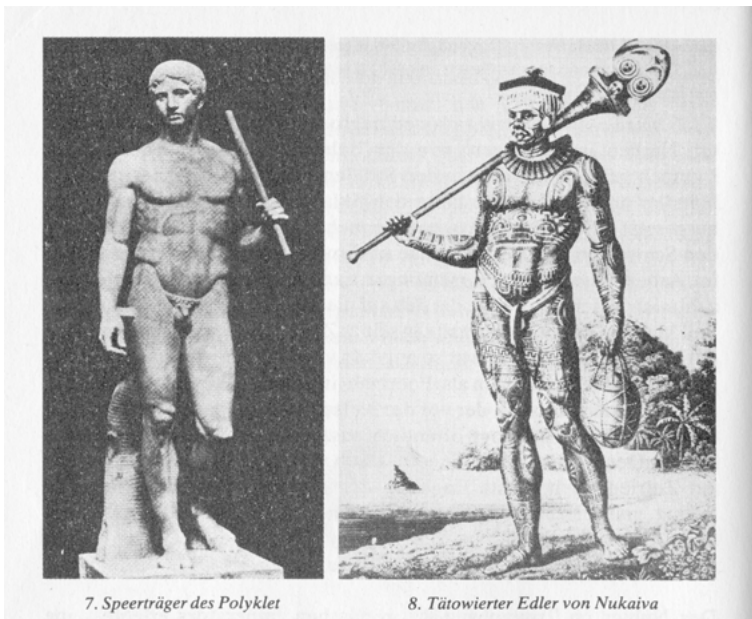


Schmerzempfinden als Ausdruckserleben. Zur Technologisierung des Körpers am Beispiel der Haut

FRANZ BOCKRATH

In dem 1876 erschienenen kriminalanthropologischen Werk »L'Uomo delinquente« von Cesare Lombroso, das sehr schnell Verbreitung fand und in alle europäische Sprachen übersetzt wurde, heißt es:



»Das Tätowieren ist eine der auffälligsten Erscheinungen beim Menschen im rohen, im Urzustande, bei dem sogenannten Wilden, vor allem in bezug auf die Bereitwil-

ligkeit, mit der er dieser schmerzhaften Operation sich unterwirft. Bezeichnend ist schon, daß der Name dafür einer ozeanischen Sprache entlehnt ist.« (Lombroso, zit.n. Oettermann 1985: 63)

Auffällig ist, dass diese Form von Wildheit nicht nur irrational erscheint, insofern »im Urzustande« Schmerzen offenbar freiwillig ausgehalten, anstatt bewusst vermieden werden. Darüber hinaus fällt auf, dass der »rohe Umgang« mit dem eigenen Körper schon den Verdacht der Delinquenz mit sich führt. Dem Volksmund jener Zeit entsprechend, galt jeder, der sich tätowieren ließ, als ein Verbrecher. Und es ist sicherlich kein Zufall, dass die Zufügung von Brandmalen und Einritzungen in die Haut zu den bevorzugten Methoden der Strafjustiz seit jeher gehörte:

»Auf Seiten des Opfers muß sie [die Marter; F.B.] brandmarkend sein: durch die Narbe, die sie am Körper hinterläßt, oder durch das Aufsehen, das sie erregt, muß sie ihr Opfer der Schande ausliefern; auch wenn sie das Verbrechen »tilgen« soll, so versöhnt sie doch nicht, sie gräbt um den Körper, oder besser noch: am Körper des Verurteilten Zeichen ein, die nicht verlöschen dürfen.« (Foucault 1994: 47)

Die Brandmarkung, die in diesem Zitat von Foucault angesprochen wird und durch weitere Bestrafungsformen wie das Verstümmeln oder Schinden ergänzt wurde, diente vor allem der Wiederherstellung der durch ein Verbrechen verletzte Souveränität des Herrschers. Mit der Ausbildung der bürgerlichen Gesellschaft änderten sich bekanntlich auch die Formen der Züchtigung. Der Körper war zu kostbar, um ihn im öffentlichen Schmerzschauspiel zu opfern. An die Stelle der Martern treten die Techniken der Überwachung und Verbesserung, die von Ärzten, Aufsehern, Priestern, Psychiatern und Erziehern ausgeübt werden. Das – wie Foucault es nennt – »neue Regime der Wahrheit« (ebd.: 33) zielt vor allem darauf ab, zu belehren und zu disziplinieren, um den Körper produktiv nutzen zu können und das Ausmaß von Devianzen möglichst klein zu halten. Daher verlieren schließlich auch Brandmarkungen und Zwangstätowierungen zunehmend an Bedeutung und werden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts fast nur noch an sogenannten Schwerstverbrechern und Deserteuren vollstreckt.¹ Zu einer Wiedereinführung dieser Stigmatisierungstechniken kommt es in großem Umfang erst wieder in den »Konzentrationslagern« des NS und im sowjetischen »Gulag«, wo allerdings für die politischen Opfer der Systeme von vornherein keine Strategien der Besserung mehr vorgesehen waren.

1 So etwa bei den zu lebenslanger Zwangsarbeit Verurteilten (»T.F.P.« = travaux forcés prisonnier) in Frankreich, den nach Sibirien Verbannten (»K.A.T.« = Kátorshnik) in Russland, oder den Deserteuren der englischen Kolonialarmee (»B.C.« = bad character). (Vgl. dazu Oettermann 1985: 108).

Während also die politische Bedeutung von Brandmarkungen, Narbenzeichnungen und Tätowierungen im »Zeitalter der Strafnüchternheit« (ebd.: 23) immer mehr zurückgeht und durch subtilere Sanktionsformen ersetzt wird, unterliegen die Zeichen auf der Haut gleichzeitig einem gesellschaftlichen Bedeutungswandel. Heute, so scheint es, werden Hautveränderungen in erster Linie aus geschmacklichen Gründen vorgenommen. Magisch-religiöse Motive oder die Zurschaustellung der Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe sind ebenfalls bedeutsam. Ihre Funktion als unauslöschliches Merkmal zur Kennzeichnung abweichender Verhaltensweisen oder als Bestrafungsmittel haben sie hingegen weitgehend verloren. In einem ersten Zugriff ist also zu vermuten, dass die Haut heute als ein Darstellungsmedium des individuellen Ausdruckserlebens² genutzt wird, in das Zeichen gesetzt, Ornamente aufgetragen und Symbole eingelassen werden. Da die Haut zugleich die körperliche Grenze zwischen dem Ich und der Welt markiert, erscheint sie sogar in besonderer Weise geeignet, den vorwiegend affektiven und praktischen Weltverhältnissen einen symbolischen Ausdruck zu verleihen. Was als wichtig erachtet, tief empfunden oder bedeutsam erlebt wird, kann am eigenen Leibe sichtbar gemacht werden. Und da die symbolische Fixierung auf der Haut nicht nur dauerhaft ist, sondern zudem über Schmerzen eingelöst werden muss, scheint es, als handele es sich hierbei um eine besonders authentische Form der Selbstoffenbarung. Doch es bleibt zu prüfen, ob diese Annahme tatsächlich zutrifft oder aber, wie Günther Anders am Beispiel des »make up« aufzeigt, eher als »Desertion ins Lager der Geräte« (Anders 1980: 40) zu deuten ist.

Zur Beantwortung dieser Frage soll zunächst ein kurzer Blick auf die Entwicklung der Hautbemalung geworfen werden. Dabei wird sich zeigen, dass neben verschiedenartigen Techniken auch unterschiedliche Bedeutungszuweisungen zu beachten sind. In einem zweiten Schritt ist beabsichtigt, zumindest einige Merkmale moderner Formen der Hautbearbeitung aufzugreifen. Da ein vollständiger Überblick hierzu kaum möglich ist und auch aus wissenschaftlicher Sicht bisher nur wenig zur Aufklärung beigetragen wurde,³ werden in diesem Teil vorwiegend eigene Eindrücke verarbeitet. Danach soll der indivi-

-
- 2 Das Ausdruckserleben umfasst sämtliche Weltverhältnisse unserer körperlichen Existenz, die bei Cassirer den Ausgangspunkt sogenannter Symbolbildungen bilden. Im Mythos etwa hat die Welt »im ganzen wie im einzelnen noch ein eigentümliches ›Gesicht‹, das in jedem Augenblick als Totalität erfassbar ist, ohne dass es sich jemals in bloße allgemeine Konfigurationen, in geometrisch-objektive Linien und Umrisse, auflösen ließe.« (Cassirer 1994b: 80)
- 3 »Es waren bisher vorwiegend Kriminalanthropologen und Dermatologen, die sich ›wissenschaftlich‹ mit dem Phänomen der Tätowierung befasst haben; sehr selten Volkskundler.« (Oettermann 1982: 337) Einige verstreute Hinweise auf ethnologisch orientierte Arbeiten zu diesem Thema finden sich im Anmerkungsenteil bei Oettermann (1985: 121-131). Zu Veröffentlichungen aus jüngerer Zeit vgl. Pierrat/Guillon (2000), Caplan (2000) u. Gröning (2001).

duelle Umgang mit der Haut als Phänomen gesellschaftlicher Praxis erörtert werden, wobei das angedeutete Spannungsverhältnis zwischen den Polen der Selbstpräsentation und Selbstverdinglichung den theoretischen Rahmen hierfür bezeichnet. Die Haut als Medium des körperlichen Ausdruckserlebens bzw. der Darstellungspraxis bildet den Abschluss dieser Überlegungen.

Haut – Kultur – Geschichte

Das Wort »Tattoo«, dessen Herkunft der eingangs erwähnte Kriminalanthropologe Lombroso dem ozeanischen Sprachraum zuordnet, entstammt tatsächlich einem tahitianischen Dialekt. »Tatau« bezeichnet demzufolge das »Schlagen einer Wunde« und veranschaulicht recht anschaulich das Geräusch, das entsteht, wenn in schneller Folge die mit Farbe versehene Spitze eines Schlegels in die Haut getrieben wird.



Und auch das englische »Tatow«, dessen Herkunft seit 1644 belegt ist, verweist in seiner ursprünglichen Bedeutung auf eine bestimmte Form des »Trommelwirbels« zur Ankündigung des Zapfenstreichs.⁴ Die Annahme einer etymologischen Verwandtschaft ist allerdings sehr unwahrscheinlich, da die Technik des Tätowierens im europäischen Sprachraum zwar bis in die germa-

4 Vgl. dazu Oettermann (1985: 121, Anm. 3).

nisch-keltische Zeit zurückverfolgt werden kann, die ersten tätowierten Südseeinsulaner jedoch erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts nach England verschleppt wurden. Aus diesem Grund ist davon auszugehen, dass vergleichbare Techniken in unterschiedlichen Kulturen nur mit annähernd gleichen Lautmalungen umschrieben wurden. Diese allenfalls zufällige Übereinstimmung begünstigte jedoch im weiteren Verlauf die überaus schnelle Verbreitung des exotisch klingenden Wortes.

