



# Durch selbstinitiierte körperliche Manipulation mehr Selbst werden? Die ästhetische Bedeutung des Mediums „Körper“

Sabine Oberneder

*Körper und Medien sind intentional verbunden. Die Bearbeitung des Körpers hat durch (soziale) Medien einen hohen Stellenwert in modernen Gesellschaften errungen. Kultivierungsanalytische Forschungszugänge, die sich dem Spannungsfeld Körperbilder und Körperentwürfe versus Körperzufriedenheit und Körper-selbstkonzept im Bereich Medien und Selbst widmen, verdeutlichen einen normativen Einfluss von Medien auf das Selbst und seine Körperpraktiken.*

*Body and media are intentionally connected. The treatment of the body has gained a high status in modern societies through (social) media. Cultivation-analytical research approaches dedicated to the field of tension between body images and body designs versus body satisfaction and body self-concept in the field of media and self illustrate a normative influence of media on the self and its body practices.*

## 1. Einleitung

Als ‚nackt‘ gelte nicht mehr der unbekleidete Körper,  
sondern der unbearbeitete.

Die traditionell mit Nacktheit verbundene Scham  
gelte dementsprechend nicht mehr dem unbekleideten Leib,  
sondern dem unbearbeiteten.

(Siegetsleitner 2010: 244)

Bloggerinnen und Blogger und ihre Selbstdarstellungen erreichen Millionen von Menschen auf Instagram und anderen Socialmedia-plattformen. Sich selbst darzustellen ist gesellschaftlich normal; auffällig ist, wenn Menschen keinen Account besitzen, der ihnen erlaubt, ihren Körper optimal darzustellen und zu zeigen. Die gegenwärtige Diskussion hinsichtlich Bewertung und Zukunft des mediatisierten menschlichen Körpers ist geprägt von Begriffsdualismen, wie Körper – Leib, Entfremdung – Authentizität, Freiheit – Zwang und Individualität – Normiertheit.

Klassiker der Medientheorie wie Marshall McLuhan, Jean Baudrillard und Donna Haraway stellen sich zudem durchwegs Fragen, die dem philosophischen Umfeld zuzuordnen sind (vgl. dazu Mersch 2013) und dem menschlichen Körper ein besonderes Augenmerk zuteil kommen lassen, da dieser einerseits durch seine Sinne und seine Sprache als (primäres) Medium selbst begriffen wird, und Menschen andererseits mit diesem Körper (sekundäre) Medien nutzen.

Fragen nach dem Körper und seiner Darstellung des Selbst, nach Körpererfahrungen und Körperrealitäten stehen im Vordergrund des wissenschaftlichen und philosophischen Diskurses. Dies ist wohl dem Phänomen des Körpers als Gegebenes, Spürbares und sinnlich Wahrnehmbares geschuldet. Der Körper scheint unser

Selbst zu sein. Aber ist dem so? Ist das Selbst als Körper durch diesen erkennbar? Oder ist das Selbst mehr als dieser Körper?

Das Selbst wird als etwas Offenes und Prozesshaftes beschrieben, das mehr als der Körper ist. Dennoch wird an diesem Körper durch seine Offenheit und Wandelbarkeit ein körperliches Selbst für andere erlebbar – und das in einer ästhetischen (damit wahrnehmenden), sinnlichen Weise. Dieses Selbst stellt sich durch seine Offenheit und Wandelbarkeit einer selbstinitiierten körperlichen Manipulation zur Verfügung.

Wie Menschen ihr Selbst ausbilden, gestalten und modellieren, hat nicht nur etwas mit gesellschaftlichen Zurichtungen, medial vermittelten Imperativen zu tun, sondern mit der Bereitschaft, sich selbst formen lassen zu wollen. (Hoffmann 2017: 171)

Die Offenheit und Wandelbarkeit des Körpers führt schon in der Antike zu asketischem Verhalten und Körpertraining, um Verbesserung zu erreichen (vgl. Dermühl 2015: 32). Foucault (2017) beschreibt Askese in diesem Sinne als Selbstformierung des Subjekts:

Man könnte das [die Selbstformierung des Subjekts, Anm. d. Autorin] als eine asketische Praxis bezeichnen, wenn man Askese in einem sehr allgemeinen Sinne fasst, also nicht im Sinne einer Moral des Verzichts, sondern in dem einer Einwirkung des Subjekts auf sich selbst, durch die man versucht, sich selbst zu bearbeiten, sich selbst zu transformieren und zu einer bestimmten Seinsweise Zugang zu gewinnen. (Foucault 2017: 275)

Julian Sorell Huxley (1887–1975) startet einen Perspektivenwechsel, wenn er die Biologie des Menschen als biotechnisch veränderbare Option beschreibt. Der Mensch hat durch Eingriffe in seine Natur die Möglichkeit, seinen Körper der vorhandenen Natur anzupassen. Ein Ablehnen neuer biotechnologischer Errungen-

schaften ist aufgrund der menschlichen Natur nicht möglich, weshalb ein bewusstes und kritisches Mitgestalten an den biotechnologischen Möglichkeiten notwendig ist. Huxley erkennt das Potenzial der hormonellen Steuerung und sieht hier Möglichkeiten des Einwirkens auf Körper und Psyche, um zu heilen, zu kontrollieren und zu beseitigen (vgl. Heil 2010: 56ff.). Diese Eingriffsmöglichkeiten auf beispielsweise den Dopamin- oder Serotoninhaushalt reüssieren heute unter dem Begriff Human-Enhancement (vgl. ebd.: 59).

