist das*.

Natürlich ist es nicht so einfach. Die Außenwirkung ist heute sozial bedeutsamer als noch vor zwanzig, dreißig Jahren. Davon sind Männer nicht ausgenommen. Ein Bundeskanzler wie Helmut Kohl etwa wäre heute kaum mehr vermittelbar, allein schon deshalb nicht, weil er nicht mehr zu den heutigen Vorstellungen eines dynamischen „Machers“ passt. Auch Bundeskanzlerin Angela Merkel steht unter permanenter öffentlicher Beobachtung. Freilich haben sich die Regeln modifiziert – der Aufstieg der CDU-Generalsekretärin zur Kanzlerin wurde durch Professionalisierung des Make-ups und einen typischen „Karrierefrauen-Erfolgslook“ unterstützt, etwa einen Haarschnitt ähnlich dem von Sabine Christiansen.

Nach den Ergebnissen sozialpsychologischer Studien haben schöne Menschen (im Sinn der statistisch-mehrheitlichen Auffassung von Schönheit) mehr Erfolg in der Liebe, im Beruf und im Leben überhaupt. Die Schönen wirken sympathischer, ziehen andere an und in ihren Bann. Schöne Menschen haben größere Chancen bei der Partner- und Partnerinnenwahl, größere Aufstiegschancen im Job und verdienen besser. Schönheit befähigt zu sozialer Macht, dient ihrer Inszenierung und verkörpert Status. Es ist also ausgesprochen rational, wenn Akteurinnen und Akteure Kuren und Operationen, Diäten, Training und Entspannung gezielt als Mittel zur Steigerung der Schönheit einsetzen.

Ideologie spaßigen Schönheitshandelns

Spätestens damit erweist sich eine weitere Ideologie als Humbug. Der Ideologie des „Spaßhandelns“ zufolge ist Schönheitshan-

deln mit Kreativität, Freude und Lust verbunden – es mache Spaß. Aber auch hier fällt der Schein des Lustvollen schnell in sich zusammen. „Wer schön sein will, muss leiden“, heißt es. Man wird nie fertig, gebräunte Haut ist nicht mehr zu haben, ohne dabei gesundheitliche Risiken einzugehen, und das richtige Schminken erfordert Übung und Geschicklichkeit. Deshalb lassen einige lieber gleich die Finger davon. Dieser Zwang- beziehungsweise Arbeitsaspekt hat eine protestantische Note: ohne Arbeit keine Belohnung. Das sagen einige auch ganz freimütig: „Also ich kann Schönheit nur dann empfinden, wenn ich irgendwas getan habe oder dafür gemacht habe.“ So sind auch sportliche Körperprogramme mit Joggen, Bodybuilding, Gymnastik oder gesunder Ernährung funktionale Äquivalente für das Schminken beziehungsweise die Fassadenpflege mit Make-up und Kajal: Schönheitshandeln ist Arbeit und kein hedonistischer Akt des Sich-gut-gehen-Lassens.

Schönheit instrumentell zu nutzen, ist heute unerlässlich etwa für Promis, Politikerinnen und Politiker sowie Professionelle – Schauspielerinnen und Models etwa, für die das Aussehen von zentraler Bedeutung ist. Ihre Schönheitskompetenz als Fähigkeit, die eigene Wirkung auf andere im Hinblick auf Anerkennung erfolgreich zu inszenieren, lässt sich als *erfolgsorientiertes* Handeln beschreiben: Wer sich schön *macht*, steigert seine Erfolgsaussichten, und Schönheitshandeln erscheint als Versuch der Teilhabe an sozialer Macht. Dies schlägt sich auch in der Bedeutung von Schönheit im beruflichen Leben nieder: Nicht eine Rolle lediglich zu spielen, sondern sie zu verkörpern, lautet die Maxime, wobei immer mehr Aspekte eines einstmals rein äußerlichen Verhaltenscodes in den Körper hineingenommen werden.

Soziale und integrative Kompetenzen werden wichtiger, der sachliche Austausch wird zunehmend in einen sozialen Austausch transformiert, und zur Absicherung bedient man sich der Gefühle und Motivationsstrukturen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Die ganze Person ist gefordert, ihr Können dokumentiert sich in inkorporierten Kompetenzen. Das hat inzwischen auch schon einen leisen Eingang in „große Gesellschaftstheorie“ gefunden. Der Soziologe Luc Boltanski

und die Ökonomin Ève Chiapello¹³ etwa beschreiben einen neuen „Geist des Kapitalismus“, für den Mobilität, Selbstverantwortung und Aktivität zu zentralen Erfolgsfaktoren avanciert sind, die bis in die Körper smarterer Manager und „Betriebsathleten“ reichen (von Frauen ist keine explizite Rede). Attraktivität steigert die Motivationsmacht, und genau das entspricht auch dem neuen Führungsideal: motivieren, Begeisterung ausstrahlen, mitreißen. Einen übergewichtigen und kurzatmigen Griesgram mag man sich hier nicht vorstellen.

Erfolg muss sozial anerkannt werden und ist damit immer auch mit einer sozialen Positionierung verbunden. Hier schlagen vor allem gruppen- und milieuspezifische Normen durch: Denn erfolgreich sein heißt nicht nur, eine attraktive Partnerin oder einen attraktiven Partner zu erobern oder einen prestigereichen Job zu ergattern. Zum Erfolg gehört auch, dass andere dies anerkennen und permanent bestätigen.

Schönheitshandeln ist damit in einem anderen, viel deutlicheren Sinn erfolgsorientiert, als es in der – politisch unkorrekten – Rede, jemanden „abbekommen zu wollen“, zum Ausdruck kommt. Eine Gruppe diskutierender Bodybuilder im Alter von 22 bis 56 Jahren etwa weiß, dass Personalchefs (Chefinnen tauchen dabei nicht auf) attraktive Menschen bevorzugen. Deshalb setzen sie Schönheitshandeln auch als ein Mittel zu Behauptung im Konkurrenzkampf ein. Denn Körperarbeit führe zu einem größeren Selbstbewusstsein, und das wiederum sei in beruflichen Zusammenhängen wie beispielsweise im Außendienst eine notwendige Voraussetzung.

Fallen gesellschaftliches Schönheitsideal und berufliches Anforderungsmodell zusammen, handelt es sich beim Bodybuilding um eine sehr gezielte und langfristige Anpassung an gesellschaftliche Normen. Einen ähnlichen Frieden mit der Wirkungskraft gesellschaftlicher Schönheitszwänge hat eine Gruppe fünf 23- bis 26-jähriger katholischer Burschenschaftler geschlossen. Für sie ist der Anzug Symbol männlichen Schönheitshandelns: „Gute Kleidung und gepflegtes Aussehen ist ein Zeichen von Respekt gegenüber

¹³ Luc Boltanski/Eve Chiapello, *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz 2006.