Parallel zur Kolonialisierung und Eroberung fremder Welten entsteht in Europa das Bedürfnis, den Zwängen der Zivilisation zu entfliehen, um das Leben in natürlicher Freiheit und Einfachheit führen zu können. Die Feststellung Rousseaus, wonach der Mensch im natürlichen Zustand gut sei, im gesellschaftlichen Zustand jedoch entarte,⁵ erhielt durch die Präsentation tätowierter Wilder eine anschauliche Bedeutung. Ausgestellt in den Londoner und Pariser Salons wurden die eroberten Exoten der Südsee zu der Attraktion des gesellschaftlichen Lebens. Doch nicht nur die feine Gesellschaft interessierte sich für ihr vermeintliches Gegenbild; auch Wissenschaftler wie der Naturforscher Buffon und Philosophen aus dem Kreis der Enzyklopädisten wie d'Alembert, Helvetius und Diderot gehörten zu den Bewunderern. Das Bild vom »edlen Wilden« war geboren, das in den Zeitungen stilisiert und in zahlreichen Abhandlungen, Gedichten und Theaterstücken verarbeitet wurde.⁶ Wilde Menschen ebenso wie exotische Tiere, die in den Menagerien einem immer größeren Publikum vorgeführt wurden, standen für eine fremde, geheimnisvolle Welt, die erstmalig und zudem ohne eigenes Risiko besichtigt werden konnte.

Oettermann weist in seiner aufschlussreichen Studie zur Tätowierungsgeschichte in Europa darauf hin, dass in künstlerischen Darstellungen von Tätowierten aus jener Zeit klassische Posen vorherrschen, wie sie auch in der griechischen Plastik verwendet wurden.

Er sieht darin ein Indiz dafür, dass man den Südseeinsulaner als den »anderen Europäer« (ebd.: 30) verstand. Mit anderen Worten: Der Wilde wurde als Urform, als archaischer Ausgangspunkt, einer Entwicklung begriffen, die in dem geläuterten Ideal des griechischen Bürgers schließlich ihren Höhepunkt erreichte. Von diesem Idealbild ist der vom Absolutismus verdorbene Europäer weit entfernt. Doch führt das Urbild des Wilden nur um so deutlicher vor Augen, wie hoch der Preis der Zivilisation ist, die von ihrem Ausgangspunkt wie von ihrem antiken Ideal gleichermaßen abgerückt ist. Der bestaunte Wilde ist der lebendige Beweis dafür, wie wenig uns noch verbindet

5 Vgl. dazu beispielsweise den ersten Satz des Émile: »Alles ist gut, wie es aus den Händen des Schöpfers kommt; alles entartet unter den Händen des Menschen.« (Rousseau 1993: 9)

6 Vgl. dazu die Beschreibungen über das Schicksal des tahitischen Prinzen Omai, des wohl berühmtesten in Europa zur Schau gestellten Wilden bei Oettermann (1985: 24-28).



mit dem vermeintlich ursprünglichen Zustand, in dem der Mensch, wie Rousseau im »Contrat social« verkündet, frei geboren wird, während er heute überall in Ketten liegt.⁷

»Was dem – in der historischen Konstellation des ausgehenden 18. Jahrhunderts sich selbst als dekadent erfahrenden – Europäer in der Gestalt des tätowierten Südseesüdländers entgegentrat, war das Bild der eigenen Jugend, deren endlichen Anbruch man sich mit dem Anbruch des bürgerlichen Zeitalters erhoffte.« (Oettermann 1985: 32)

Auch wenn dieses idealisierte Bild einer noch unverdorbenen, paradiesischen Gegenwelt durch die weit weniger euphorischen Beschreibungen zurückgekehrter Walfänger, Abenteurer und Runaways zunehmend korrigiert wurde, änderte dies nichts an der grundsätzlichen Bereitschaft, in der fremden, exotischen Welt den möglichen Ort für eine bessere Heimat zu sehen. Hierauf deutet beispielsweise hin, dass zu den bevorzugten Tätowierungsmotiven aus jener Zeit – neben Jahreszahlen, religiösen Zeichen und mit Herzen dekorierten Initialen – insbesondere Impressionen der Südsee gehörten, die von den Seeleuten in Umlauf gebracht wurden.

Zu einer ersten Massennachfrage nach Hautverzerrungen kam es jedoch erst sehr viel später, d.h. in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis etwa zu Beginn des Ersten Weltkriegs. Über die Gründe hierfür gibt es allenfalls Spekulationen. Festzuhalten ist jedoch, dass erste Berufstätowierer, ausgerüstet mit elektrischen Apparaten, den Gelegenheitsstechern ernsthafte Konkurrenz machten. Nach Schätzungen und zeitgenössischen Berichten waren ungefähr 20 Prozent der Gesamtbevölkerung tätowiert, »und zwar vornehmlich

⁷ Vgl. dazu Rousseau (1978: 39).

Angehörige der unteren und untersten Schichten« (ebd.: 58). Auffällig ist, dass neben den Seeleuten, Hafenarbeiten, Nichtsesshaften und wandernden Handwerksburschen auch der – allerdings zahlenmäßig kleine – Kreis des Hochadels von der »Tätowierungswut« erfasst wurde. Und es ist bemerkenswert, wie schon die damalige Regenbogenpresse ausführlich über die Hautbilder europäischer Fürsten- und Königshäuser berichtete, deren Stiche mitunter Testamente, Verzeichnisse von Weinkellern und andere Merkwürdigkeiten umfassten.⁸ Nur die sogenannte Mittelschicht blieb von dieser Entwicklung an den gesellschaftlichen Rändern weitgehend ausgespart. Offensichtlich fehlte es dem Bürgertum einerseits an Exzentrizität, um eigene Besonderheiten so herauszustellen, dass ein breites Publikum hieran hätte gefallen finden können. Andererseits ließen die aufstrebenden Schichten ein deutliches Abgrenzungsbemühen gerade gegenüber jenen Gruppen erkennen, deren Status und Prestige unter dem eigenen gesellschaftlichen Ansehen rangierte.

Daher ist es wohl dem ambitiösen Selbstverständnis der sich nur mühsam etablierenden Mittelschichten zuzuschreiben, dass Tätowierungen auf immer offenere Ablehnung stießen. Wenn nur mehr Verbrecher und exaltierte Adlige ihre Haut verzieren ließen, war es um so einfacher, beide Gruppen mit den gleichen Vorurteilen zu strafen:

»Mörder, Diebe, Fälscher, Wegelagerer, Straßenräuber, Wilddiebe, Vagabunden, Deserteure, Fremdenlegionäre, Galeerensträflinge, Subjekte von übelstem Ruf, Zuchthäusler, Bestiennaturen, Attentäter, Anarchisten, Geheimbündler, Carbonari, Anhänger der Camorra, der Mafia und anderer Verbrecherorganisationen, Zigeuner, Kuppler, Zuhälter, Prostituierte, Hafendirnen, Matrosendirnen, Nutten, Huren, Tribaden, Lesben, Schwule, Päderasten, Perverse, Strichjungen, Syphilitiker, Stupratoren, Anstaltsinsassen, Verrückte, psychisch Kranke, Wahnsinnige, Rocker, Rowdies, degenerierte Adlige, Arbeitsscheue, Gesindel usw. usw. Nur der Bürger nicht.« (Ebd.: 65; Hervorhebung im Original, F.B.)⁹

Galten Tätowierungen anfangs noch als anschauliche Symbole einer paradisiisch vorgestellten Gegenwelt, so wurden sie spätestens jetzt in die Unterwelt verbannt bzw. in die halbwegs kontrollierbare Schattenwelt des Jahrmarkts und der Schaustellerei verwiesen. In sogenannten Monster- und Freakshows¹⁰ ereil-

⁸ Vgl. ebd.: 59.

⁹ An gleicher Stelle weist der Autor darauf hin: »Statistisch haben sich übrigens alle diese Vorurteile widerlegen lassen oder ließen sich widerlegen. Was nichts daran ändert, dass sie immer wieder aufgestellt worden sind.« (Ebd.: 67) Und etwas später findet sich noch der aufschlussreiche Hinweis: »Niemandem fiel auf oder wollte aufpassen, dass die auf Tätowierung untersuchten Personen von vornherein auf Kriminelle beschränkt waren.« (Ebd.)

¹⁰ Vgl. dazu etwa den mit skurrilen Abbildungen versehenen Band von Scheugl/Adanos (1974).

te ihren Trägern damit ein ähnliches Schicksal wie das jener unglückseligen Südseeinsulaner, die als Ausstellungsobjekte ihre Haut zu Markte tragen mussten. Auch wenn die moderne Art der Zurschaustellung von den Betroffenen selbst oftmals nur als eine etwas andere Form des Gelderwerbs angesehen wurde, die eine Alternative zu den »geordneten Verhältnissen« einer bürgerlichen Existenz durchaus ermöglichte, blieb von dem zumeist in bunten Bildern gezeichneten Zauber fremder Welten nicht mehr viel übrig. Zwar staunte das Publikum nach wie vor über das wilde Aussehen der am ganzen Körper Tätowierten. Doch ihre vermeintliche Exotik war längst der Einsicht gewichen, dass es sich hierbei bestenfalls um etwas skurrile Nachfahren einer ansonsten weltweit ausgestorbenen Gattung handelte. Die Zeichen selbst waren austauschbar und nahezu vollständig dem Dienste der Notwendigkeit und des Spektakels unterstellt.

Ihre Bedeutung als kulturelle Ausdrucksformen des individuellen Erlebens verloren die Tätowierungen jedoch nicht erst im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert, das heißt mit ihrer Zurückweisung ins Kommerzielle oder Private. Schon das aufrichtige Erstaunen über die ersten Wilden in den feinen und gelehrten Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts zeigte sich weniger daran interessiert, die in die Haut geritzten, gebrannten und genarbten Botschaften zu verstehen. Im Vordergrund stand vielmehr das Bedürfnis, die naturnahen Beweise der Andersartigkeit als Beleg für die Schäden der eigenen Zivilisation zu werten. Nur indem das Fremde selbst fremd blieb, konnte es idealisiert werden und den Rang des längst verlorenen Guten einnehmen. Oder anders gesagt: Der edle Wilde musste unerkannt bleiben, damit die Illusion des ganz Anderen aufrechterhalten werden konnte. Die über die Haut zum Ausdruck gebrachten magischen Bedeutungen, ästhetischen Besonderheiten, geschlechtlichen Unterscheidungen, sozialen Rangbeziehungen – kurz: die am Individuum sichtbar gemachten Formen ihrer gesellschaftlichen Praxis waren leider nur selten Gegenstand interkultureller Aufmerksamkeit.¹¹ Welche möglichen intra- oder subkulturellen Bedeutungen sie besitzen, soll daher im nun folgenden Abschnitt angesprochen werden.