Die einführenden Gedanken verdeutlichen eine gesellschaftliche Tendenz, die die anfangs erwähnten Dualismen als gelebte individuelle Problemkreise erkennen lassen. Folgende dringliche Frage gelangt daher in den Fokus: Inwieweit wird ein selbstinitiiert veränderter Körper als sinnliches/ästhetisches Selbst für das natürliche Selbst wahrnehmbar?

Es geht in dieser Arbeit im Besonderen um die philosophische Frage der Identifikation des natürlichen Selbst mit dem neugeschaffenen, künstlichen/künstlerischen Selbst.

Um den Körper, der durch künstlerische Eingriffe ein kunstvoll neuer wird, in einem Dialog mit der Kunst betrachten zu können, bedarf es eines Medienbegriffs, der so breit fungiert, dass er dieses Denken zulässt. Dafür bieten sich zwei Betrachtungsweisen an: Mahr (2003) und Cassirer (1923). Um die Forschungsfrage beantworten zu können, ist es zusätzlich notwendig den Begriff der Ästhetik einzugrenzen.

Daher wird anfangs, nach einer kurzen Darstellung der Genealogie des Begriffs der Ästhetik, im Besonderen der Ästhetikbegriff Mahrs in einer Beschreibung herangezogen, weil er auf Aristoteles zurückgreift und damit einerseits an der begrifflichen Sub-

stanz arbeitet und andererseits durch seinen Bezug zu Aristoteles das Körperliche und das Seelische mitdenkt, was zum Bearbeiten des Themas von Relevanz ist. Cassirer definiert Sprache, Wissenschaften, Kunst, Technik, aber auch Mythos und Religion als symbolische Formen, die mit dem Körper in einen Austausch treten und dadurch auch als Medien geltend gemacht werden können (vgl. Rolf 2006: 58f.). Die sinnlich (ästhetisch)-symbolische Dimension dieses Dialogs und dessen Bedeutung für das Selbst werden nachgereiht einer Betrachtung unterzogen. Es folgt eine zusammenführende Schlussfolgerung.

Die Ambivalenz, die sich aufgrund physischer selbstinitiiertter Manipulation und medialer Darstellung des Selbst ergibt wird weiterführend behandelt, da davon auszugehen ist, dass zwischen natürlichem Selbst und neugeschaffenem, künstlichem/künstlerischem Selbst eine Kluft hinsichtlich des Seelisch-Ästhetischen herrscht, die einer Überwindung bedarf. Dazu werden additiv Ausführungen in punkto Legitimationsdiskurse schönheitschirurgischer Eingriffe genauso herangezogen, wie Normalisierungstendenzen im ästhetischen Bereich des menschlichen Körpers und in Unterkapiteln diskutiert, um abseits des philosophischen Diskurses die kulturelle und humanistische Relevanz dieser Thematik darzustellen. Eine begriffliche Fassung von Körper und Leib wird einfürend vorangestellt.

Das Fazit dient einer Zusammenfassung der Erkenntnisse und einem kritischen Ausblick.

## 1.1 Etymologie des Begriffs der Ästhetik

Etymologisch leitet sich ‚Ästhetik‘ aus dem altgriechischen Substantiv *aisthesis* – übersetzt die Wahrnehmung oder die Sinne – und aus dem Adjektiv *aisthetikos* her – was soviel bedeutet wie

wahrnehmend oder die Sinne betreffend. Das verwandte Verb *aisthanestai* schließlich beinhaltet ein großes Bedeutungsspektrum – fühlen, wahrnehmen, bemerken, empfinden, erkennen, einsehen und gewahrwerden. (Sander 2009: 10)

## 1.2 Die ästhetische Dimension des Mediums nach Mahr

Bis ins 18. Jahrhundert verstand man unter Medium etwas Ästhetisches, etwas Wahrnehmungstheoretisches. Medium war ein Stoff, „worin Anschauung geschieht“ (Mersch 2013: 13). Im aristotelischen Sinn bedeutet *metaxu/Metaxy* ein Drittes, das sich zwischen Auge und Gegenstand schiebt und eine vermittelnde Instanz darstellt. Ohne Medium sieht man nicht. Diese negative Theorie konnotiert eine Doppelfigur: ein Erscheinen im Verschwinden und ein Verschwinden im Erscheinen (vgl. Mersch 2013: 20).

[...] das referentiell trennende ‚Zwischen‘ [ist] zugleich mit einem starken Aspekt des Verbindenden belegt [...] – ein Aspekt, der auch am deutschen Wort ‚empfinden‘ zu beobachten ist. (Mahr 2003: 43; zit. n. Mahr 1999: 310)

Mahr (2003) betrachtet das Medium in diesem Sinne und damit im Sinne Aristoteles', der in der Schriftreihe *De anima* über die Seele hinsichtlich einer Aisthesis, Ästhetik, referiert und damit die Seele und ihre Aktivitäten darzustellen versucht (vgl. Mahr 2003: 27). Der Blick Mahrs auf *De anima* kann als radikal angesehen werden, da bis in die 1980er-Jahre *De anima* nicht hinsichtlich der psychologischen Ästhetik betrachtet wurde. Mit Lyotard fand ein Umdenken hinsichtlich des Blicks auf das Ästhetische statt, den Mahr mit der Neukorrekturbetrachtung von *De anima* fortführt (vgl. Mahr 2003: 25f.).