Erfolgsorientiertes kompetentes Schönheitshandeln

seinen Mitmenschen.“ Der Anzug steht für Mannsein. Er erleichtere das Durchkommen durch Polizeikontrollen, im Zug werde man höflicher behandelt, im Café aufmerksamer bedient und auch im Telekommunikationsladen komme man schneller zum Zug. Der Anzug sei auch insofern praktisch, weil er wie eine Uniform einfach angezogen werden könne, und man müsse sich nicht wie die Frauen viele Gedanken um das Outfit machen – weshalb Männer etwa von einigen Lesben-Gruppen beneidet werden. Kein Wunder: Dunkle Anzüge sehen jahraus, jahrein gleich aus, Frauen dagegen müssen sich jede Saison ein neues Outfit zulegen. Wenn Frauen es sich so einfach machten wie Männer, würden sie eindeutig als unweiblich positioniert.

Dass Schönheitshandeln Arbeit ist, wird auch in Diskussionen überwiegend lesbischer Frauen offenkundig, die gleichermaßen dem Diktat der männlichen Attraktivitätserwartung unterliegen, dies aber hinsichtlich der Beziehungskomponente nicht als Zwang erfahren. Für viele von ihnen reduziert sich Schönheitshandeln als Arbeit auf berufliche und öffentliche Zusammenhänge jenseits einer sexuellen Konnotation:

„Also ich trenn’ da auch so zwischen dem offiziellen Äußeren und dem privaten Äußeren. Und für mich, ich verbinde halt mit dem geschminkten Äußeren, das is’ für mich was Offizielles, und was Aufgesetztes. Und das Private, das bin halt ich.“ (Lesbische Angestellte)

Ein Hintergrund dieser Auffassung ist der nicht im Verhältnis stehende Aufwand, der mit kompetentem Schönheitshandeln verbunden sei: Man müsse Zeit und Geld investieren, sich an männlichen Schönheitsnormen orientieren, und dies laufe auf das Gegenteil dessen hinaus, wofür Lesbischsein stehe. Die sieben diskutierenden Frauen eines Tanzkurses im Alter von 23 bis 34 Jahren wollen gar nicht erst in den Verdacht geraten, ihre berufliche Anerkennung beruhe nicht auf fachlicher Kompetenz, sondern sei durch Schönheit „erschlichen“ worden.

Dies ist durchaus eine Form des Protests: Die Frauen wissen, dass Schönheit mit Macht verbunden ist, dass schöne Menschen es gesellschaftlich einfacher haben, aber sie wollen sich treu bleiben, Nischen ausloten oder im Zweifelsfall in andere Jobs wechseln.

Erfolgsorientiertes Schönheitshandeln ist nicht nur Arbeit, es erfordert auch Kompetenz. Kompetenz im Sinne von Vermögen und Fähigkeit, bestimmte Anforderungen zu erfüllen oder selbst gesteckte Ziele zu erreichen, ist zur modernen Voraussetzung schlechthin geworden, gesellschaftlich überlebensfähig zu bleiben. Schönheitshandeln mehr oder weniger erfolgreich in Szene zu setzen, hat zur Voraussetzung, die gesellschaftlichen Erwartungen schönheitsadäquaten Verhaltens zu kennen: Schönheitshandeln ist eine „Sprache“, die in den Spannungsfeldern von Distanz und Nähe, Sachlichkeit und Erotik, Professionalität und Freizeit in unterschiedlichen Dialekten gesprochen wird. Wenn Wahlprogramme hinter herausgeputzten und medial inszenierten Kanzler- oder Präsidentschaftskandidaten und -kandidatinnen verschwinden, lässt sich Schönheitshandeln als Kompetenz begreifen, die Leistung oder – neutraler formuliert – inhaltliche Kompetenzen zunehmend überlagert. Zumindest drei Komponenten kompetenten Schönheitshandelns bzw. der Schönheitskompetenz möchte ich hier herausgreifen: die wachsende Bedeutung von Körper (statt Kleidung), Jugendlichkeit und Natürlichkeit.

Körper und Kleidung: Schönheitshandeln umfasst Maßnahmen zur Modifikation und Inszenierung des Körpers wie auch die Gestaltung von Körperbedeckungen, also der Kleidung. Mit der Aufwertung des Körpers (bei gleichzeitiger Abwertung körperlicher Arbeit) geht ein Bedeutungsverlust der Kleidung einher: Wenn (Ver-)Kleidung nicht mehr ausreicht, um schön zu sein, muss der Körper her!⁴ Entsprechend betrifft das Modediktat auch nicht mehr nur die Kleider, sondern auch die Körper. Letztere werden gestählt, entspannt, geliftet, gepierct, tätowiert oder aufgespritzt. So steigt beispielsweise die Zahl der durchgeführten Schönheitsoperationen. Deutschland liegt bereits auf Platz sechs im weltweiten Ranking, hinter den USA, Mexiko, Brasilien, Japan und Spanien. Die Renner sind Fettabsaugungen, gefolgt von Brustoperationen und Nasenkorrekturen – Tendenz steigend. Der Körper unterliegt dem Leistungsdenken in weit stärkerem Maße als die Kleidung, die nach Belieben gewechselt werden kann. Er braucht Zeit zur Veränderung,

⁴ Vgl. Waltraud Posch, Körper machen Leute. Der Kult um die Schönheit, Frankfurt/M. 1999.

und die Modifikationen lassen sich mitunter schwer oder gar nicht rückgängig machen. Vor allem Bodybuilderinnen und -builder und Models machen deutlich, dass damit ganz neue Mechanismen der Disziplinierung erforderlich sind: Statt eines Gangs in die Modeboutique treten zeitaufwändige Trainings- und Diätmaßnahmen auf den Plan, Schönheitshandeln geht tief unter die Haut und erfordert mehr Kompetenzen – im Sinne von Disziplin und langfristiger Planung.