11 »Die Botschaften der geschmückten Haut kennzeichnen Phasen des persönlichen Lebenszyklus eines Menschen, seine soziale und politische Stellung und seinen beruflichen oder wirtschaftlichen Erfolg, illustrieren aber auch Entwicklungsstadien einer Gemeinschaft: So dokumentiert ein bestimmter Dekor beispielsweise den Wechsel der Jahreszeiten oder bringt mystische, religiöse und künstlerische Vorgänge im Leben einer Gruppe zum Ausdruck. Durch den Körperschmuck werden Vorstellungen von gesellschaftlicher Ordnung und Unordnung dargestellt und legitimiert oder bestimmte Herrschafts- und Klassenstrukturen bestätigt oder verhüllt. Ebenso drückt die Körperkunst in allen Kulturen Normales und Anormales, Stabilität und Krise, Heiliges und Profanes aus.« (Reichel–Dolmatoff zit.n. Gröning 2001: 12)

Body Talk und Body Art

In einer Einführung über die »Meister des Tattoo« findet sich der folgende Hinweis an den Leser:

»Kreuzen Sie an. Erstens, was zutrifft auf Sie, und zweitens, in welcher Rolle Sie Ihre Haut zu Markte tragen möchten:

Der Entwurzelte, der sich seine letzte Behausung mit Graffiti ausmalt.

Der ewige Loser, der sich ein kleines, unveräußerbares Besitztum aneignet.

Der einsame Wolf, der sich mit seiner Bezeichnung vor den anderen Outlaws auszeichnet.

Das Gangmitglied, das die Zugehörigkeit zu seiner »Herde« unter Beweis stellt, komme, was wolle.

Der Freak, der sich als Attraktion im Zirkus des Lebens Aufmerksamkeit sichert.

Der Kriminelle, der unter wechselnden Alias und Alibis eine Spur Identität aufbewahrt.« (Mäder 1998: 9; Hervorhebung im Original, F.B.)

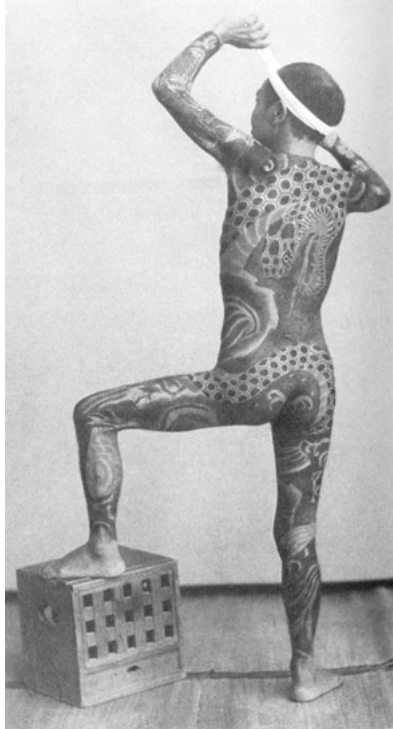
Die Auswahl ist groß, und wie es scheint, ist für jeden etwas dabei. Gleichwohl erhält man auf die Frage, warum sich Menschen tätowieren lassen, von den Betroffenen selbst eher stereotype Antworten, wie etwa: »aus Langeweile, aus Leichtsinne, aus Zufall, aus Solidarität, im Suff etc.«¹² Erkenntnisse über Motivlagen lassen sich aus derartigen Aussagen kaum ableiten. Da zudem aus wissenschaftlicher Sicht, wie eingangs angedeutet, Kennzeichnungen der Haut vorwiegend unter kriminalistischen und dermatologischen Zielsetzungen untersucht wurden, bietet sich dem interessierten Laien ein weites, offenes Feld.¹³

Eine erste, hilfreiche Unterscheidung bietet Oettermann mit seiner Einteilung der Tätowierten in zwei Gruppen: Der Autor fasst hierunter die Gruppe der »Gelegenheitstätowierer« mit ein bis zu fünf in der Regel zufällig ausgewählten Motiven, vorwiegend an den Ober- und Unterarmen. Diese zahlenmäßig größere Gruppe ist abzugrenzen von den »heavily tattooed«, die mehr als fünf Einzelmotive und aufeinander abgestimmte Großmotive, bis hin zu Ganzkörper­tätowierungen, aufwiesen (ebd.: 335f). Die Gruppe der »Gelegen-

12 In diesem Zusammenhang ist übrigens die folgende Beobachtung bemerkenswert: »Tätowierte schreiben keine Bücher, und die, die Bücher über Tätowierungen schreiben, sind nicht tätowiert.« (Oettermann 1985: 62)

13 Dass auch von diesen Wissenschaften nicht nur Erhellendes zu erwarten ist, zeigt die folgende Aussage: »Vor kurzem noch druckten selbst Winkelzeitungen die Meldung nach, nach der der amerikanische Dermatologe Prof. Norman Goldstein nach 15jähriger Forschung nun endlich definitiv festgestellt habe, daß »Tätowieren [...] ein Zeichen psychischer Labilität« ist und dass es sich »bei einem Menschen, der mit mehr als drei Tätowierungen verziert ist, gewöhnlich um einen Psychopathen« handelt.« (Oettermann 1982: 337)

heitstätowierer«, zu der auch die Selbst- bzw. Knasttätowierer zählen, ist nach Auskunft des Autors sehr heterogen zusammengesetzt und hinsichtlich sozialer Merkmale kaum eingrenzbar. Die Motive und Anlässe zur Hautveränderung variieren, und es bedarf genauerer Untersuchungen, um sichere Aussagen hierüber anstellen zu können. Im Unterschied dazu weisen die »heavily tattooed«, die nicht selten Stiche auch an den Händen, im Gesicht und an den Genitalien aufweisen, eine relativ homogene Zusammensetzung auf.



Die Gemeinsamkeit dieser zahlenmäßig überschaubaren Gruppe bezieht sich dabei in erster Linie auf die zur Schau getragenen Hautverzierungen, die sich wiederum auf das jeweilige Verhalten, den verwendeten Sprachcode, die bevorzugten Gesten und andere habituelle Formen auswirken. Die Körperbetonung innerhalb dieses Personenkreises wirkt sich sogar so stark aus, dass sozialrelevante Merkmale wie Herkunft, Beruf oder Bildungsniveau nur als nachrangig bedeutsam für die Gruppenkohärenz einzuschätzen sind.¹⁴ Das

14 Vgl. ebd.: 336. An anderer Stelle heißt es: »Die ›heavily tattooed‹ bilden das, was man eine ›defensive Subkultur‹ nennen könnte, sosehr werden ihre Individuen und deren Lebensführung von der übrigen Kultur fremdbestimmt. Der gesellschaftliche Druck auf die ›heavily tattooed‹ ist so groß, dass sie nicht viel mehr

Selbstkonzept der sozialen Verbindung, so könnte man sagen, wird durch das Hautkonzept ihrer Vertreter entscheidend beeinflusst.

Es bleibt nun zu prüfen, wie sich vor dem Hintergrund dieser groben Unterscheidung aktuelle Tendenzen in der Tätowierungsszene darstellen, die nach Auskunft von Insidern in den zurückliegenden zehn Jahren eine rasante Entwicklung genommen hat. Da der Markt jedoch für die Betroffenen selbst inzwischen kaum noch überschaubar ist und gründlicher untersucht werden müsste, als es hier beabsichtigt ist, können allenfalls ein paar Schlaglichter gesetzt werden. Diese sind weder systematisch noch vollständig, sondern spiegeln nur das subjektive Interesse an einer bestimmten Form der Körperpraxis, die aus kulturwissenschaftlicher Sicht bislang eher stiefmütterlich behandelt wurde.

Verbreitung und Vermarktung

Neben den diversen Studios, Internetseiten und Fachzeitschriften sorgen vor allem die regelmäßig an verschiedenen Orten auf der ganzen Welt stattfindenden Tattoo-Messen dafür, dass immer neue Zielgruppen angesprochen werden.¹⁵ So fand beispielsweise in Berlin im Dezember 2003 die 13. internationale »Tattoo Convention« statt, auf der neben dem Tattooing und Piercing an einzelnen Ständen auch die noch nicht so weit verbreiteten Techniken des Branding und Cutting vorgestellt wurden. Mehr als 70 Studios aus Europa, Asien, Australien und Amerika waren bemüht, den Kunden ihre Produkte nicht nur zu präsentieren, sondern auch auf die Haut zu tragen. Das Angebot reichte von der traditionellen Hawaiianischen Klöppeltechnik, über diverse Tattoo-Wettbewerbe, Bühnenshows, Mode-, Akrobatik- und Kampfsporteinlagen bis zum sogenannten »art-fusion-project«, bei dem abwechselnd sechs Künstler an sechs Modellen gleichzeitig arbeiteten. Der Fortgang dieses Projektes konnte im Internet live verfolgt werden. Begleitet wurden diese Vorführungen von einem Kommentator sowie einem DJ, der je nach Anlass Musik aus den Bereichen Techno, Rock, Metal, Mystica oder Tribal ertönen ließ.

Das Publikum war ebenso bunt gemischt wie das Angebot und reichte von Bikern, Rockern und Punkern bis zu »auffälligen Individualisten«, die offen-

als eine Notgemeinschaft von mit dem Rücken an der Wand stehenden einzelnen bilden können, deren positiv lediglich die Tätowierung, negativ deren Diffamierung gemeinsam ist.« (Oettermann 1982: 340) Es ist zu vermuten, dass diese vor nun schon mehr als 20 Jahren geäußerte Einschätzung heute so nicht mehr zutrifft. Mit der weiteren Verbreitung der Tätowierungen steigt wohl auch die Akzeptanz gegenüber den »heavily tattooed«. Die auffällige Zunahme von Kopf- und Handtätowierungen wäre etwa als ein mögliches Indiz hierfür zu werten.