Mahr verdeutlicht, dass *das Schöne* für Aristoteles Teil der Wissenschaft ist, wodurch die Seele in der Wissenschaft einen wesentlichen Platz des Zuerforschenden einnimmt (vgl. ebd.: 26f.). Das Metaxy als Zwischenbereich oder Medium ist eng an eine Betrachtung von Aisthesis als das Schöne an sich und *De anima* als Seele gekoppelt. Das Betrachten des Schönen als Gegenstand an sich unterliegt einem seelischen Prozess, der mit Denken gekoppelt ist. Diese Empfindungen und Wahrnehmungen können als physikalisch-logische Komponenten verstanden werden und bringen eine Systematik in *De anima* hervor, die aus ästhetischen Objekten, Affekten, Kunst, Musik, Proportion und ästhetischem Wohlbefinden besteht (vgl. Mahr 2003: 45; 27).

Die Seele denkt mit Vorstellungsbildern, die positiv und negativ konnotiert sein können. Wahrnehmbares wird als vorher Gedachtes somit zum Realen und als gelerntes Neues erfasst (vgl. ebd.: 28). In den Neurowissenschaften wird dieser Prozess, den Aristoteles 300 vor Christus (!) beschreibt, als Predictive Coding (Barrett 2015) bestimmt. Die ästhetische Wahrnehmung kann somit als Switchen zwischen Empfinden und Vorstellen gedacht werden, wobei unabtrennbare Affekte als Determinante den inneren Erregungszustand anzeigen. Dieses affektive Erlebnis bei der Betrachtung ästhetischer Objekte ist wesentlich.

Trotz einer gewissen Vorstellungspersistenz bedarf es regelmäßiger Betrachtungen ästhetischer Objekte und neuer affektiver Reaktionen (vgl. Mahr 2003: 29f.). Die Beschreibung der Form dieser Affekte obliegt dem Dialektiker, wobei Aristoteles Mitleid, Furcht, Zorn, Milde, Wagemut, Freude, Liebe und Hass zu den Affekten zählt (vgl. ebd.: 33). Naturwissenschaftler beschreiben materielle Vorgänge der Affektion, Techniker/Künstler erleben Affekte laut Aristoteles auf eine kognitive Art und Weise (vgl. Mahr 2003: 31).

Für Aristoteles werden in bildnerischen Darstellungen Affekte dargestellt.

Wie auch immer Affekte unterschieden sein mögen, bei den Äußerungen oder Eindrücken des Affekts im Meinen und Vorstellen zeigt sich ihre Ähnlichkeit, wie sie in der Darstellung der Kunst und ihrer Wahrnehmung zum Ausdruck kommt. (Mahr 2003: 32)

Mahr verweist auf die Tatsache, dass eine neuzeitlich definierte ästhetische Kunst in der Antike nicht als solche beschrieben wird und in *De anima* daher auch nicht behandelt wird. Nur wenn eine Ästhetik affektiv beschrieben wird, kann Kunst mitgedacht werden (vgl. Mahr 2003: 34). Die Seele – Anima – als ruhende Komponente des Wesens bringt mit einem Vorsatz beziehungsweise der Kognition Bewegung in den Körper. Die an einen spezifischen Körper gebundene Seele benutzt den Körper wie die Kunst ihr Instrument: beide bringen die Körper in Schwingung. „Solches In-Bewegung-Setzen, Fortbewegen oder Umformen quasi unbelebter Materie ist immer Kunst“ (Mahr 2003: 35). Der beseelte Körper fühlt sich durch Lust, Affinität, Idee, Dynamik veranlasst aktiv zu agieren (vgl. ebd.: 35).

Der ästhetische Charakter der Kunst ist von ihrem Erhellen, Aufklären und Durchleuchten mit kognitiven Aspekten durchdrungen (vgl. ebd.: 35f.). „Die Kunst avanciert wie das in der philosophy of mind diskutierte phänomenale Bewusstsein zum Beweis für den Geist“ (Mahr 2003: 36) . Die klangliche Ästhetik der Musik ist durch beseelte und unbeseelte Akustik geprägt. Aktiver Stimmeinsatz und passives Hören sind für Aristoteles als vorrangige Ästhetik zu betrachten, da hier die Seele Ausdruck erfährt (vgl. Mahr 2003: 36f.). Harmonie und Proportion wirken als Regulativ, um erstens Sinneswerkzeuge nicht durch Extreme zu zerstören und zweitens durch Missempfindungen das Wahrnehmungsver-



mögen/Mischverhältnis nicht zu ruinieren, denn wahrgenommene Übertreibungen werden als zerstörend für Sinneswerkzeuge erlebt. Seele ist Bewegung – Harmonie bewirkt diese nicht. Gesundheit und körperliche Vorzüge lassen sich durch den Begriff der Harmonie beschreiben. Proportion, Sensibilität/Empfindung und sinnlich wahrnehmbare Welt sind einer gleichwertigen Bedeutung unterlegt. Sinne sind, mit Ausnahme von Tastsinn, als ästhetisch relevante Wahrnehmungen/Mischungen zu betrachten. Geschmack, Sehen und Hören sind sinnliche Wahrnehmungen, die dem ästhetischen Wohlbefinden dienen (vgl. ebd.: 39f.). Sinnliches Wahrnehmen, das Empfinden und das Vorgestellte ergeben somit ein Empfindungsbild, Phantasma, das in der Kunst verwirklicht eine ästhetische Struktur hervorbringen lässt (vgl. ebd.: 42).