Jung bleiben: Zur Schönheitskompetenz gehört des Weiteren, jung zu bleiben. Dem sind Frauen immer noch in stärkerem Maß ausgesetzt als Männer. Denn das Alter gilt als der größte Feind der Schönheit und muss mit allen Mitteln bekämpft werden. Die Standards für weibliche Schönheit – jung, schlank, sexy – sind stärker kulturell normiert als jene für männliche Schönheit und lassen sich von Frauen schwerer halten. Dennoch sind es nicht nur Frauen, die einem solchen Jugendlichkeitskult unterliegen. So äußern in der Gruppendiskussion schwule Männer ähnliche Sorgen vor einem Attraktivitätsverlust wie heterosexuelle Frauen – weil viele Männer bei ersten Kontakten Priorität auf das Aussehen legen. Wie viele Frauen klagen sie darüber, dass sie als homosexuelle Männer in erotischer Hinsicht schon in jüngeren Jahren nicht mehr beachtet werden. So kreierte Schwule – nicht nur hier kann man sie als Trendsetter für Verhaltensweisen betrachten, die sich auch in der heterosexuellen Männerwelt durchsetzen – aus Angst vor verloren gehendem Sexappeal aufgrund von Haarausfall den extremen Kurzhaar- oder gar Glatzenlook:

„Toupets und sowas, das is’ total verpönt in der Schwulenszene. Zumindest bei den jüngeren Typen. Wenn die Haarausfall oder so haben, dann würden sie sich eher die Haare ganz kurz machen.“ (Schwuler Volleyballspieler)

Natürlich erscheinen: Zur Schönheitskompetenz gehört schließlich, natürlich zu erscheinen. Natürlichkeit ist zu einem nötigen Schönheitsideal geworden, und die alte feministische Forderung nach Natürlichkeit wurde damit instrumentalisiert – freilich in völlig anderer Weise. So wurde in den 1990er Jahren das Make-up „natürlicher“, es sollte nicht mehr auffallen. Natürlichkeit ist eine unsichtbare Leistung: Auf natürlich geschminkt zu sein, ist etwas anderes als ungeschminkt zu sein, denn bei letzterem sieht man, was man *nicht* getan hat. Friseurinnen und Friseure wenden viel Mühe auf, um ihre Kundschaft verstrubbelt aussehen zu lassen: um den Anschein von Absichtslosigkeit und Natürlichkeit herzustellen. Kompetentes Schönheitshandeln geht also mit einer Kompetenz zur Naturalisierung einher. Explizit wird Naturalisierungskompetenz etwa beim Aufwand, den zahlreiche Transsexuelle treiben, um als das für sie lesbare Geschlecht

„durchzugehen“ bzw. zu *passen*. Transsexuelle werden erst durch viel unsichtbar gewordene Arbeit zu dem, was wir als ganz normale Männer oder Frauen bezeichnen. Ihr Handeln ist zwangsweise schönheitskompetent (sie müssen *alles*, was zur Inszenierung von Geschlecht gehört, neu lernen), und dieses Handeln schreibt sich in ihre Körper ein. Im Erfolgsfall wird nicht nur ihr Schönheitshandeln unsichtbar und naturalisiert, sondern auch darüber hinaus die Konstruktion und Zurichtung von Geschlecht. Diese Fähigkeit ist eine Naturalisierungskompetenz des Alltags.

Körperlichkeit, Jugendlichkeit und Natürlichkeit – all dies bündelt sich beim Schönheitshandeln in der Kompetenz zur Naturalisierung. Schönheitshandeln ist damit ebenso Arbeit in instrumenteller Hinsicht, wie es sich auch an gesellschaftlichen Normen der Anerkennung orientiert. Schönheitshandeln ist zu einem guten Teil Ideologie. Grund zur kulturkritischen Resignation indes besteht nicht. Denn auch und gerade Inszenierungen, die etwas anderes bedeuten, als sie zu bedeuten vorgeben, bieten die Möglichkeit der ironischen, subversiven oder auch spielerischen Aneignung – was vor allem Angehörige gesellschaftlicher Subkulturen praktizieren.

Die Ideologie des privaten und frauenspezifischen Schönheitshandelns etwa unterläuft eine Gruppe von Transgendern, wenn sie sich darüber auseinandersetzt, welches „Beuteraster“ hinter welcher Inszenierung stecken möge und wie es am erfolgreichsten zu bedienen sei. Und die Ideologie des Schönheitshandelns als Spaß- und Oberflächenphänomen schlägt dann geradezu in einen Innerlichkeitskult um, wenn Menschen in schwarzem Lack, Gummi und Leder mit Striemen und Narben auf der Haut gängige Schönheitsnormen auf den Kopf stellen und neu erfinden. Die Devise „Zeige deine Wunden und finde dich trotzdem schön dabei“ macht solche Inszenierungen zu einer Form von Schönheitshandeln, das ermöglichen soll, zu einer tieferen Ebene jenseits oberflächlicher Inszenierungen vorzudringen. Schönheitshandeln bleibt damit ein identitätsstiftender Akt; es kommt zu sich selbst.

Winfried Menninghaus

Der Preis der Schönheit: Nutzen und Lasten ihrer Verehrung

Parallel zum alltäglichen Schönheitskult der letzten Jahrzehnte, der alle Merkmale einer technologisch und massenmedial gestützten kulturellen Hochkonjunktur aufweist, hat sich in Biologie und Psychologie eine Theorie der Schönheit entwickelt, die unsere ästhetischen Präferenzen – insbesondere gegenüber dem Körper des anderen, aber auch des eigenen Geschlechts – als Erbschaft unserer biologischen Evolution be- greift.¹ Wissenspolitisch passt das Phänomen in die allgemeine Aufwertung biologischer und genetischer Erklärungsmuster, die in den letzten Dekaden zu beobachten war. Ich diskutiere im Folgenden einige der evolutionsbiologischen Hypothesen zu den lebensbegünstigenden Vorteilen von Schönheit und konfrontiere diese mit gegenläufigen Mechanismen, die Schönheit und Schädlichkeit, ja Schönheit und Tod verschränken. Die heutige Verehrung des perfekten Aussehens hat einen hohen Preis: Sie zeigt etliche Merkmale eines tyrannisch gewordenen Kults mit einem hohen Potenzial an pathologischen Effekten.

Parallel zum alltäglichen Schönheitskult der letzten Jahrzehnte, der alle Merkmale einer technologisch und massenmedial gestützten kulturellen Hochkonjunktur aufweist, hat sich in Biologie und Psychologie eine Theorie der Schönheit entwickelt, die unsere ästhetischen Präferenzen – insbesondere gegenüber dem Körper des anderen, aber auch des eigenen Geschlechts – als Erbschaft unserer biologischen Evolution be- greift.¹ Wissenspolitisch passt das Phänomen in die allgemeine Aufwertung biologischer und genetischer Erklärungsmuster, die in den letzten Dekaden zu beobachten war. Ich diskutiere im Folgenden einige der evolutionsbiologischen Hypothesen zu den lebensbegünstigenden Vorteilen von Schönheit und konfrontiere diese mit gegenläufigen Mechanismen, die Schönheit und Schädlichkeit, ja Schönheit und Tod verschränken. Die heutige Verehrung des perfekten Aussehens hat einen hohen Preis: Sie zeigt etliche Merkmale eines tyrannisch gewordenen Kults mit einem hohen Potenzial an pathologischen Effekten.