15 Einen ersten Überblick ermöglicht beispielsweise das monatlich erscheinende »Tätowier Magazin« (Huber Verlag, Mannheim) oder der Zugang über www.tattoo-guide.de.

sichtlich darum bemüht waren, keiner bestimmten Gruppe eindeutig zugeordnet werden zu können. Trotz der kühlen Jahreszeit ließ die Bekleidung der Besucher viel Haut- und Körperschmuck erkennen. An allen Ständen war es möglich, neue Stiche anfertigen zu lassen, wobei das Angebot von keltischen und magischen Symbolen, über Fantasieornamente und Kunstmotive bis hin zu eigenen Kreationen reichte, die mit den jeweiligen Spezialisten abgestimmt und ausgeführt wurden. Veränderungen im Intimbereich konnten an diskreten Orten vorgenommen werden, und wer auch noch sein Fahrrad oder Auto mit einem Tattoo versehen wollte, der fand hierfür ebenfalls ein Angebot.

Vertrauen und Sicherheit

Der 1995 gegründete Verein »Deutschlands Organisierte Tätowierer« (D.O.T.) verfolgt nach eigener Aussage das Ziel, »die Tätowierkunst zu pflegen und zu fördern und den ihr in der Öffentlichkeit zustehenden Respekt zu verschaffen«.¹⁶ Dies schließt ein Vorgehen gegen »minderwertige und unhygienische Arbeiten sowie Geschäftemacherei« (ebd.) ebenso ein wie das Bemühen, Tätowierern Zugang zur »Künstler-Sozialversicherung« zu verschaffen. In Zeiten von AIDS und anderen Infektionskrankheiten wird besonders darauf geachtet, dass sterilisierte Nadeln und möglichst moderne Apparate benutzt werden. Daher weisen Tattoo-Studios in Werbeanzeigen immer häufiger darauf hin, dass sie hygienisch einwandfrei arbeiten und die geltenden Rechtsvorschriften beachten. Doch neben der Vorbeugung gesundheitlicher Risiken, soll durch Hinweise auf entsprechende Sicherheitsmaßnahmen auch das Vertrauen der Kunden gewonnen werden. Denn trotz des Einsatzes modernster Techniken bleibt jede Hautmanipulation mit Schmerzen verbunden. Je nachdem, wo und in welcher Größe ein Tattoo oder Piercing gesetzt wird, sind mehr oder weniger große Unannehmlichkeiten zu ertragen. Und beim Branding oder Cutting, wo die Narbenbildung der Haut durch Einbrennungen und Einschnitte hervorgerufen wird, ist die Überwindung des unmittelbaren Schmerzes sowie eine mehrmonatige Ausheilung sogar ein unverzichtbarer Bestandteil des gesamten Eingriffs.¹⁷ Hygienische und technische Kenntnisse allein sind hierfür nicht ausreichend. Es bedarf vielmehr des wechselseitigen Vertrauens.

16 Vgl. dazu www.dot-ev.de.

17 »Narbenzeichnungen sind keine Mode wie beispielsweise das Tätowieren. Langsam werden sie immer angesagter, aber die meisten zögern noch. Der Schmerz ist weitaus größer als beim Tätowieren, es ist blutiger und das Ergebnis ist nicht vollkommen vorhersehbar.« (Tätowier Magazin 2002: 111). Als eine mögliche weitere Steigerungsform der Körpermanipulation wird in dem Artikel auch die freiwillige Amputation einzelner Gliedmaßen angesprochen.

Verschönerung und Selbststilisierung

Unter öffentlichen Personen, wie etwa Sportlern, sind Tattoos und Piercings inzwischen weit verbreitet. Nachdem der NBA-Basketballer Dennis Rodman seine Rolle als *bad boy* und Bürgerschreck bereits Mitte der 80er Jahre auch auf seiner Haut dokumentierte, fand er viele Nachahmer. Wenngleich weniger extrem, übernimmt in Deutschland der Handballer Stefan Kretzschmar eine ähnliche Funktion. Als »Schwiegermuttertschreck« und »Handballpunk« erreichte er unter Jugendlichen schnell Kultstatus, weshalb ihm – dies eine weitere Parallele zu Rodman – schon bald die Moderation einer Sendung bei MTV übertragen wurde. Zu seinen Hautveränderungen äußert er sich folgendermaßen:

»Meine Tattoos haben alle eine spezielle Bedeutung für mich. Hinter jedem steckt eine Geschichte. Meist sehr persönliche Sachen. Meine Piercings trage ich als Schmuck. Da meine Tattoos ja mehr oder weniger unter der Kleidung sind, haben meine Piercings im Gesicht und an den Ohren am Anfang für mehr Aufsehen gesorgt. Ich muss sie ja vor jedem Spiel abkleben, um die Verletzungsgefahr zu minimieren.«¹⁸

Die Eisspringerin Anni Friesinger, die eher das Gegenteil eines Bürgerschrecks verkörpert und sogar eine eigene Körperschmuckkollektion herausgibt, weist in ähnlicher Weise darauf hin: »Schmuck oder auch mein Bauchnabelpiercing – alles ist Teil meiner Persönlichkeit. Ich bringe damit mich selbst zum Ausdruck, auch wenn es einigen nicht so gefällt. Ich mag es einfach.«¹⁹

Gleich welche Aussage beabsichtigt ist, ob Provokation oder Attraktion, wichtig ist, dass der Körper zum Sprechen gebracht wird. Die eigene Geschichte soll zum Ausdruck gebracht werden, indem persönliche Bedeutungen, Verletzungen, Vorlieben oder Abneigungen sichtbar gemacht werden. Hier wird nichts dem Zufall überlassen, sondern der Körper wird gleichsam als Projektionsfläche des Innern genutzt. Die selbst gewählten Bilder auf der Haut werden zum Bild des Selbst stilisiert, und schon die Verpackung soll – ähnlich wie bei einem guten Parfüm – auf den Inhalt schließen lassen. Dabei ist nicht beabsichtigt, dass die Zeichen auf der Haut eindeutig zu verstehen sind. Denn während beispielsweise der Strafgefangene das Datum seiner Entlassung oder den Namen seiner Geliebten als unzweideutiges Ziel seiner Hoffnung am Körper verewigt, wird der Verkauf des eigenen Images mit einem Überschuss an Bedeutungen versehen. Der Gehalt des bildhaft zum Ausdruck Gebrachten würde sich erst dann ganz erschließen, wenn der »Be-

18 Interview mit Stefan Kretzschmar, abgedruckt in Wildcat (2002: 69).

19 Interview mit Anni Friesinger, abgedruckt in Wildcat (2002: 46).

deutungsträger« das Geheimnis seiner symbolischen Formen offen legte. Ihre Kunst liegt jedoch darin, dass sie zwar verstanden, nicht jedoch vollständig aufgeklärt werden.²⁰

Der entscheidende Unterschied zu den Südseemotiven auf der Haut der Abenteurer und Walfänger aus dem 18. Jahrhundert könnte also darin bestehen, dass das exotische Ornament seinerzeit als Ausdruck eines fernen Paradieses eingraviert wurde, während heute das gleiche Ornament auf den letzten noch unerschlossenen Ort der Seligkeit im eigenen Selbst verweist. Gemeinsam ist beiden die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Einzigartigen, Verborgenen.

Ikonomanie und Human Engineering

Versucht man die unterschiedlichen Erscheinungsformen und Funktionen der hier beschriebenen Hautveränderungen begrifflich zu fassen, dann fällt sogleich der beständige Wechsel zwischen positiven und negativen Zuschreibungen ins Auge. Dienten künstlich herbeigeführte Narben zunächst noch als Stigmata zur Identifizierung Gesetzloser, wurden sie schon bald als anschauliche Symbole einer das gesellschaftliche Leben nachhaltig beeinflussenden Zivilisationskritik geschätzt. Ihre erneute Abwertung durch das aufstrebende Bürgertum, dessen Fortschrittsmentalität mit den Symbolen gesellschaftlicher Außenseiter nicht vereinbar war, erlebt heute wiederum eine positive Wendung, insofern die Haut zunehmend als Projektionsfläche zur Imagedarstellung genutzt wird. Verkürzt könnte man sagen, dass die Zeichen auf der Haut nacheinander zum Gegenstand der Kriminalisierung, Romantisierung, Klassenbildung und Ästhetisierung wurden – wobei die Grenzen fließend sind, da diese Bedeutungszuweisungen einander keineswegs ausschließen.

Es fällt also schwer, eindeutige Zuordnungen vorzunehmen. Wenn hier dennoch ein theoretischer Interpretationsansatz skizziert werden soll, so vor allem deshalb, um den gesellschaftlich vermittelten Charakter sogenannter Körpertechniken zu unterstreichen. Denn auf der Ebene des individuellen Ausdruckserlebens dienen Hautveränderungen – vorausgesetzt, sie erfolgen absichtsvoll – vor allem der Hervorhebung des Selbst, d.h. seiner Bedürfnisse, Vorlieben und Interessen. Unklar bleibt jedoch, was jenseits derartiger Praktiken der Selbstbestätigung geschieht.

Folgt man Günther Anders' Analyse über die »prometheische Scham« im Zeitalter technologischer Fortschritte und Entwicklungen, so »gilt heute nicht

20 Für die Bildwahrnehmung gilt allgemein: »Wichtig für das Verständnis ist jedoch gerade das, was in der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung nicht aufgeht, weil es diese übersteigt. In der Kunst spricht man in diesem Zusammenhang vom »Geheimnis der symbolischen Formen««. (Bockrath 1998: 141)

der unbedeckte Leib, sondern der unbearbeitete« als »nackt.«²¹ Der Blick des Menschen auf sich selbst und auf seine Mitwelt beschränkt sich nicht auf das einfache Hinsehen, sondern für Anders bemisst sich jede Wahrnehmung am Maßstab der von uns geschaffenen Geräte.²² Diese scheinen immer schon vollkommener zu sein als ihre antiquierten und verderblichen leiblichen Nachbilder. Der Mensch versucht nun seinen »miserablen Rohstoff« aufzuwerten, indem er darum bemüht ist, sich den Geräten anzugleichen oder, wie Anders sich ausdrückt, »das Mensch-Sein hinter sich [zu] bringen.« (Ebd.: 50)²³ Ein Beispiel für diese Form des »human engineering« sieht der Autor in der nur scheinbar selbstverständlichen Verwendung des Make-up:

»Ohne make-up unter die Leute zu gehen, kommt für girls nicht in Betracht. Das bedeutet nicht etwa nur, daß sie sich, wie ihre Mütter und Großmütter, schämten, in ungepflegtem oder ungeschmücktem Zuständen aufzutreten: ausschlaggebend ist, wann, d.h. in welchem Zustand, sie sich adrett fühlen, wann sie als »gepflegt« gelten, wann sie sich nicht schämen zu müssen glauben. Antwort: Dann, wenn sie sich (so weit der Rohstoff ihrer Glieder und ihrer Gesichter das zuläßt) in Dinge, in Kunstgewerbegegenstände, in Fertigwaren verwandelt haben. Sich mit »nackten« Fingernägeln zu zeigen, ist »unmöglich«: salonfähig, office-fähig, ja selbst küchenfähig sind ihre Nägel erst dann, wenn diese den Geräten, mit denen die Finger umzugehen haben, »ebenbürtig« geworden sind; wenn sie den gleichen toten und polierten Ding-»finish« aufweisen wie diese; wenn sie ihr organisches Vorleben verleugnen können; also so wirken, als wären auch sie gemacht.« (Ebd.: 40; im Original zum Teil hervorgehoben, F.B.)