Metaxy, das Medium als das Zwischen und als das Zusammen, trägt den Aspekt des Empfindens in sich (vgl. ebd.: 43). Sinne, genauer Fernsinne, werden über Medien wie Luft und Wasser erlebt. Sinnesorgane als Körper für den Übergang zur Außenwelt stehen körperfremden Wahrnehmungsmedien gegenüber. Als Ausnahme ist der Tastsinn als Nahsinn zu betrachten, der hier mit dem Medium zusammenwirkt. Metaxy als Medium ist nicht leer, aber der Wahrnehmung entzogen, kontinuierlich, entmischt bezüglich der Sinnesorgane, homogen und auflösend.

Es ist die Luft für den Schall, ein Ungenanntes für Gerüche, ein Vermischtes für Geschmäcker – wodurch es selbst zum Aisthetos [zur sinnlich wahrnehmbaren Welt; Anm. d. Autorin] wird –, so dass das Meiste durch Medien und nicht durch Berührung erfahren wird [...]. (Mahr 2003: 45)

Ein Medium kann als ästhetisch beschrieben werden, wenn es ausgewogen auf das Wohlbefinden wirkt. Die Relevanz des Mediums als Mittler einer Wahrnehmungsmittel und das sinnliche Entste-

hen von Phantasmen lassen das Medium ästhetisch sein (vgl. ebd.: 44-46). Mahrs Betrachtung von *De anima* hinsichtlich der ästhetischen Dimension des Mediums zeigt, dass Metaxy als Zwischenbereich oder Medium eng an eine Betrachtung von Aisthesis als das Schöne an sich und *De anima* als Seele gekoppelt ist. Sinnliches Wahrnehmen, das Empfinden und das Vorgestellte ergeben somit ein Empfindungsbild, Phantasma, das in der Kunst verwirklicht eine ästhetische Struktur hervorbringen lässt. Metaxy, das Medium als das Zwischen und als das Zusammen, trägt den Aspekt des Empfindens in sich. Kunst ermöglicht somit ein Sichtbarmachen der Seele.

### 1.3 Die sinnlich (ästhetisch)-symbolische Dimension des Mediums Körper nach Cassirer

Symbolische Formen wie die Sprache, der Mythos, die Wissenschaft, die Kunst und die Technik sind [nach Cassirer, Anm. d. Autorin] Verfahren der erkenntnismäßigen Aneignung von Wirklichkeit. Sie unterscheiden sich vornehmlich nach dem Grad der jeweils von ihnen erreichten Objektivität der Erkenntnis. Die Sprache erreicht einen höheren Objektivitätsgrad der Erkenntnis als der Mythos, den höchsten Objektivitätsgrad erreicht die Wissenschaft [...]. Es ist nun aber nicht nur die (wissenschaftliche) Erkenntnis dazu in der Lage, ein Individuelles in den Rang eines Allgemeingültigen zu erheben. Es gibt, und das ist der eigentliche Ausgangspunkt der Philosophie der symbolischen Formen, noch andere Gestaltungsweisen der Wirklichkeit, die ebenfalls zu deren Objektivierung dienen und denen ebensowenig wie der (wissenschaftlichen) Erkenntnis nachgesagt werden kann, sie könnten die Wirklichkeit (oder das Sein) lediglich abbilden. Die Erkenntnis erhebt das Individuelle zu einem Allgemeingültigen. (Rolf 2006: 58f.)

Cassirer (1923) bezieht sich anfangs auf den Symbolbegriff des Physikers Hertz. Sinnliche physikalische Ereignisse finden ihre

strenge und klare Übersetzung in durch Symbole geprägte Formeln (vgl. Cassirer 1923: 17f.). Schon bald verdeutlicht Cassirer, dass jeder künstlichen Symbolik, jedem willkürlichen Zeichen in der Sprache, der Kunst, im Mythos, eine natürliche Symbolik vorausgeht, die in ihrer Sinnlichkeit begriffen werden muss (vgl. ebd.: 41). Die natürliche Symbolik ist Teilbestand des Bewusstseins, vertritt das ganze Bewusstsein und stellt so das Ganze wieder her. Es braucht die natürliche Symbolik zum Verständnis der Künstlichen, deren Sein in der Bedeutung entspringt. Sprache, Kunst, Mythos und Wissenschaft als Geschaffenes sind an ein Produzieren gebunden. Dieses zeigt sich durch ein Festlegen und Kenntlichmachen von Bestimmungen und Unterschieden: Geistiges Tun lichtet das Chaos der sinnlichen Eindrücke, welche bildhaft durch Bild, Zeichen, Symbol, Sprache oder Ausdruck dargelegt werden und so an Form und spezifischer Dauer gewinnen (vgl. Cassirer 1923: 41–43). Cassirer verdeutlicht anhand chemischer Formelstrukturen, dass durch das Regelwerk der Symbole der sinnliche Charakter der chemischen Stoffe verloren geht (vgl. Cassirer 1923: 45). Er kommt zu dem Schluss:

Nicht in irgendeiner Form der Repräsentation, sondern nur in der reinen Intuition läßt (sic!) sich der ursprüngliche Gehalt des Lebens erfassen. [...] je weiter wir in der Richtung auf das Symbolische, auf das bloß-Signifikative fortschreiten, um so mehr trennen wir uns vom Urgrund reiner Intuition. (Cassirer 1923: 48f.)

Daraus schlussfolgert Cassirer, dass mit einer Erhöhung des Symbolgehalts der Wesensgehalt schwindet (vgl. Cassirer 1923: 50).