Evolutionäre Prozesse im Sinne Charles Darwins können mittel- und langfristig nur solche körperlichen Merkmale und Verhaltensmuster ‚wählen‘, die das Überlebensvermögen („survival fitness“) begünstigen. Dieses wird nicht oder allenfalls in zweiter Linie am Lebensalter von Individuen gemessen,

Evolutionäre Prozesse im Sinne Charles Darwins können mittel- und langfristig nur solche körperlichen Merkmale und Verhaltensmuster ‚wählen‘, die das Überlebensvermögen („survival fitness“) begünstigen. Dieses wird nicht oder allenfalls in zweiter Linie am Lebensalter von Individuen gemessen,

sondern an ihrem Fortleben in den nächsten Generationen („Reproduktionserfolg“). Darwins Frage war nun: Warum sind überhaupt sexuelle „Ornamente“ entstanden und warum sind sie zwischen den Geschlechtern einer Spezies meist asymmetrisch verteilt? Was ist der Vorteil solcher Ornamente, wenn sie oft sogar so unpraktisch sind wie das paradigmatische Pfauenrad? Nach mehreren Jahrzehnten fortgesetzten Grübelns über diese Frage gab Darwin die Antwort: Die sexuellen Ornamente verschaffen Vorteile bei der Konkurrenz um sexuelle Partner. Mehr noch: Gäbe es nicht sexuelle Konkurrenz, gäbe es nicht die evolutionäre Fixierung immer extremerer Körperornamente. Sigmund Freud hat Darwins These, der evolutionäre Sinn körperlicher Schönheit sei das sexuelle Begehrtsein, direkt übernommen; seit Platons Definition des Schönen als des begehrten Objekts des Eros ist diese These vielfach variiert worden, bevor sie zur Basiserzählung der Evolutionstheorie körperlicher Schönheit geworden ist. Diese ‚Erzählung‘ unterstützt nicht nur die Motive, die den heutigen Schönheitskult antreiben, sie verleiht ihm sogar den Charakter eines ewigen Naturzwangs.

Um die Möglichkeit der Entwicklung zu oft bizarren sexuellen Aussehensunterschieden („Dimorphismen“) denken zu können, unterstellte Darwin eine grundsätzliche Bereitschaft zur Bevorzugung überdurchschnittlicher und neuer Reize (heute als „Neophilie“ weithin akzeptiert), zur Präferenz für Unterschiede um der Unterschiede willen. Nur solche variationsfördernden Dispositionen erlauben rasche Radikalisierungen bestimmter Trends des Aussehens ebenso wie Stillstand und Umkehr evolutionärer Attraktivitätspräferenzen. Die Natur „sexueller Wahl“ darf kein fixes Ideal kennen, um stets aufs Neue und auf unvorhersehbare Weise selektiv bleiben zu können. Darwin sah daher gute Gründe dafür, sexuelle Aussehenspräferenzen – also den Motor der Evolution sexueller Ornamente am Körper der Lebewesen – wiederholt und systematisch mit den „Capri-

¹ Der vorliegende Text fasst einige Argumentationslinien zusammen, die ich ausführlich in meinem Buch *Das Versprechen der Schönheit* (Frankfurt/M. 2003) entwickelt habe. Für nähere Details und Nachweise der Zitate sowie der herangezogenen Forschung verweise ich auf dieses Buch.

cen der Mode“ zu parallelisieren. Die Schönheitspräferenzen der einzelnen Spezies sind für ihn die naturgeschichtlichen Repräsentanten kultureller Moden. Sie sind inzwischen auch als wichtige Faktoren bei der Abgrenzung eng benachbarter und der Evolution neuer Arten identifiziert worden.

Warum aber soll die Bevorzugung schöner vor weniger schönen Objekten ein adaptiver Mechanismus sein? Darwins Antwort lautete: Es bedarf eines Mechanismus, der die sexuelle Wahl leitet. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die meisten Tiere keine lange Phase der Werbung und des Sich-Kennenlernens durchlaufen, sondern sich in sehr kurzen Zeitfenstern für oder gegen einen Partner entscheiden (müssen). Bei manchen Arten gibt es einen hohen Anteil gewaltsamer Konkurrenz um sexuelle Partner, doch wird der Sieger keineswegs automatisch vom weiblichen Tier akzeptiert; bei sehr vielen Arten nun findet diese Konkurrenz ganz oder teilweise mittels grundsätzlich beliebiger Systeme von Körperzeichen statt, die ausschließlich zum Zweck der sexuellen Selbstanpreisung entstanden sind. Bei Vögeln kann dies zur Paarungszeit das Vorführen des Federschmucks, der Gesangs-, der Tanz- und manchmal auch skurriler Baukünste sein. Darwin hat eben diese Bevorzugung auf der Basis sexueller Ornamente und ästhetischer Künste der Selbstdarstellung im Unterschied zur „natürlichen Selektion“ als „sexual selection“ bezeichnet und in den Gesangs-, Tanz- und Baukünsten etlicher Tiere bereits einen Übergang von der Präferenz für gegebene körperliche Vorzüge zu artistischen Leistungen, letztlich zur gezielten Hervorbringung von Kunst als einem Medium vorteilhafter Selbstdarstellung gesehen.

Darwin glaubte, dass der Attraktivitäts- und damit zugleich Selektionsvorteil besser ausgebildeter Körperornamente auf einem sich selbst tragenden Mechanismus beruht: Es ist für Pfauenhennen – wohlgemerkt rein evolutionär, das heißt ohne jede Beteiligung intentionalen Handelns – schon allein deshalb vorteilhaft, männliche Pfauen mit noch etwas längeren Federn und noch perfekter symmetrischen Mustern zu wählen, weil die anderen Pfauenhennen das launischerweise auch tun; Moden, so Darwin, haben die kapriziöse Eigenschaft eines letztlich unableitbaren Entstehens und einer raschen Verbreitung bei gleichzeitiger Tendenz zum maximalen Aus-

reizen einer einmal eingeschlagenen Richtung. Ist einmal eine Population von einer solchen Präferenz für bestimmte Körperornamente erfasst, dann ist zu erwarten, dass Nachwuchs, der die leicht übertriebenen Ornamente erbt, wiederum Vorteile in der sexuellen Konkurrenz hat usw. Am Körper fixierte Aussehensmoden, so Darwin, bedürfen daher keiner anderen vernünftigen Begründung als die der Attraktion, die von rein kulturellen Kleidungsmoden ausgeht. (Einige neodarwinistische Hypothesen, die körperliche Attraktivität einfach mit Gesundheit, Fertilität und „guten Genen“ gleichsetzen, dürfen daher nicht mit Darwins eigener Lehre verwechselt werden.)