Ähnliches gilt übrigens auch für die Haare und Beine, die Physiognomie, Körperhaltungen und Bewegungen – das heißt letztlich »für den Leib als ganzen« (ebd.)²⁴, und zwar in männlicher wie weiblicher Form. Sieht man einmal

21 Vgl. Anders (1980: 40).

22 Hierin zeigt sich durchaus eine Parallele zur Ausbildung sozialer Wahrnehmungsmuster, deren Bedeutungen ebenfalls weder »rein« noch »natürlich« ausfallen, sondern – wie Bourdieu am Beispiel von Geschmacksurteilen aufzeigt –, klassenspezifisch zu deuten sind. Vgl. dazu insbesondere Bourdieu (1982: 31-115).

23 Zum »miserablen Rohstoff« vgl. Anders (1980: 57).

24 Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die kulturell bestimmte »Rangordnung der Sinne«, beginnend mit dem Gesicht (*visus*), dem Gehör (*auditus*), dem Geruch (*odoratus*), dem Geschmack (*gustus*) und schließlich dem mit der Haut verbundenen Tastgefühl (*tactus*). Letzteres wurde im christlichen Abendland zum erotischen Symbol schlechthin, da die sinnliche Wahrnehmung an »das Fleisch« selber gebunden ist (vgl. dazu Jütte 2000: 72-83). Diese kulturelle Deutung weist durchaus Parallelen auf zur psychologischen Konzeption des sogenannten »Haut-Ichs«, wonach insbesondere die körperlichen Naherfahrungen die Grundlage unseres Selbsterlebens bilden. Siehe dazu insbesondere Anzieu (1991) sowie Montagu (1971).

davon ab, dass das von Anders konstatierte Gefühl der Scham des Menschen im Angesicht seiner Geräte heute wohl eher durch den Stolz über das durch sie Verkörperte verdeckt wird, so ist doch bemerkenswert, dass die Grenzen des Leibes, d.h. seine amorphen, undefinierten und weichen Stellen, zumindest tendenziell der Gerätwelt angeglichen werden. Und so lautet denn auch das passende Motto hierzu: »Es genügt nicht [...] den Leib zu interpretieren, man muß ihn auch verändern.« (Ebd.: 47; im Original hervorgehoben, F.B.)²⁵ Doch während die Forderung der Leibüberwindung in technologischen Zusammenhängen durchaus plausibel erscheint, insofern der Mensch hier seine Höchstgrenzen zu ermitteln versucht, ist nicht sofort einsichtig, weshalb beispielsweise auch modische Normen einen ähnlichen Effekt ausüben sollen. Beim make-up mag die Nähe zu den Geräten noch erkennbar sein; die beschriebenen Hautveränderungen verweisen hingegen, zumindest auf den ersten Blick, eher auf einen nonkonformistischen Rahmen.

Auf den zweiten Blick ergibt sich jedoch bereits ein etwas anderes Bild. Denn nach Anders folgt auch der Nonkonformismus einem Phänomen, das er mit dem Begriff der »Ikonomanie«²⁶ – zu deutsch: Bildersucht – bezeichnet. Dieses, nach Meinung des Autors, »Schlüsselphänomen« (ebd.: 64) unserer Zeit bezeichnet den letztlich hilflosen Versuch, das erwünschte Bild des Selbst in Form von Bildern festzuhalten, um dadurch ein möglichst gutes Bild auch für andere abzugeben. Dabei ist es unerheblich, ob hierfür eigene Bilder, oder aber Vor-Bilder von Stars und Helden verwendet werden. Wichtig ist, dass die Bilder im Verhältnis zum Original immer schon zu den »besseren Dingen« gehören. Diese Form der Selbstverbildlichung oder Selbstverdinglichung wird in Zeiten von Websites und Homepages etwa an der Verwunderung spürbar, wenn man das elektronische Abbild einer Person mit dem Original vergleicht. Denn während sich der lebendige Mensch beständig wandelt, da er natürlichen Veränderungen unterliegt, wirkt sein Photo nicht selten ursprünglicher und echter als der physische Leib. Damit kommt es allerdings zu einer Umkehrung von – wenn man so will – Urbild und Abbild²⁷, das heißt, der künstliche Abzug einer Person tritt an die Stelle des vergänglichen Originals. Was bleibt, ist das Bemühen, dem eigenen Bild möglichst ähnlich zu werden sowie die traurige Einsicht, diesen Anspruch nicht erfüllen zu können.

Die Abenteurer der Südsee, die ihre Begegnungen mit dem Paradies in bunten Bildern auf ihrer Haut festzuhalten versuchten, waren sich des Scheiterns ihrer Bemühungen von vornherein bewusst. Ihnen war klar, dass die

25 Anders verwendet in diesem Zusammenhang übrigens den anschaulichen Begriff der »Physiotechnik« (ebd.: 47).

26 Vgl. ebd.: 63-66.

27 Die Verwendung dieser Begriffe erscheint nicht übertrieben, spricht doch Anders selbst von einer »platonoiden« (ebd.: 39; im Original hervorgehoben, F.B.) Welt.

fremde Welt nach ihrem Weggang nur mehr in der Erinnerung fortbestehen würde. Die gewählten Stiche waren daher vornehmlich Ausdruck einzelner Erlebnisse und nur in Ausnahmen angefertigt zur eitlen Selbstbeschau. Ganz anders wirken die Ornamente und Symbole, die ostentativ hergezeigt werden, um dem Betrachter die Besonderheit, Anders- oder gar Einzigartigkeit ihres Trägers zu signalisieren. Nicht nur büßt diese Absicht mit der Zahl ihrer Nachahmer ihren exklusiven Charakter ein; auch die Darstellung verliert ihre individuelle Note, wenn zuerst auf ihre Wirkung gesetzt wird. In diesem Fall sprechen die Zeichen auf der Haut schließlich sogar ihre eigene Sprache, das heißt, sie klassifizieren ihren Besitzer und machen aus ihm – wie angedeutet – bedarfsweise den einsamen Wolf, den ewigen Loser, den Freak, den Outcast usw. Je größer das Bemühen ausfällt, den »miserablen Rohstoff« zu veredeln, um ein besonderes Bild des Selbst abzugeben, desto wahrscheinlicher ist zwar die Angleichung an das gestochene, gestanzte oder gebrannte Image. – Offen bleibt allerdings, ob das Selbst im künstlich geschaffenen Selbstbild aufgeht. Auch die hierfür in Kauf genommenen Schmerzen bieten leider keine Versöhnungsgarantie.

Ausdruckserleben und Darstellungspraxis

Das Bedürfnis nach Selbstpräsentation und das Moment der Selbstverdinglichung liegen, folgt man den bisherigen Ausführungen, spätestens im Zeitalter der »technischen Reproduzierbarkeit« ästhetischer Ausdrucksformen eng beieinander. Und so wenig man, wie Walter Benjamin bereits vor mehr als siebenzig Jahren eindringlich mahnte, ästhetische Eigenschaften und Begriffe wie »Schöpferium und Genialität, Ewigkeitswert und Geheimnis« (Benjamin 1977: 9) für sich, d.h. unter Vernachlässigung ihrer jeweiligen Rezeptionsbezüge analysieren kann, so wenig ratsam ist es, den künstlerischen Umgang mit der eigenen Haut allein als Ausdruck individueller Besonderheit, Kreativität oder Originalität zu begreifen. Schon die Durchsetzung von Hautverzierungen als Massenprodukt entwertet das ästhetische Bemühen ihrer Träger.

Insofern also der »Maßstab der Echtheit« (ebd.: 18) angesichts der künstlichen Wiederholbarkeit zu versagen scheint, stellt sich die Frage nach den sozialen Voraussetzungen und Funktionen des sich verändernden Hautgeschmacks – speziell der sogenannten Mittelschichten – in besonderer Weise. Vor dem Hintergrund des von Bourdieu unter dem Begriff »populäre Ästhetik« gefassten engen Zusammenhanges von Kunst und Leben, der nach Ansicht des Autors eine »Unterordnung der Form unter die Funktion«²⁸ ein-

28 Demgegenüber gründet die Unterscheidung von abstrakter Form und nützlicher Funktion auf einer Verweigerungshaltung, »die aller theoretisch entfaltenen Ästhetik zugrunde liegt, d.h. die schroffe Trennung zwischen gewöhnlicher Alltagseinstellung und genuin ästhetischer Einstellung« (Bourdieu 1982: 64).

schließt, ist zunächst auffällig, dass bei den Umarbeitungen der Hautoberflächen anschauliche Darstellungen ebenso zu finden sind wie abstrakte Ornamente und Zeichen.²⁹ Schon wegen dieser Variationsbreite sind eindeutige Zuordnungen, die etwa auf den »reinen« oder »naiven Blick« eines Tätowierten und damit auch auf seine jeweilige soziale Lage schließen lassen, nicht möglich.³⁰ Hinweise auf populäre oder distanzierte Geschmacksvorlieben – im Sinne Bourdieus – sind heute sowohl innerhalb bestimmter Gruppen als auch auf den Körpern einzelner gegeben. Zu fragen wäre deshalb, ob nicht die verbreitete Nachfrage nach Tätowierungen und die damit verbundenen Selbststigmatisierungen selber Merkmale einer populären Ästhetik aufweisen. Denn wenn man bedenkt, dass die Einritzungen in die Haut das subjektive Interesse des Betrachters wecken sollen und damit auf personale Einbeziehung und Teilhabe gerichtet sind – anstatt Selbstgenügsamkeit oder gar interesseloses Wohlgefallen zum Ausdruck zu bringen – wird deutlich, dass hier der Zusammenhang von Kunst und Leben geradezu gesucht wird.³¹ Der Tätowierte ist nachdrücklich darum bemüht, seine Persönlichkeit durch mehr oder weniger subtile Hinweise auf seiner Hautoberfläche hervorzuheben. Doch auch wenn hierbei »Konventionen, Anstand und Sitte für Momente außer Kraft« gesetzt werden,³² insofern das natürliche Bild des Selbst verändert, stilisiert oder gar bis zur Unkenntlichkeit aufgehoben wird, bleibt zu bedenken, dass hierbei standardisierte Muster und Techniken zur Anwendung kommen, die sich wie eine zweite, massenkulturell gefertigte Haut über die erste legen. Weit davon entfernt, bloß »äußere Hülle« zu sein, verkehrt sich dadurch schließlich auch die Absicht der Selbstdarstellung und Selbstvergewisserung in ihr Gegenteil: Das Individuelle geht auf in der Übernahme vorgegebener Images bzw. erschöpft sich in der Identifikation mit massenhaft produzierten Klischees und Stereotypen.³³

Der ausschließliche Rekurs auf das individuelle Ausdruckserleben reicht demnach nicht aus, um zu klären, auf welche Weise Wahrnehmungen, Gefüh-

29 Vgl. dazu Bourdieu (1982: 64).

30 Vgl. ebd.: 63. Diese Typisierung beinhaltet, dass »der Primat der Form einzig um den Preis einer Neutralisierung jedweden affektiven oder ethischen Interesses für das Objekt der Darstellung zu erreichen ist« (ebd.: 86).