Die Fülle der Bilder bezeichnet nicht, sondern verdeckt und verhüllt das bildlos-Eine, das hinter ihnen steht und auf das sie, wengleich vergeblich, abzielen. Nur die Aufhebung aller bildlichen Bestimmtheit, nur die Rückkehr zu dem „lauteren Nichts“ [...]

kann uns zu dem echten Ur- und Wesensgrund zurückführen. Anders gefaßt (sic.!) stellt sich eben dieser Gegensatz als ein Widerstreit und als eine ständige Spannung zwischen ‚Kultur‘ und ‚Leben‘ dar. (Cassirer 1923: 50)

Damit ist aber für Cassirer kein Negieren der Symbole sinnvoll, sondern ein aktives Gestalten der gemeinsamen und typischen Grundzüge der Widerstreitenden, um so zu einem neuen, geistigen Ganzen zu gelangen (vgl. Cassirer 1923: 51). Allgemein ausgedrückt soll die passive Welt des Eindrucks, in der der Geist ruht, zu einer Welt des geistigen Ausdrucks werden. Das Sinnliche dient der Umsetzung. Es braucht ein Verständnis der natürlichen Symbolik, die in der Ebene des Bewusstseins verankert ist, um künstliche Symbole als etwas Sinnvolles betrachten zu können.

Mit den Ausführungen über Cassirers Symbolbegriff lässt sich hinsichtlich der sinnlich (ästhetisch)-symbolischen Dimension des Mediums Körper erkennen, dass Empfindungen und Anschauungen nicht mit genormten Symbolen – Bild, Zeichen, Symbol, Sprache oder Stilmittel – zum Ausdruck gebracht werden können, da diese nicht dem individuellen sinnlichen Sein entspringen. Mit der Erhöhung des Symbolgehalts schwindet der Wesensgehalt. Auch bedarf es eines Verständnisses der natürlichen Symbolik, um die künstliche zu verstehen. Die von Cassirer dargestellte Antinomie Intuition versus Repräsentation, respektive Leben und Kultur soll nicht hingenommen werden, sondern, ein aktives Gestalten anmierend, eine neue, andere Art der geistigen Entfaltung ermöglichen.

Symbolische Formen sind bei Cassirer nichts anderes als typische Manifestationen menschlichen Weltverständnisses, Kulturdimensionen. Aber sie haben eine zweifache Bedeutung: 1. Als Inbegriff dessen, was Cassirer Kultur nennt, sind die symbolischen Formen

Medien der Wirklichkeit schlechthin. Das heißt: die Wirklichkeit selbst wird geradezu zum Medium, und was man früher unter dem Namen Ontologie faßte (sic!), muß (sic!) nun unter demjenigen der Kultur – oder auch der Gesellschaft – behandelt werden. 2. Die symbolischen Formen sind Ausdruck funktionaler, geistiger Energien, die der Mensch in seiner konkreten Geschichte interaktiv realisiert. Und recht eigentlich ist der Mensch durch nichts anderes zu bestimmen als durch diese Energien, die sich jeweils in seinen unterschiedlichsten Kreationen zeigen. Hier ist Cassirer auch der Förderer dessen, was man heutzutage als Mentalitätsforschung bezeichnen darf. (Orth 1992: 133)

#### 1.4 Zusammenfassung

Erkennend lässt sich mit Mahrs Blick auf *De anima* und Cassirers sinnlich-symbolischen Zugang über die Thematik des medial dargestellten Körpers sagen, dass dieser ein transformierter Körper ist, der gedanklich, normativ und geschichtlich-kulturell eingebettet ist. Genormte Symbole, wie Kleidungs Vorschriften einer Subkultur oder einer Berufsgruppe etwa, oder Körpermodifizierungen, lassen nicht das Selbst, das Individuum, erkennen. Sprechen und Schreiben über Körper führen zu einer symbolischen Aufladung, die überdies durch ihre affektive Dynamik implizit oder explizit wertend zu nennen sind. Damit wird der Körper eine Repräsentation seiner kulturellen Einbettung. Die wahre Realität ist nicht mehr wirksam. Der Körper wird dennoch als Medium der Wahrheit wahrgenommen. Hier sei an Selbstdarstellungen auf Socialmediaplattformen wie Facebook oder Instagram gedacht.

Im Endeffekt ist – nach Cassirer und Mahr – ein perfekt genormter/normierter Körper als ausdruckslos definiert; bei Mahr beziehungsweise Aristoteles durch seine vollkommene Harmonie, die keine seelische Bewegung auslöst und bei Cassirer durch den ho-

hen Symbolgehalt. Daher schreibt Max Horkheimer – im Sinne von Cassirer und Mahr respektive Aristoteles – , dass

die sogenannten Größen von heute, die Idole der Massen, [...] keine echten Individuen [sind]; sie sind einfach Geschöpfe ihrer eigenen Reklame, Vergrößerungen ihrer eigenen Photographien, Funktionen gesellschaftlicher Prozesse. (Horkheimer 2007: 178)

Für das Betrachten von Körper heißt dies, dass sinnliches Sehen das Äußere erfasst, ästhetisches Betrachten demgegenüber aber eine Erfahrung darstellt, die tiefer geht, die Empfindungen und Vorstellungen/Phantasmen beinhaltet. Dennoch: Nicht das Negieren der Symbolik, besonders hinsichtlich der kulturellen Einbettung, ist sinnvoll. Nach Cassirer ist vielmehr eine aktive Auseinandersetzung der Individuen mit der Symbolik zwecks geistiger Entfaltung erstrebenswert.