Bei der großen Mehrheit der Tierarten sind die weiblichen Exemplare unscheinbar, die männlichen dagegen stärker, oft spektakulär ornamentiert. Darwin folgerte – und ist darin inzwischen vielfach bestätigt worden –, je schöner das männliche Geschlecht einer Spezies sei, desto stärker unterliege es der Wahl durch das weibliche, denn anders hätten die fraglichen Ornamente nie in ein solches Extrem getrieben werden können. Wo immer wir heute hochornamentierte männliche Tiere – Paradiesvögel, Hirsche, Löwen usw. – sehen, haben wir es also mit dem evolutionären Niederschlag fortgesetzter Akte der „weiblichen Wahl“ („female choice“), des weiblichen „Geschmacks“ an immer extremeren Ornamenten zu tun. Oder allgemeiner: Das jeweils ‚schönere‘ Geschlecht einer Spezies sieht mit Rücksicht auf seine sekundären, teilweise auch die primären sexuellen Merkmale letztlich genau so aus, wie das andere Geschlecht es über viele Generationen ‚gewollt‘ hat. Diese Theorie beinhaltet natürlich gewaltigen Sprengstoff für die Diskussion menschlicher Körperpolitik.

Eine weitere Folgerung: Je größer der Schönheitsabstand zwischen den beiden Geschlechtern einer Spezies, desto mehr unterliegt das jeweils ‚schöne Geschlecht‘ einer scharfen Konkurrenz innerhalb des eigenen Geschlechts. Hohe Schönheitsgrade, hoher gleichgeschlechtlicher Konkurrenzdruck und hohes Risiko des Scheiterns beim Gewähltwerden durch das andere Geschlecht hängen also direkt miteinander zusammen. Die unscheinbaren Pfauenhennen bekommen alle einen Pfau und haben einen relativ einheitlichen Reproduktionserfolg; von den schönen

Männchen kommen dagegen nur die aller schönsten zum Zug, während die große Mehrheit aus der Evolution herausfällt. Dieser buchstäbliche *survival of the prettiest* übt einen enormen Druck aus. Wenn man dieses Geschehen nicht von der *winner takes all*-Seite betrachtet – was die Evolutionstheorie allerdings fast immer tut –, dann ist es allemal bequemer, zum relativ unscheinbaren Geschlecht zu gehören, das aus anderen Gründen als Schönheit über die Macht der Wahl verfügt. Außerdem erfährt die Lebensbahn der ‚schönsten‘ Tierarten nach einer kurzen Periode des Glanzes einen besonders steilen Knick in sexuellem Erfolg und sozialer Rolle. Individuen weniger ornamentierter Arten leben meist länger, haben länger Anteil am Theater von Werbung und Paarung und erfahren keine gleichermaßen dramatische Entthronung durch ihre jüngeren Nachfolger. Die höchsten Grade der Schönheit und der schönheitsgestützten Belohnungen werden insofern teuer bezahlt. Etliche Lebensläufe alternder Diven scheinen diese Regel zu bestätigen.

In der Folge Darwins hat die Evolutionsbiologie eine damit zusammenhängende Regel entdeckt: Je stärker sich der Ornamentierungsgrad zwischen den Geschlechtern einer Spezies unterscheidet, desto geringer ist der Anteil der Elternarbeit („parental investment“) auf der Seite der schönsten und sexuell erfolgreichsten Individuen. Der polygame Pfau etwa trägt zu seinem Nachwuchs nichts bei als den sexuellen Akt selbst. Für diejenigen Spezies, in denen die weiblichen Tiere die schönen sind, wurde grundsätzlich dasselbe festgestellt: „Beautiful females work less.“ Ein entferntes Echo dieser allgemeinen Regel wurde sogar in der heutigen menschlichen Population gemessen. Die schönsten Frauen werden in attributionstheoretischen Tests regelmäßig nicht für die besten Mütter gehalten. In Parametern wie „Sorge um andere“, Zuverlässigkeit und der Bereitschaft hart zu arbeiten, schneiden sie signifikant schlechter ab als durchschnittlich aussehende Frauen. Die Evolutionstheorie sieht also starke Evidenzen dafür, dass es einen evolutionären Regelkreis folgender Art gibt: Große Schönheitsdifferenzen zwischen den Geschlechtern einer Spezies korrelieren mit großen Differenzen im „parental investment“, im Beitrag zur Arbeit am Nachwuchs; wo die Geschlechter dagegen etwa gleich ‚schön‘ sind,

sagt die Evolutionstheorie eine etwa gleiche Arbeitsverteilung voraus. Für diesen Regelkreis gibt es im Tierreich die verrücktesten Beispiele. Die heute verbreitete Überzeugung, dass Schönheit vieles leichter mache, dass sie in Liebe, Beruf und sonstigem sozialen Leben unverdiente Vorteile verschaffe, die andere schwer erarbeiten müssen, findet hier einen evolutionstheoretischen Rückhalt.

Der Mensch unterliegt nach Darwin schon lange nicht mehr sexueller ‚Wahl‘ nach Aussehenspräferenzen. Kultur hat die bei den Tieren verbreitete Schönheitswahl weitgehend entmachtet. Abgesprochene Heiraten, Frauenaustausch zwischen Clans, Familienallianzen, Religionszugehörigkeit und soziale Standesrücksichten sorgten dafür, dass reine Aussehenspräferenzen weitaus weniger partnerwahlbestimmend waren als bei den meisten Tieren. Aber gerade seit dem frühen 19. Jahrhundert mehren sich Anzeichen für eine grundlegende Änderung. Traditionelle soziale Determinanten der Partnerwahl verlieren seither immer mehr an Bedeutung. Das rein individuelle ‚Gefallen‘ gewinnt komplementär an Macht – und damit nicht allein die Erwartung von Einstellungscompatibilitäten und teilbaren Selbstentwürfen, sondern auch die Orientierung an Aussehensvorzügen. Die „Mode“, diejenige der Kleidung und diejenige des Körpers selbst, beerbt die traditionellen Codes für Partnerpräferenzen (Religion, Familie, Stand usw.). In einer Welt, die zunehmend alle sozialen Rahmungen verzehrt, stehen die ‚obdachlosen‘ Individuen nur noch als abstrakte einzelne Körper da – und suchen und finden eine Art Religionsersatz am Sosein des Körpers selbst. Diese Entwicklung kann als Rückkehr in die Zeiten tierischer Schönheitswahl gedeutet werden, als überraschender Kurzschluss von hochkultureller Moderne und archaischen Zeiten.