31 Zur sozialen Bedeutung von »populärer Ästhetik« und »ästhetischer Distanzierung« siehe Bourdieu (ebd.: 64-81).

32 So eine Formulierung von Bourdieu mit Blick auf populäre Spektakel und festliche Aufführungen (vgl. ebd.: 67).

33 Auf die Herausbildung einer »Pseudoindividualität« unter den Bedingungen der »Kulturindustrie« verweisen Horkheimer und Adorno bereits 1944: »Gerade die trotzige Verschlossenheit oder das gewählte Auftreten des je ausgestellten Individuums werden serienweise hergestellt wie die Yaleschlösser, die sich nach Bruchteilen von Millimetern unterscheiden. Die Besonderheit des Selbst ist ein gesellschaftlich bedingtes Monopolgut, das als natürliches vorgespielt wird.« (Horkheimer/Adorno 1972: 163)

le, Vorstellungen und Gedanken sinnlich veranschaulicht bzw. körperlich dargestellt werden. Selbst wenn man mit Cassirer davon ausgeht, dass »der Ausdrucks-Sinn [...] an der Wahrnehmung selbst« (Cassirer 1994c: 80) haftet, das heißt, somatisch gebunden und körperlich bedeutungsvoll ist,³⁴ stellt sich weiterhin die Frage nach der Möglichkeit körperlich-sinnlicher Erkenntnisformen. Bourdieu,³⁵ der sowohl vom »begriffslosen Erkennen« wie auch von »körperlicher Erkenntnis« spricht,³⁶ verweist in diesem Zusammenhang im Unterschied zu Cassirer ausdrücklich auf die soziale Bedeutung praktischer Handlungsweisen und Erkenntnisformen.³⁷ Als »Primärwahrnehmung von sozialer Welt« (Bourdieu 1982: 735) gilt demnach, was zunächst als selbstverständlich und fraglos hingenommen wird, insofern es mit den eigenen Vorerfahrungen übereinstimmt. Hierzu zählen etwa individuelle Wahrnehmungsmuster und Bewertungsschemata wie auch soziale Klassifikations-

34 Für Cassirer steht das Ausdruckserleben am Anfang individueller Symbolbildungen und kultureller Gestaltungen. Als »primäre Formung« (Cassirer 1994b: 117) ermöglicht es, in wechselnden Lebenssituationen erste Gliederungen des Erlebens und Handelns auszubilden, die ihren sichtbaren Ausdruck in den sogenannten Ausdrucksgestalten finden. Auffällig ist, dass die ersten Formbildungen körperbezogen ausfallen (vgl. Lachen, Weinen, Staunen) bzw. körperlich vermittelt sind (vgl. Gebärden, rituelle Tänze, Tätowierungen), woraus für Cassirer der enge Zusammenhang von sinnlichen Eindrücken und symbolischen Ausdrücken ersichtlich wird. Doch auch wenn die Bindung von Sinn und Sinnlichkeit den Grundgedanken der »Philosophie der symbolischen Formen« bezeichnet, gründet Cassirer die schöpferische Ordnung unserer Wahrnehmungs- und Vorstellungswelt sowie unseres Bewußtseins ursächlich auf »eine selbständige Energie des Geistes [...] durch die das schlichte Dasein der Erscheinung eine bestimmte ›Bedeutung‹, einen eigentümlichen ideellen Gehalt empfängt.« (Cassirer 1994a: 9) In derartigen Aussagen zeigt sich das bei diesem Autor in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts noch weitgehend unbelastete Vertrauen auf die Kraft der Vernunft zu schöpferischer Gestaltung und Befreiung. Wo immer Cassirer in seinen Schriften die »Kraft des Bildens« (Cassirer 1994b: 281) auf ein geistiges *Vermögen* des Menschen zurückführt, verlässt er den Rahmen seiner philosophisch-idealistischen Herkunft nicht. Kulturtheoretisch fruchtbar ist sein Ansatz jedoch insbesondere dort, wo er den *Prozess* der Hervorbringung und Differenzierung symbolischer Formwelten beschreibt. Siehe dazu beispielsweise Bockrath (2001 u. 2003).

35 Nicht nur der deutsche Aufsatzband »Zur Soziologie der symbolischen Formen« (Bourdieu 1994) verweist auf eine gewisse Nähe zu Cassirers »Philosophie der symbolischen Formen«. Für die Herausbildung »relationalen Denkens in den Sozialwissenschaften« seien, so Bourdieu, vor allem Cassirers erkenntniskritische Überlegungen hilfreich gewesen. (Vgl. dazu Bourdieu 1989b: 71)

36 Siehe dazu die entsprechenden Kapitelüberschriften in Bourdieu (1982: 734) sowie zuletzt Bourdieu (2001: 165).

37 Die französische Formulierung »*connaissance par corps*« bietet freilich gegenüber der deutschen Übersetzung eine etwas andere Nuancierung. Nach Auskunft von Achim Russer, einem der Übersetzer von Bourdieus Schriften, ist die sprachliche Übertragung daher als »Kompromisslösung« zu verstehen.

systeme und Rangordnungen. Eine »erste Erkenntnisleistung« bzw. einen »Akt der Erkenntnis« (vgl. ebd.) sieht Bourdieu darin, dass bei der Wahrnehmung der sozialen Welt diese nicht einfach mechanisch abgebildet oder wiedergespiegelt wird, sondern im Sinne der jeweils ausgebildeten sowie als gültig anerkannten Wahrnehmungs- und Beurteilungsformen gedeutet wird. Wichtig hierbei ist, dass die soziale Konstruktion der Wirklichkeit notwendigerweise einen »Akt der Verknüpfung« (ebd.; Hervorhebung im Original, F. B.) beinhaltet, insofern die auf die soziale Welt angewendeten Schemata zugleich das Produkt eben jener Umwelt sind, auf die sie angewendet werden. Bourdieu spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer »Koinzidenz zwischen praktischen Schemata und objektiven Strukturen« (Bourdieu 2001: 188), die um so größer ausfällt, je vollständiger die jeweils ausgebildeten subjektiven Dispositionen mit den eingenommenen Positionen im sozialen Raum übereinstimmen. In diesem Fall, darauf weisen nicht zuletzt die empirischen Untersuchungen des Autors selbst hin,³⁸ bestätigt der Handelnde durch sein Denken und Tun gerade jene Strukturen, durch die er selbst erzeugt wird. Allerdings – und darin liegt eine wichtige Einschränkung – bezeichnet die Annahme einer vollständigen Koinzidenz zwischen akteursbezogenen Eigenschaften und strukturellen Bedingungen nur einen unwahrscheinlichen bzw. idealtypisch angenommenen Grenzfall. Denn in der Regel ist der Habitus einer Person, hier gefasst als »System bestimmter Dispositionen« (Bourdieu 2001: 192), nicht schon durch seine sozialen Strukturbedingungen eindeutig festgelegt, sondern er gehorcht vielmehr »jener Logik des Unschärfen, des Ungefähren«, die Bourdieu unter den Begriff einer »praktischen Logik« fasst.³⁹ Die relative Unbestimmtheit dieser Logik, so könnte man diesen Gedanken umschreiben, umfasst ein Ensemble praktisch-verfügbarer Dispositionen, die in den Grenzen vorgegebener Strukturen ausgebildet werden, ohne diese zu erkennen bzw. zu überschreiten.⁴⁰

38 In Bourdieus Schriften werden empirische Erfahrungen überwiegend so verarbeitet, dass die falschen Trennungen zwischen Theorie und Praxis, Geist und Körper, Verstehen und Empfinden, Denken und Handeln – also die »Dualismen der cartesianischen Sozialontologie« (Wacquant 1996: 41) – möglichst als solche erkennbar werden. Dieses Verfahren, das Bourdieu in seinem »soziologischen Selbstversuch« (vgl. Bourdieu 2002) schließlich sogar auf sich selbst anwendet, gilt ihm als der angemessenste Ausdruck für die letztlich unlösbare Aufgabe, »eine exakte Wissenschaft von einer nicht exakten, einer unscharfen, verschwommenen Realität« (Wacquant 1996: 45) hervorzubringen.