## 2. Physische selbstinitiierte Manipulation und mediale Darstellung des Körpers

Ein Körper, der mit symbolischen Formen wie Sprache und Kunst in einen Dialog tritt, befindet sich in einem medialen, einem ästhetischen Dialog. Eine ästhetische Betrachtung des Körperlichen ist mehr als eine bloße Betrachtung, da – wie erwähnt – Empfindungen und Vorstellungen wirksam werden. Kunst ermöglicht somit ein Sichtbarmachen der Seele. Selbstinitiierte körperliche Manipulation und mediale Selbstdarstellung des Körpers sind in erster Linie für die Darstellungen des Produkts *Körper* gedacht. Dabei wird vergessen, dass ästhetische und damit seelische Facetten des Selbst dargelegt werden, die das Subjekt als Betrachter seines Selbst, gespiegelt wahrnimmt. Inwieweit der Betrachter sein verändertes Selbst als Selbst erkennt und welche Rituale und Mecha-

nismen wirksam werden, um eine – sozusagen – „Selbsterkenntnis“ zu erreichen, wird im nächsten Kapitel untersucht. Dabei ist es notwendig dem Verhältnis Körper – Leib einfürend im ersten Unterkapitel nachzugehen. Mit den Schlagwörtern Normalisierungsgebot, Denormalisierungsangst, Biopolitik und Copingstrategien lässt sich die Auseinandersetzung mit der Thematik im Kapitel 3 dann plakativ beschreiben.

## 2.1 Körper – Leib

Gugutzer (2015) stellt die Untrennbarkeit von Körperlichkeit und leiblicher Erfahrung fest. Objektiv betrachtet besteht der menschliche Körper aus den verschiedenen Gliedmaßen und Organen. Der Mensch *hat* als Kulturwesen nach Plessner einen Körper und *er ist* als Naturwesen Körper (vgl. Gugutzer 2015: 14f.). Die Facette des Körperhabens beinhaltet die Möglichkeit des Eingreifens und Veränderens von diesem durch distanzierteres Betrachten.

Körperhaben meint, dass der Mensch aus seiner Mitte, in die er aufgrund seiner organischen Verfasstheit gestellt ist, heraus- und zu sich selbst in Distanz treten kann. Das heißt zum einen, er kann auf seinen Körper wie auf andere Dingkörper zugreifen und ihn instrumentell oder expressiv nutzen, wobei das Humanspezifische darin besteht, dass der Mensch um dieses Können weiß. (Gugutzer 2015: 14).

Körper und Leib als synthetische „Verkörperung“ (ebd.: 13) bedeuten für sich genommen nicht das Gleiche. Körper als *das Haben* ist mit Plessner ein sicht- und tastbarer Körper, der aktiv und passiv dinglich verwendbar ist (vgl. ebd.: 15). Wie der Körper von außen wahrnehmbar ist, so ist der Leib etwas innen Wahrgenommenes (vgl. ebd.: 21). Das Spüren von mulmigen Gefühlen im Bauch, das entspannte Ausdehnen beim Liegen sind Attribute der

Leiblichkeit. Zusammen gedacht sind Körper und Leib in einem Verhältnis, das kulturell geprägt ist: „Der Körper ist ein ‚Gefühls- und Verhaltensprogramm‘, das festlegt, ‚wie der körperliche Leib zu spüren ist“ (ebd.: 22; zit. n. Lindemann 1993a: 59f.). Lindemann (2017) begreift das leibliche Selbst in fünffacher Hinsicht als Hier und Jetzt in einer Beziehung zu seiner Umwelt, als selbstreflexives Medium der Innenwelt und Außenwelt und als das betroffene Sein im Hier und Jetzt mit all den Ereignissen im Umfeld. Im Gegensatz dazu lassen sich mit dem Subjekt Wahrnehmungsmomente distanziert betrachten. Das leibliche Selbst vermittelt außerdem agierend gegebenenfalls reagierend zwischen der Sinnlichkeit der Umgebung, dem eigenen Empfinden und dem zu Erwartenden (vgl. Lindemann 2017: 57f.). Das Leibsein ist damit immer etwas subjektiv Wahrnehmbares und ist unmittelbar mit dem Körper verbunden, der sowohl subjektiv als auch objektiv wahrgenommen werden kann (vgl. Gugutzer 2015: 21).

Gugutzer unterscheidet zwischen zwei Konstruktionseinheiten des Körpers. Erstens wird der Körper sprachlich und diskursiv konstruiert. Zweitens wird der Körper sozial und durch Machtverhältnisse definiert. Der Körper ist folglich ein Produkt der Gesellschaft, eine Art Materialisierung gesellschaftlicher und kultureller Trends und Vorstellungen (vgl. Gugutzer 2015: 8f.). Damit ist „der Körper nicht *Ausdruck*, sondern *Voraussetzung* der Kultur“ (Ackermann 2016: 77). Der Körper ist „als eine institutionalisierte symbolische Form zu verstehen, die das leibliche Selbsterleben im Sinne der vermittelten Unmittelbarkeit strukturiert“ (Lindemann 2017: 64; zit. n. Lindemann 1993/2011).

Durch die Definition des Körpers durch die Instanz der Gesellschaft erhält diese Macht über die Konstruktion des Körpers und



objektiviert diesen. Ein Wechselspiel beider Parteien hinsichtlich Autonomie und Zwang erwächst aus dieser Disposition.