Frühere Kleidungsmoden waren in einem höherem Maße Verkleidungen des Körpers; sie erlaubten es auch weniger ‚perfekten‘ Körpern, über bestimmte Schnitte, Stoffe, Ornamente und Dresscodes an kulturellen Attraktivitätsmustern zu partizipieren. Im 20. Jahrhundert dagegen, vollends in seiner zweiten Hälfte, hat sich eine Bekleidungsmode durchgesetzt, die körperliche ‚Mängel‘ nicht mehr wohlwollend zudeckt, sondern unbarmherzig verstärkt und insofern als ein „Handicap“ mit Wahrheitswert funktioniert (Amotz Zahavi).

Präsentiert und verlangt wird letztlich überall ein plastisch-schöner nackter Körper. Die Bloßlegung der biologischen Substanz lässt die Kleidungsmode zur Agentin einer Biopolitik ästhetischer Selektion werden. Gibt es insofern eine Konvergenz von heutiger Moderne und der harten Selektion in evolutionären Zeiten? Ist die biologische Evolutionstheorie daher vielleicht tatsächlich das passende Theorieangebot für postmoderne Zeiten?

Darwins Diagnose, dass die menschliche Kultur die Schönheitswahl seit langer Zeit weitgehend entmachtet habe, bringt für die „evolutionären Zeiten“ der Menschwerdung zwangsläufig eine gegenläufige Hypothese mit sich: In diesen muss es sexuelle Selektion nach Aussehensmerkmalen gegeben haben, denn sonst hätten die sekundären sexuellen Unterschiede (Dimorphismen) der menschlichen Geschlechter sich nicht entwickeln können. Hinreichende Anzeichen für eine solche sexuelle Selektion nach ästhetischen Vorlieben sieht Darwin zumal in den markanten Aussehensabweichungen des Menschen von seinem Vorgänger gegeben: in der Bloßlegung der zuvor mit dunklem Fell bedeckten Haut und in Ornamenten wie Haupthaar und Bartwuchs. Was immer sonst die Leistung der menschlichen Haut sein mag, Darwin erkennt in ihrer Entstehung auch und nicht zuletzt eine ‚modische‘ Abgrenzung von unseren engsten Verwandten. Die nackte Haut teilt die Pfauenrad-Merkmale der relativen Schädlichkeit – denn sie gibt weder den mechanischen noch den thermischen Schutz des Affenfells – und des ästhetischen Differenzgewinns um der Unterscheidung willen: „Der Mensch – und insbesondere die Frau – erfuhr aus ästhetisch-ornamentalen Gründen eine Entfernung der Körperbehaarung.“

Heutige Praktiken der Körperhaar-Entfernung versteht Darwin daher als kulturelles Echo eines archaischen Selektionsdrucks, sich optisch möglichst gründlich von unseren behaarten Vorgängern zu unterscheiden. Die menschliche Haut bezeugt sozusagen am Ursprung des menschlichen Körpers eine modernistisch-minimalistische Ästhetik, die mit dem Mittel der Entfernung zuvor vorhandener Hüllen arbeitet. Sie macht es möglich, auf den bloßgelegten Körper die Bekleidung als ein zweites Ornamentensystem zu applizieren. Mehr noch: Die nackte Haut als das kardinale

Ornament des Menschen ist in den meisten Umgebungen überhaupt nur zu ertragen, wenn sie durch künstlichen Schutz ergänzt wird. Insofern ist die nackte Haut zugleich ein Ursprung der Kultur.

Nach evolutionsbiologischem Konsens impliziert die Schönheitsbewertung stets zugleich eine positive Zuschreibung (Attribution) hoher sexueller Fruchtbarkeit und führt auch direkt zu messbar höherem Reproduktionserfolg. Die menschliche Kultur, zumal unsere heutige, scheint diese Verbindung von Schönheit und Reproduktionserfolg erheblich geschwächt, wenn nicht unterbrochen zu haben. Experimente haben wiederholt gezeigt, dass etwa die als bestaussehend bewerteten Frauen regelmäßig weder für besonders fruchtbar noch für besonders geeignete Mütter gehalten werden. Langfristige Partnerentscheidungen sind daher auch wesentlich schwächer mit Aussehenspräferenzen korreliert als kurzfristige Blicke auf potenzielle Sexualpartner. Es gibt sogar eine ganze Fülle von Mechanismen, die dafür sorgen, dass besonders gut aussehende Individuen keineswegs die Glückskarte der Evolution gezogen haben. Diese Kehrseiten werden gern übersehen und von der Schönheitsindustrie systematisch verdeckt.

Auf der Ebene des Bewusstseins stellt sich das Versprechen der Schönheit nach allen einschlägigen Erhebungen heute als ein universelles Glücksversprechen dar: bessere Partnerchancen, leichteres Berufsleben, höheres soziales Prestige usw. Deshalb wollen immer mehr Menschen ihrem Aussehen nachhelfen, ja an sich selbst durch *shaping*-Bemühungen aller Art die Rolle der Evolution übernehmen, welche die große *shaping*-Agentur der Naturgeschichte war. Nehmen wir einmal an, die Evolutionsbiologie ästhetischer Präferenzen habe nicht nur generell Recht, sondern beschreibe auch korrekt Mechanismen, die bei Menschen noch immer wirksam sind. Dann kann man sich gleichwohl sehr schnell klarmachen, wie leicht die gleichen Mechanismen, die nach evolutionstheoretischer Standardtheorie dem Leben und Überleben dienen, in der heutigen Kultur in die Depression und sogar in tödliche Pathologien führen können.