39 Siehe dazu u.a. Bourdieu (1992: 101; Hervorhebung im Original, F.B.) An anderer Stelle stellt der Autor unmissverständlich fest: »Man muß der Praxis eine Logik zuerkennen, die anders ist als die Logik der Logik, damit man der Praxis nicht mehr Logik abverlangt, als sie zu bieten hat.« (Bourdieu 1993: 157)

40 Ein Überschreiten der Grenzen setzt für Bourdieu einen Akt der Bewusstwerdung voraus, wenn er sagt: »Wir alle sind frei innerhalb von Grenzen. Und wir können uns zusätzliche Freiheit dadurch schaffen, daß wir uns diese Grenzen

Während in rationalistischen Handlungstheorien unter Rekurs auf Interessen, Bedürfnisse sowie kollektiv geteilte Normensysteme lange Zeit vergeblich versucht wurde, die Unschärfe der »praktischen Logik« möglichst auszuschalten, um das Entscheidungsverhalten des *homo sociologicus* oder des *homo oeconomicus* exakt bestimmen zu können,⁴¹ weisen die Arbeiten Bourdieus in eine andere Richtung. Die Verstehensleistungen und damit auch das Entscheidungsverhalten werden nicht auf intentionale oder bewusste Akte verkürzt, sondern als körperlich bestimmte Erscheinungsformen in den jeweiligen Entstehungskontexten aufgesucht, in denen sie praktisch wirksam werden. Das »praktische Verstehen« gründet dabei auf einer an den jeweiligen Erfordernissen orientierten Einsicht in die Funktionsweise materieller Gegebenheiten und sozialer Umstände, die »mit allen Sinnen« erfasst und beeinflusst werden.⁴² Erst diese Form der »körperlichen Erkenntnis« ermöglicht es dem Akteur, die ihm vertraute Welt zu begreifen, »weil die dabei verwendeten kognitiven Strukturen aus der Einverleibung der Strukturen der Welt resultieren, in der er handelt; weil die Konstruktionselemente, die er verwendet, um die Welt zu erkennen, von der Welt konstruiert wurden.« (Bourdieu 2001: 174)⁴³

Die handlungstheoretische Perspektive bedarf demzufolge nicht nur einer körperbezogenen Fundierung, sondern es wird nunmehr deutlich, dass strukturtheoretische Überlegungen ebenso wichtig sind. Schließlich beruht das

bewußt machen.« (Bourdieu 1989: 27) Hiergegen ließe sich – mit Bourdieu selber – einwenden, dass bestimmte Habitusveränderungen, die eine Grenzverschiebung anzeigen, nicht zuletzt aufgrund einer gewissen Trägheit vor allem körperlicher Dispositionen (vgl. dazu Bourdieu 1993: 117), unbewusst bleiben. Dies gilt etwa für die durch jahrelanges sportliches Training oder musikalisches Üben ausgebildeten kinetischen Wissensformen, die ein generativ-kreatives Verstehenspotential des Körpers anzeigen, das insbesondere in spielerisch-improvisierender Anwendung seine strukturierende Kraft erweist. Auffällig ist, dass bei dieser »Mobilisierung einer körperlichen ›Intelligenz‹« Trainer ebenso wie Dirigenten oder Regisseure auf Praktiken zurückgreifen, »denen gemeinsam ist, dass sie intellektuelles und diskursives Verstehen« geradezu suspendieren, um die in den Körpern der Übenden »gespeicherten Erfahrungsspuren, Gedanken, Gefühle, Vorstellungen in Bewegung versetzten [zu] können.« (Bourdieu 2001: 185) Zu den Gefahren unbewusst bleibender »Einverleibungen« siehe etwa Bourdieu (1976: 200).

41 Siehe dazu den Überblick bei Reckwitz (2000: 91-161).

42 Hier finden sich sicherlich Parallelen zum phänomenologischen Konzept der »leiblichen Intentionalität«, jedoch ist daran zu erinnern, dass dort die »vorprädikative Evidenz einer einzigen Welt« (Merleau-Ponty 1966: 157) ohne Bezugnahme auf struktur- bzw. feldspezifische Besonderheiten und damit einseitig vom Standpunkt des handelnden Subjekts aus erfasst wird (vgl. dazu Wacquant 1996: 40-45).

43 Etwas später weist Bourdieu darauf hin, dass praktische Handlungen und Erkenntnisse weder »rein reaktiv« sind noch rein bewußt und berechnend« (ebd.: 190).

praktische, gegenseitige Verstehen auf einem impliziten Einverständnis zwischen den Akteuren, welches nur in Ausnahmefällen bewusst ausgehandelt wird, da es vorher bereits das Ergebnis vergleichbarer Sozial- und Lebensbedingungen ist.⁴⁴ Indem der einzelne sein Handeln an habituell ausgeprägten Dispositionen orientiert, die ihm in seiner Lebenswelt einen gewissen Überblick verschaffen und Sicherheit geben, bekräftigt er damit zugleich die Spielregeln dieses Lebensbereiches in ihrem Verhältnis zu den als gültig anerkannten Verhaltensstrategien anderer Bereiche. Diese habituelle Form der Bestätigung geschieht – strukturtheoretisch gesprochen – durch soziale Distinktion über die Herstellung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden. Nicht also sind bewusste Entscheidungen für die In- oder Exklusion einzelner Akteure maßgebend, sondern schon auf der Ebene des praktischen Verstehens wird der Sinn für jene Grenzen und Strukturen ausgebildet, »der ausschließen läßt (Objekte, Menschen, Orte etc.), was einen selbst ausschließt« (Bourdieu 1982: 734). Durch scheinbar spontane Aussagen wie: »Das gehört sich nicht!« oder »Das ist nichts für uns!« werden neben den Fremdeinschätzungen immer auch entsprechende Selbstbewertungen vorgenommen, mittels derer die jeweils eigene soziale Position beglaubigt und befestigt wird. Soziale Distinktion bedeutet somit nicht nur Abgrenzung, sondern ebenso Herstellung von Gemeinsamkeit, insofern vergleichbaren Habitusformen und Lebensstilen Anknüpfungsmöglichkeiten gegeben werden.

Spontanes Einverständnis und praktisches Verstehen sind nach diesem Ansatz also bereits auf vorsprachlicher bzw. vorrationaler Ebene ausgeprägt, so dass es sinnvoll erscheint, Handlungserklärungen nicht nur am Maßstab kommunikativer Intersubjektivität zu entwickeln, sondern statt dessen an Beispielen praktischer Interkorporalität auszuführen.⁴⁵ So zeigt sich Interkorpor-

44 So wird insbesondere in den »feinen Unterschieden« (Bourdieu 1982) deutlich, dass die vermeintlich individuellen Geschmacksurteile tatsächlich als soziale Distinktionsmerkmale fungieren. Dass implizite Einverständnisse und daraus abgeleitete Klassifikationsmuster auch unter stark formalisierten Bedingungen wirksam werden, lässt sich unter anderem am Beispiel des Zusammenhangs schulischer und sozialer Bewertungen belegen (vgl. dazu Bourdieu 1988: 353-393).

45 Auffällig ist, dass vorbegriffliche Orientierungsmuster in rationalen Handlungstheorien dafür kritisiert werden, ohne »Anspruch auf Universalität« (vgl. Habermas 1988a: 73) auftreten zu können. Unterstellt wird dabei, dass Rationalität nur über »kommunikativ erzielte Verständigung« (ebd.: 108) einzulösen sei, wodurch zugleich der Prozess und das Ziel des Verstehens unlösbar miteinander verbunden werden. Unter der Voraussetzung jedoch, dass das Handeln nicht von vornherein an universellen Zielsetzungen ausgerichtet wird, sondern – wie bei Habermas in den Konflikten zwischen Lebenswelt und System zumindest noch erkennbar – sich an der Notwendigkeit sozialer Distinktion orientiert, bilden sogenannte »Hintergrundüberzeugungen« mehr als nur den »Kontext von Verständigungsprozessen« (Habermas 1988b: 191). Im Sinne von Bourdieu wären

ralität beispielsweise in dem Sinn einer verstandenen Geste, der für Merleau-Ponty »nicht hinter ihr gelegen« (vgl. Merleau-Ponty 1966: 219) ist, sondern in dieser selbst zutage tritt. Doch während das Erkennen hier noch leibphilosophisch bzw. subjektzentriert durch die »wechselseitige Entsprechung meiner Intention und der Gebärden des anderen« (ebd.) begründet wird, sind im Sinne von Bourdieus Habituskonzept für das praktische Verstehen in erster Linie die handlungsstrukturierenden Bedingungen in bestimmten Sozialkontexten verantwortlich zu machen. Denn nach diesem Ansatz ist der Habitus nichts anderes »als jenes immanente Gesetz, jene den Leibern durch identische Geschichte(n) aufgeprägte *lex insita*, welche Bedingung nicht nur für die Abstimmung der Praktiken, sondern auch der Praktiken der Abstimmung ist.« (Bourdieu 1993: 111; Hervorhebung im Original, F.B.)⁴⁶

Wenn es also stimmt, dass die Strukturen und Spielregeln sozialer Ordnungen körperlich erfasst, praktisch fundiert und habituell zum Ausdruck gebracht werden, dann ist davon auszugehen, dass die beim Tätowieren erzeugten Erlebnisse⁴⁷ weit weniger selbstbezogen ausfallen als von den Akteuren erwartet oder erhofft. Das Ich bleibt Subjekt und Objekt seiner Handlungen – und zwar auch dort, wo das vermeintlich Innerste über Schmerzen beglaubigt und durch entsprechende Zeichen auf der Haut nach außen sichtbar gemacht wird. Anstatt also, wie zu Beginn dieses Beitrages aufgezeigt, derartige Körperpraktiken kriminalanthropologisch zu verurteilen, romantisch zu verklären oder marktgerecht zu nutzen, käme es darauf an, die fast schon zur Selbstverständlichkeit gewordenen KörperROUTINEN der handelnden Akteure danach zu befragen, inwieweit hierdurch praktische Orientierungen begünstigt und soziale Ordnungen hergestellt werden. Dabei wäre im Sinne einer Weiterführung von Merleau-Pontys Konzept der »Intentionalität des Leibes« das Ver-

sie vielmehr aufzufassen als nonverbal hergestellte Interaktionsordnungen, beruhend auf »jener tieferen Verwachsenheit des sozialisierten Körpers mit dem sozialen Körper, der ihn geschaffen hat« (Bourdieu 2001: 185f).

46 In diesem Zusammenhang ist zu berücksichtigen, dass die soziologische Auffassung von Interkorporalität »eine Begrenzung der Möglichkeit eines leiblich fundierten wechselseitigen Verstehens auf solche Akteure zur Konsequenz [hätte, F.B.], die durch die Gemeinsamkeit einer sozialen Lage bestimmt sind.« (Vgl. dazu Meuser 2002: 34, Anm. 16.) Allerdings gilt dies in ähnlicher Weise auch für »beabsichtigte Missverständnisse«, wie sie etwa in den körperlichen Provokationen der heavily tattooed zum Ausdruck kommen. Insofern diese soziale Gruppe durch den auffälligen Umgang mit der eigenen Haut Abgrenzungen nach außen demonstriert und damit zugleich interne Kohärenzen verstärkt, kann dies durchaus die Zusammenführung ansonsten heteronomer Außenperspektiven – etwa in ihrer gemeinsamen Ablehnung – zur Folge haben. An derartigen Beispielen wird die bereits erwähnte doppelte Funktion sozialer Grenzziehungen deutlich.

47 Zur sozialen Bedeutung des Erlebnisbegriffes und seiner subjektivistischen Verkürzung innerhalb der Sportpädagogik siehe auch Bockrath (2003).

stehen der sozialen Welt jedoch nicht etwa nur »präobjektiv« bzw. »ohne Vermittlung eines Gedankens« zu fassen.⁴⁸ Noch radikaler, weil grundsätzlicher, ist vielmehr davon auszugehen, dass in der praktischen Auseinandersetzung mit der Welt – wie Bourdieu sich ausdrückt – »die Gesellschaftsordnung in die Körper« eindringt.⁴⁹ Selbstverständlich wäre es verkürzt, würde man dieses »Eindringen« auf den Vorgang des Tätowierens selbst beziehen. Denn nicht schon die Techniken der Hautveränderung, sondern erst die damit verbundenen sozialen Sinnbezüge der in der Regel unbewusst bleibenden, gleichwohl fein aufeinander abgestimmten Klassifikationsschemata und Ordnungssysteme zeigen an, auf welche Weise Strukturen inkorporiert und Spielregeln habitualisiert werden.