Missomelius (2016) verdeutlicht mit Foucaults Praktiken der *Selbstsorge* und des an sie gekoppelten *Selbstbezugs*, dass dem Subjekt die Möglichkeit der Distanzierung von Moralvorgaben und Bevormundung vermeintlich gegeben ist (vgl. Missomelius 2016: 124). Im – vermeintlich – autonomen Streben nach Verbesserung, das eben durch gesellschaftlich-kulturelle Normen und Ideale geprägt ist, wird der Körper zum kulturellen Gut. Die Subjektivierung zeichnet sich durch selbstkontrollierte Eigenbeobachtungen und

die flächendeckende Kontrolle und Festlegung auf ein Selbst, das dem Körper Ausdruck verleiht und Teil der disziplinierenden Herrschaft ist [aus]. (Missomelius 2016: 124; zit. n. Foucault 1976: 42)

Die quantitativ zunehmenden und qualitativ ausdifferenzierten Körper- und Selbsttechnologien in den Handlungsfeldern Gesundheit und Sport werfen die Frage auf, ob sie das Produkt neoliberaler Regierungstechnologien oder aber Ausdruck individueller Emanzipationsbestrebungen sind. (Missomelius 2016: 125; zit. n. Duttweiler und Gugutzer 2012: 14)

## 2.2 Körpersoziologische Perspektiven: Normalisierung als Phänomen dargestellt am Beispiel der Enthaarung

Die Orientierung nach den kommunikativ-diktierten Normen – kann man sich doch einerseits mit Rat und Tat unterstützen lassen, andererseits wird man einer Kritik unterzogen – wird als Teil der Individualisierung und Selbstbestimmung angesehen und die Tatsache, dass man sich dadurch doch an einem Diktat orientiert, vernachlässigt. Dieser Anspruch ist eine Art Zwang, dem sich der Einzelne durch invasive Körpertechnologien und dem Streben

nach körperlicher Fitness und Authentizität unterwirft. Die Begründung hinter der Anpassung an die wandelnden Ideale liegt im gesellschaftlich und medial versprochenen Nutzen. Der Nutzen äußert sich in vermeintlicher Macht, die durch Relation von Individualismus und Anerkennung im Wettbewerb impliziert ist. Der Einzelne ist somit verpflichtet, sich um den eigenen Erfolg in jeglicher Hinsicht selbst zu verantworten.

Der erhoffte Profit ist wandelbar und abhängig von der Relation und Beurteilung anderer Personen, so dass diese Bemühung in einem stetig andauernden Selbstoptimierungsprozess endet. Nicht eine selbstinitiierte körperliche Manipulation alleine, sondern das Ausschöpfen des Selbstoptimums lässt sich erkennen.

Schönheitshandeln ist kein privates Handeln. Denn der Effekt dieses Tuns, die äußere Erscheinung wird registriert, kommentiert, an sie wird kommunikativ angeschlossen. Schönheitshandeln verlangt nach dem Blick der anderen und ist ein Akt der Kommunikation. (Degele 2004: 7)

Schmincke (2011) verdeutlicht in ihrem Text über Jugendphänomene die Widersprüchlichkeit bezüglich angestrebter Körpernormen, wenn sie darlegt, dass Jugendliche einerseits einzigartig und andererseits im Mittelbereich bezüglich ihres Auftretens sein wollen. Es offenbart sich, dass der postmoderne Körperzugang eine objekthafte Instrumentalisierung des Korpus bedeutet, der als Körpergestaltung für die Blicke anderer ausgelebt wird (vgl. Schmincke 2011: 1f.).

Dennoch: Ein anderer Zugang, der Individualisierung als *Selbsttechnologie* begreift, lässt einen anderen Blick auf Jugendphänomene zu. Schmincke bedient sich des Konzepts der *Gouvernementalität* nach Foucault und begreift in dieser Logik *Individualisierung*

*als Selbsttechnologie.* Das Selbst als Einheit von Körper, Geist und Seele wird durch Selbsttechnologien, also durch Arbeit an sich selbst, prozesshaft produziert. Mit dem Begriff der Arbeit wird der verpflichtende und anstrengende Moment offensichtlich (vgl. Duttweiler 2009: 410). Daraus ergibt sich die These, dass das Ziel des gesellschaftlichen Mitwirkens, der Teilhabe, durch Selbstoptimierung als Norm und Zwang vermeintlich erreicht wird. Die Beschäftigung mit dem Körper bedeutet also Selbstermächtigung und Unterwerfung des Selbst (vgl. Schmincke 2011: 5).

Schmincke hebt exemplarisch das Phänomen der Enthaarung hervor. Enthaaren soll körperliche Normalität herstellen, wobei dies weder in Werbungen noch in Artikeln diverser Jugendzeitschriften klar definiert und verdeutlicht wird. Das Entfernen der Schamhaare hat sich ab 2001 normiert, womit sogar ein Ekel vor eigener Körperbehaarung eingesetzt hat (vgl. ebd.: 6ff.). Enthaarung ist prinzipiell kulturell, religiös und ästhetisch induziert, also per se nichts Schlechtes. In unserer westlichen Kultur ist dieser Habitus innerhalb kurzer Zeit Usus geworden und bedingt einen Trend hin zur Intimästhetik (vgl. ebd.: 9). Erfolg und soziale Anerkennung sind an einen optimierten Körper gebunden.

Insofern ist diese Arbeit am Körper als Arbeit am Selbst und letztlich als Technologie des Selbst zu beschreiben, denn die Unterwerfung unter soziale Normen erscheint frei gewählt und als Mittel der Selbstermächtigung: Attraktivität ist nicht Schicksal, sondern Ergebnis körperlicher Manipulation und Anstrengungen – auch wenn diese nach Möglichkeit im Ergebnis verschwinden sollen. (Schmincke 2011: 10)

Zusammenfassend wird erkennbar, dass eine Reflexivität über den Körper den Leib verdrängt. Der Körper wird für andere mit dem Ziel gesellschaftlicher Teilhabe inszeniert und gestaltet, wo-

bei diese Optimierung Normen und Zwängen unterliegt. Die Techniken der Selbstfürsorge bedingen ein Verinnerlichen sozialer Herrschaft.