Ein erstes Beispiel: Von Immanuel Kant über Charles Darwin und Francis Galton bis

heute schreibt die Anthropologie dem Menschen das Vermögen zu, auf der Basis der tatsächlich gesehenen Körper durchschnittliche Gattungsbilder zu erzeugen, die Basis aller Attraktivitätserwartung sind. Der materiale Fundus dieser Vergleichsarbeit war von den Urzeiten bis noch ins 19. Jahrhundert auf das direkte Lebensumfeld begrenzt und insofern notwendig ‚realistisch‘. Der gleiche „averaging mechanism“ führt unter den Bedingungen der heutigen Lebenswelt zu extrem verstärkten Diskrepanzen zwischen empirischen und ‚idealen‘ Körpern. Mediale Bildwelten induzieren einen Dauerkonsum hochwahrscheinlicher, zumeist aufwendig präparierter Model-Körper aus aller Welt. Die tendenzielle Abnahme persönlicher Interaktion zugunsten des Medienkonsums verstärkt die Tendenz, dass der gesamte Fundus gesehener und zu einem fiktiven Durchschnitt ausgemittelter Körperwahrnehmungen immer mehr durch hochselektive Ausnahmeerscheinungen geprägt wird; entsprechend schwächer wird die Rückkopplung zu realen Durchschnittskörpern. Eben diese Rückkopplung war aber vermutlich gerade die evolutionäre Funktion des Mechanismus der Durchschnittsbildung. Insofern hat unsere Kultur dafür gesorgt, dass eine ehemals adaptive Fähigkeit geradezu systematisch nicht mehr liefert, wofür sie evolutionär gewählt wurde: das stabilisierende Muster eines durchschnittlichen Gattungs-Phänotyps. Aufgrund des medial verzerrten ‚Inputs‘ resultiert die gleiche Operation nunmehr in der Fixierung extrem überdurchschnittlicher Körper als Richtschnur ästhetischer Bewertung. Der eigene und die wirklichen gegengeschlechtlichen Körper erscheinen deshalb regelmäßig nur noch als Mängelwesen, die dringend zu bearbeiten sind. Von hier aus wird verständlich, warum langfristige statistische Erhebungen seit den späten 1960er Jahren einen deutlich depressiven Abhang des heutigen Schönheitskults sichtbar machen. Doch nicht nur das Streben nach unerreichbaren Schönheitsidealen, auch die positive Gabe herausragenden Aussehens hat starke Negativ-Effekte:

1. Die Kehrseite des Begehrtseins besonders attraktiver Frauen ist die (antizipierte) Annahme ihrer Kälte und Unzugänglichkeit, übrigens auch ihrer ‚bourgeois‘, Geld- und statusorientierten, ‚materialistischen‘ Einstellung und ihrer mangelnden

Sympathie für weniger Begünstigte und sozial Schwächere. Wie experimentelle psychologische Studien ergeben haben, werden hohe Schönheitswerte assoziativ mit erhöhter Neigung zu Untreue, herabgesetztem Verantwortungsgefühl, Eitelkeit, destruktivem Narzissmus und neurotischen Verhaltensmustern verbunden, dagegen mit sehr niedrigen Werten auf den soziometrischen Skalen für „emotionale Stabilität“, „Familie, Lebenswürdigkeit, Gewissenhaftigkeit“ und „concern for others“. Auf diesen Skalen schneiden Frauen mit höherem Körpergewicht und niedrigeren Attraktivitätswerten eindeutig besser ab – ein weiterer Grund dafür, dass die Beziehungen von Schönheit und Begehrtsein durchaus widersprüchlich sind. Der erhöhte Stressfaktor, der mit einem besonders attraktiven Partner assoziiert wird, begünstigt insbesondere bei langfristigen Partnerentscheidungen eine Tendenz, ausgesprochene Schönheit eher zu vermeiden. Konsistent ist der Befund, dass die beste und ausgewogenste Vorteilsbilanz insgesamt durch durchschnittliches Aussehen – oder durch geringfügiges Übertreffen des Durchschnitts – erreicht wird. Viel Leiden, viele Selbstwertprobleme und viele fruchtlose Bemühungen könnten vermieden werden, wenn diese Einsicht sich gegen die Omnipräsenz von Modelkörpern in den Medien durchsetzen könnte.

2. Besonders gut aussehende Individuen neigen dazu, sowohl ihr sexuelles Begehrtsein als auch ihre beruflichen Erfolge in erster Linie oder ausschließlich ihrem Aussehen zuzuschreiben. Ihr „Ich“, sofern es nicht identisch mit ihrer physischen Erscheinung ist, profitiert entsprechend wenig oder gar nicht von ihren Erfolgen. Studien haben gezeigt, dass besonders gut aussehende Frauen berufliche Komplimente nur dann nicht als verschobene Komplimente hinsichtlich ihres Aussehens aufnehmen, wenn die Anerkennung von jemandem kam, der sie noch nicht gesehen hatte. In Freundschaft und Liebe ist die Problemlage keine andere: Die Gutaussehenden wollen auch für ihre ‚Persönlichkeit‘ geschätzt und geliebt werden, glauben aber, dass ‚eigentlich‘ nur ihr Körper begehrt wird. Diese Mechanismen sorgen dafür, dass das Konto des „Ich“ tendenziell leer bleibt und sich keineswegs parallel zu den (vermuteten) Erfolgen der körperlichen Erscheinung entwickelt.

3. Herausragend attraktive Schülerinnen, so das Resultat einer Langzeitstudie, fühlten sich 20 Jahre später im Durchschnitt weniger glücklich als ihre ehemaligen Mitschülerinnen. Die Lebensläufe von Filmstars und Models sind reich an Beispielen für den Konflikt von Schönheit und persönlicher „happiness“. Etliche Philosophen und Psychoanalytiker diagnostizieren einen kausalen Zusammenhang von herausragender Schönheit einerseits und langfristiger Vereinsamung, Depression und Verzweiflung andererseits.

4. Eine spezifische „Erkrankung der Schönheit“ an sich selbst ist erst seit den 1980er Jahren zunehmend untersucht worden: ihre Tendenz zu Selbstverkenning und negativer Selbstbewertung. Die neuere medizinische Forschung hat unter dem Sammelbegriff *Körperbildstörungen* („body image disorders“) Erkrankungen diagnostiziert, die auf einer systematischen Unterschätzung des eigenen Aussehens in Relation zu imaginären Wunschbildern des schlanken oder muskulösen Körpers beruhen. Die davon Betroffenen sind in der Regel bereits besonders schlank oder besonders muskulös. Im Feld idealer Maße gibt es aber immer noch diesen oder jenen Mangel, diese oder jene Steigerungsfähigkeit, so dass gerade die relative Nähe zur Perfektion ein unglückliches Bewusstsein von Mängeln verstärken kann und ein Vergleichszwang mit (vermeintlich) noch Perfekteren jeden positiven Transfer zwischen Aussehen und Selbstgefühl verhindert.

5. Statt Mittel zum Zweck erhöhten Begehrtwerdens zu sein, neigt die obsessive Arbeit am eigenen Aussehen dazu, sich in sich selbst festzubeißen. Spiegelzwang und überkritische Selbstbeobachtung erweisen sich dann als eine selbstzerstörerische Falle: Das mit Schönheitssteigerung verbundene Ziel sozialen und beruflichen ‚Erfolgs‘ wird immer weiter aufgeschoben und kann sogar völlig zugunsten des zwanghaft gewordenen Wegs dorthin aufgerieben werden.