Selbst wenn – wie es zuvor hieß – der »einsame Wolf« in seiner Darstellung für einen Außenstehenden vom »Gangmitglied« oder »Freak« kaum zu unterschieden ist, insofern die verwendeten Hautsymbole ein praktisch erworbenes Wissen voraussetzen, das nur selten verbalisiert oder gar schriftlich festgehalten wird, finden auch hier soziale Grenzziehungen statt, die den Träger als kompetenten Akteur unter den Mitwissenden bzw. aktiv am Geschehen Teilhabenden ausweisen. Die soziale Bedeutung dieses körperlich-praktischen Wissens gründet vor allem darauf, dass es eben nicht rational hervorgebracht wird oder bewusst aufeinander abgestimmt ist. Im Unterschied zu theoretisch gewonnenen Einsichten wird diese Form des Wissens lebenspraktisch erworben und bleibt dadurch eng an die Person des Wissenden gebunden. Doch wie gesehen, besteht der Preis für diese Nähe darin, dass dem in diesem Wissen zum Ausdruck kommenden praktisch erworbenen »Sinn für Grenzen« zugleich das »Vergessen der Grenzen« eignet, insofern diese »als selbstverständlich und fraglos hingenommen werden« (Bourdieu 1982: 734f).⁵⁰ Der »einsame Wolf«, der sich vom »Freak« durch entsprechende Symbole auf seiner Haut abzusetzen versucht, entwirft vielleicht ein getreues Bild seiner selbst, das der verbreiteten Vorstellung des wurzel- und bindungslosen Einzelgängers nahe kommt.⁵¹ Dieses praktisch erworbene Wissen beinhaltet jedoch nicht schon die Fähigkeit, die scheinbar selbstgewählte Position des Außenseiters auch aus der Perspektive der gesellschaftlich zugewiesenen Stellung im Sozialraum einschätzen zu können. Insofern also habituelle Dispositionen und struktur- bzw. feldspezifische Positionen auseinanderfal-

48 Vgl. Merleau-Ponty (1966: 137).

49 Bourdieu erinnert in diesem Zusammenhang ausdrücklich an entsprechende Überlegungen von Michel Foucault. (Vgl. Bourdieu 2001: 181)

50 Bourdieu verwendet daher häufig den Begriff »doxa«, um anzudeuten, dass praktische Wissensformen gleichsam ein Mittleres zwischen Wissen und Nichtwissen bezeichnen. (Ebd.)

51 Vgl. dazu etwa die Charakterisierung des »utopischen Denkers« bei Bourdieu, der durchaus Parallelen zum »einsamen Wolf« erkennen lässt. (Bourdieu 1982: 736, Anm. 8)

len, werden beide erst verständlich, wenn sie aufeinander bezogen und in ihrer Wechselwirkung gedeutet werden.

Es gibt inzwischen eine Reihe vor allem ethnomethodologischer Untersuchungen zu sogenannten »Darstellungspraktiken« (*»accounting practices«*), in denen aufgezeigt wird, wie soziale Interaktionsordnungen körperlich hergestellt bzw. ohne bewusste Abstimmungen oder Absprachen aufrechterhalten werden.⁵² Auffällig ist, dass die in diesem Zusammenhang hervorgebrachten Ergebnisse, ohne universelle Ansprüche zu reklamieren, auf die jeweils untersuchten kulturellen und sozialen Besonderheiten eingeschränkt bleiben. Übergreifende Zusammenhänge werden in der Regel erst deutlich, wenn neben den aktuellen Interaktionsbeziehungen auch der Prozess ihrer Entwicklung in den Blick genommen wird. So wurde am Beispiel des Tätowierens deutlich, dass soziale Wahrnehmungsmuster und Bedeutungszuschreibungen durchaus in ihr Gegenteil – von der Kriminalisierung zur Ästhetisierung – umschlagen können. Neben Einzeluntersuchungen zum praktischen Verstehen und zur Habitusbildung – die wohl nicht zuletzt aufgrund feldtheoretischer Desiderate bei Bourdieu insgesamt stärker akteursbezogen ausgerichtet sind – wäre der praxeologische Zugang daher noch deutlicher auf die soziale Genese handlungsbegrenzender Strukturen und Funktionsbedingungen zu beziehen.⁵³ Denn mit Bourdieu gesprochen lassen sich die beständig sich wandelnden Körperpraktiken erst dann als Formen »körperlicher Erkenntnis« begreifen, wenn sie in ihrer »doppelten, strukturierten und strukturierenden Beziehung zur Umgebung« (vgl. Bourdieu 2001: 184) gedeutet werden.

Literatur

- Anders, G. (1980): Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution München. (Zuerst: 1956)
- Anzieu, D. (1991): Das Haut-Ich. Frankfurt a.M.
- Benjamin, W. (1977): Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt a.M. (Zuerst: 1936)

52 Vgl. dazu etwa die bei Meuser erwähnten Beispiele des »Formierens einer Schlange« an einer Supermarktkasse oder das »Oben-Ohne-Baden« am Strand, wo einerseits über Körperbewegungen und andererseits durch das Spiel der Blicke *in situ* ausgehandelt wird, was tolerierbar ist und was nicht. (Vgl. dazu Meuser 2002: 35-38) Zu weiteren Beispielen siehe auch Wacquant (1996: 43, Anm. 36).

53 Auch wenn Bourdieu in seinen Untersuchungen akteursbezogene Habitusformen immer im Kräftefeld von gesellschaftlichen Praxen und Strukturen verortet, hat er keine Theorie sozialer Felder oder Systeme entworfen. Erste Ansätze hierzu finden sich in der Analyse der Funktionslogik des kulturellen Feldes. Vgl. dazu Bourdieu (1994: 75-124) bzw. ausführlicher Bourdieu (1999).

- Bockrath, F. (1998): Die Macht der Bilder – Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. In: J. Schwier (Hg.): Jugend – Sport – Kultur. Zeichen und Codes jugendlicher Sportszenen. Hamburg. S. 139-148.
- Bockrath, F. (2001): Mythisches Denken im Sport. In: F. Bockrath/E. Franke (Hg.): Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck – im Sport. Hamburg. S. 95-105.
- Bockrath, F. (2003): Erleben als pädagogische Kategorie? In: N. Gissel/J. Schwier (Hg.): Abenteuer, Erlebnis und Wagnis. Perspektiven für den Sport in Schule und Verein? Hamburg. S. 167-180.
- Bourdieu, P. (1976): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft. Frankfurt a.M.
- Bourdieu, P. (1982): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a.M.
- Bourdieu, P. (1988): Homo Academicus. Frankfurt a.M.
- Bourdieu, P. (1989): Der Soziologe und die Philosophie. In: Ders.: Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen. Berlin. S. 67-74.
- Bourdieu, P. (1989a): Mit den Waffen der Kritik ... In: Ders.: Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen. Berlin. S. 24-36.
- Bourdieu, P. (1992): Rede und Antwort. Frankfurt a.M.
- Bourdieu, P. (1993): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a.M.
- Bourdieu, P. (1994): Zur Soziologie der symbolischen Formen. Frankfurt a.M.
- Bourdieu, P. (2001): Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt a.M.
- Bourdieu, P. (2002): Ein soziologischer Selbstversuch. Frankfurt a.M.
- Caplan, J. (Hg.) (2000): Written on the body. The tattoo in European and American history. London.
- Cassirer, E. (1994a): Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache. Darmstadt. (Zuerst: 1923)
- Cassirer, E. (1994b): Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken. Darmstadt. (Zuerst: 1925)
- Cassirer, E. (1994c): Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis. Darmstadt. (Zuerst: 1929)
- Foucault, M. (1994): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a.M.
- Gröning, K. (2001) (Hg.): Geschmückte Haut. Eine Kulturgeschichte der Körperkunst. München.
- Habermas, J. (1988a): Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt a.M.
- Habermas, J. (1988b): Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt a.M.

- Horkheimer, M./T. W. Adorno (1972): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a.M.
- Jütte, R. (2000): *Geschichte der Sinne. Von der Antike bis zum Cyberspace*. München.
- Lombroso, C. (1887-1896): *Der Verbrecher in anthropologischer, ärztlicher und juristischer Beziehung*. 3 Bde. Hamburg/Leipzig.
- Mäder, M. (1998): *Oh! No!* In: G. von Glinski (Hg.): *Meister des Tattoo*. Zürich/New York.
- Merleau-Ponty, M. (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin.
- Meuser, M. (2002): *Körper und Sozialität. Zur handlungstheoretischen Fundierung einer Soziologie des Körpers*. In: K. Hahn/M. Meuser (Hg.): *Körperrepräsentationen. Die Ordnung des Sozialen und der Körper*. Konstanz. S. 19-44.
- Montagu, A. (1971): *Körperkontakt. Die Bedeutung der Haut für die Entwicklung des Menschen*. Stuttgart.
- Oettermann, S. (1982): *»Heavily Tattooed«*. In: D. Kamper/C. Wulf (Hg.): *Die Wiederkehr des Körpers*. Frankfurt a.M. S. 335-349.
- Oettermann, S. (1985): *Zeichen auf der Haut. Die Geschichte der Tätowierung in Europa*. Frankfurt a.M.
- Pierrat, J./E. Guillon (2000): *Les hommes illustrés*. Paris.
- Reckwitz, A. (2000): *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*. Weilerswist.
- Rousseau, J. J. (1762): *Der Gesellschaftsvertrag*. Frankfurt a.M. (Zuerst: 1762)
- Rousseau, J. J. (1993): *Émile oder über die Erziehung*. Paderborn. (Zuerst: 1762)
- Scheugl, H./F. Adanos (1974): *Showfreaks & Monster*. Köln.
- Wacquant, L. (1996): *Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus*. In: P. Bourdieu/L. Wacquant: *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt a.M. S. 17-93.

Magazine/Fachzeitschriften

- Tätowier Magazin (2002) H. 1.
- Wildcat (2002): *Piercing – Schmuck, Fashion, Jewellery. Gesamtkatalog*.

Bildnachweise

- Gröning, K.: *Geschmückte Haut* (Abbildung 1, 2, 4).
- Oettermann, S.: *Zeichen auf der Haut* (Abbildung 3).