6. Etliche Studien diagnostizieren eine negative Korrelation zwischen dem Wissen und der Sorge um die eigene Schönheit und gelebter Sexualität. Je schöner ein Individuum ist und je mehr es sich um diese Schönheit sorgt, desto größer ist die Gefahr, dass die Vorteile des guten Aussehens durch neurotisierende Effekte auf das sexuelle Verhalten erkaufte werden.

7. Mehrere Experimente haben ergeben, dass es keine statistisch signifikante Korrelation von physischer Attraktivität und Selbstachtung gibt. Ebenso wenig verhilft gutes Aussehen zu erhöhten Werten für allgemeines Wohlbefinden, Zufriedenheit und subjektives Glücklichein mit dem eigenen Leben. Höhere physische Attraktivität ist demnach generell von der bereits genannten doppelten Attributionskrise bedroht. Persönliche Eroberungen und berufliche Erfolge werden latent nur dem Aussehen zugeschrieben, so dass das Konto des Ichs immer gleich arm und gleich leer bleibt.

8. Die Verwandlung des eigenen Körpers in einen Gegenstand aufwendiger und ständig kontrollierter Bearbeitung wird im heutigen Feld hypertropher Körperideale leicht eine Quelle wachsender Unzufriedenheit. Jeder Erfolg der Schönheitsarbeit wird schnell durch die Kehrseite der verfeinerten Expertise entwertet: durch die negative Erkenntnis dessen, woran es immer noch mangelt. Hinzu kommt eine gesteigerte Abhängigkeit vom Kontrollblick in den Spiegel und damit die unablässige Sorge, ob und wie weit das angestrebte Bild auch hier und heute erreicht wird. Wie statistische Erhebungen über inzwischen vier Jahrzehnte ergeben haben, ist die strukturelle Unzufriedenheit mit dem eigenen Aussehen praktisch linear mit den Ausgaben für Schönheitsvermehrung angewachsen.

APuZ

Nächste Ausgabe

19/2007 · 7. Mai 2007

Nahost

Marcel Pott

Die neue Lage in Nahost

Muriel Asseburg · Guido Steinberg

Konfliktdynamik im Nahen und Mittleren Osten

Yair Hirschfeld

Ein Fünfpunkte-Friedensplan für Nahost

Walid Salem

Eine internationale Friedenslösung

Sabine Hofmann

Außenwirtschaftliche Kooperation im Vorderen Orient

Rolf Steininger

Der Sechstagekrieg

Herausgegeben von
der Bundeszentrale
für politische Bildung
Adenauerallee 86
53113 Bonn.



Redaktion

Dr. Katharina Belwe
(verantwortlich für diese Ausgabe)
Dr. Hans-Georg Golz
Dr. Ludwig Watzal
Sabine Klingelhöfer
Telefon: (0 18 88) 5 15-0
oder (02 28) 36 91-0

Internet

www.bpb.de/apuz
apuz@bpb.de

Druck

Frankfurter Societäts-
Druckerei GmbH,
60268 Frankfurt am Main.

Vertrieb und Leserservice

- Nachbestellungen der Zeitschrift
Aus Politik und Zeitgeschichte
- Abonnementsbestellungen der
Wochenzeitung einschließlich
APuZ zum Preis von Euro 19,15
halbjährlich, Jahresvorzugspreis
Euro 34,90 einschließlich
Mehrwertsteuer; Kündigung
drei Wochen vor Ablauf
des Berechnungszeitraumes

Vertriebsabteilung der
Wochenzeitung **Das Parlament**
Frankenallee 71–81,
60327 Frankfurt am Main.
Telefon (0 69) 75 01-42 53
Telefax (0 69) 75 01-45 02
parlament@fsd.de

Die Veröffentlichungen
in *Aus Politik und Zeitgeschichte*
stellen keine Meinungsäußerung
der Herausgeberin dar; sie dienen
der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Für Unterrichtszwecke dürfen
Kopien in Klassensatzstärke herge-
stellt werden.

ISSN 0479-611 X

Körperkult und Schönheitswahn *APuZ* 18/2007

Robert Gugutzer

3-6 **Körperkult und Schönheitswahn – Wider den Zeitgeist**

Körperkult und Schönheitswahn sind zwei negativ konnotierte Begriffe. Woher rührt diese moralische Abwertung zeitgenössischer Körperpraktiken? Der Essay beleuchtet die Diskursfelder, auf die die Begriffe Kult und Wahn verweisen. Er stellt sich damit gegen die populäre Kritik am Körperkult und Schönheitswahn.

Thomas Alkemeyer

6-18 **Aufrecht und biegsam. Eine Geschichte des Körperkults**

Die Formung des Körpers hängt von gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Erwartungen ab. Während vergangene Bevölkerungspolitiken auf den großformatigen Körper der Gesellschaft zielten, geht es im Kontext einer Neudefinition der Rolle des Staates um die ‚autonome‘ Modellierung flexibler Körper, die gegen die Risiken eines ‚flüssigen‘ Kapitalismus zu wappnen versprechen.

Paula-Irene Villa

18-26 **Der Körper als kulturelle Inszenierung und Statussymbol**

Der Beitrag geht den Gestaltungsoptionen des Körpers einerseits und den Beharrungstendenzen des habitualisierten Leibes andererseits im Alltagshandeln nach. Dabei werden auch aktuelle gesellschaftliche Tendenzen und Leitbilder wie Individualisierung und Ästhetisierung von sozialer Ungleichheit hinsichtlich ihrer körperlichen Dimension diskutiert.

Nina Degele

26-32 **Schönheit – Erfolg – Macht**

Sichschönmachen ist keine private Angelegenheit, keine Frauensache, und hat mit Spaß und Lust nur selten etwas zu tun. Schönheitshandeln ist ein Medium der Kommunikation, das der Inszenierung der eigenen Außenwirkung dient, das Aufmerksamkeit verschafft oder vermeidet und die eigene Identität sichert.

Winfried Menninghaus

33-38 **Der Preis der Schönheit: Nutzen und Lasten ihrer Verehrung**

Der Beitrag erörtert einige der evolutionsbiologischen Hypothesen zu den lebensbegünstigenden Vorteilen von Schönheit. Er konfrontiert sie mit gegenläufigen Mechanismen, kraft derer die Orientierung an physischer Attraktivität pathologische Effekte zeitigen kann (Schönheitsfalle, neurotisierender Schönheitskult).