[...] als Antwort auf die [geschlechtliche, Anm. d. Autorin] Revolte des Körpers hat man es nun mit einer neuen Besetzung zu tun, die sich nicht mehr in Form einer repressiven Kontrolle, sondern einer stimulierenden Kontrolle darstellt: ‚Zeige dich nackt ... aber sei schlank, schön und gebräunt!‘ (Foucault 2017: 76)

Der Normalisierungsdiskurs hinsichtlich Norm – Körper – Schönheit driftet ab in pathogene Ernährungs- und Optimierungsmethoden, die im nachfolgenden Absatz am Thema Schönheitsoperationen als Optimierungspraxis beispielhaft expliziert werden.

### 2.3 Körpersoziologische Perspektiven: Schönheitschirurgie als Biopolitik

Schon im Jahr 1932 wurden Schönheitsoperationen mit psychischem Leiden und der Gefahr der sozialen Not durch Jobverlust begründet (vgl. Maasen 2008: 99). Enhancement, also körperliche Verbesserung, hat es – wie eingangs schon erwähnt – schon immer gegeben, wobei sich ein Trend weg von einer Verbesserung physischer Alterungsprozesse und Handeln aufgrund von seelischem Druck hin zur Selbstoptimierung als Kulthandlung abzeichnet. Gezielte „Manipulationen, Modifikationen und Potenzierungen“ stellen „Baumaßnahmen am menschlichen Körper“ (Maasen 2008: 100) dar. Es stellt sich die Frage, ob Selbstverbesserung als Chance oder als Ideologie, die Freiheit vorgaukelt, zu sehen ist. Schönheitschirurgie hat eine hohe gesellschaftliche Relevanz, was ihr nach Maasen den Stellenwert der *Biopolitik* zuteilwerden lässt (vgl. ebd.: 102). Subjekte, die als Vorbilder in der Gesellschaft dienen, erzeugen in unserem neoliberalen System einen Druck, der

Menschen dazu animiert am Ritus der Verschönerung teilzunehmen. Das Phänomen der *ästhetischen Selbstregierung* nennt Maassen *bioästhetische Gouvernamentalität* (vgl. ebd.: 100f.). Die Sicht auf den Körper als „Optimierungsgegenstand“ bedingt Ambivalenzen in der Dualität von Freiheit und Zwang: einerseits ist man sein „eigener Herr“ über sein eigenes ästhetisches Aussehen (Freiheit), andererseits ist die Verantwortung für Erfolg und Schicksal auch in eigener Hand (Zwang). Die Problematik des Zwangs ergibt sich durch das Mögliche, das ein Müssen impliziert. Zusätzlich transportiert die neoliberale Gesinnung Gemeinwohlgedanken der Eigenverantwortung, die auf Entscheidungen bezüglich ästhetischer Eingriffe massiv einwirken (vgl. ebd.: 101). Die *bioästhetische Gouvernamentalität* zielt auf eine Sozialität ab, die durch ein Optimierungsgebot und ein Gemeinwohldiktat diesen Zwang verstärken. Daraus ergibt sich, dass trotz kritischer Sichtweise einzelner Menschen ein Schönheitschirurgischer Eingriff in den Fokus rückt, denn man muss einerseits für sich selber Sorge tragen und sich dadurch perfekt selbst vermarkten (vgl. ebd.: 102f.):

Aus gouvernamentalitätstheoretischer Perspektive verweben sich Optimierungsmotiv (Selbstführung) und Gemeinwohlmotiv (Fremdführung) zum zentralen Movens für die Akzeptabilität Schönheitschirurgischer Aktivitäten. (Maassen 2008: 103)

Die Panik, den Anschluss zu verlieren und nicht der normierten Norm zu entsprechen, lässt Menschen vermeintlich freiwillig zu ästhetischen Korrekturen greifen, um Mittelmaß zu werden. Jürgen Link nennt dies treffend „*Denormalisierungsangst*“ (vgl. ebd.: 106).

Normalisierung bedeutet, neben chirurgischen Eingriffen, auch mit Tattoos, Piercing, Permanent Make-up, Kleidung und Frisur der Norm zu entsprechen. Diese Verbesserungen sind kaufbar;

nur die Entscheidung, in welche Richtung die Maximierung gehen soll, muss Mensch selber fällen (vgl. Maasen 2008: 106f.).

Borkenhagen (2001) erwähnt, dass (bis 2000) jährlich 500.000 Schönheitschirurgische Eingriffe in Deutschland stattfinden (vgl. Borkenhagen 2001: 56). Es ist davon auszugehen, dass sich die Zahl vervielfacht hat. Die Polarität der Körperbetrachtung, zwischen letztem Hort der Authentizität und Projektions- und Konstruktionsfläche, lässt zweites durch die beschriebenen biopolitischen Verhältnisse ermächtigen.

Es lassen sich drei Gründe für das Vorantreiben der Körpermodellierungen festmachen, nämlich die Zeit der Aufklärung mit der einhergegangenen Vernunftentwicklung und Selbstverantwortung, medizinisch-technische Fortschritte und die verfälschten Körperbilder, die in den Medien überpräsent herrschen. Die Bilderflut und die damit verbundene Vorherrschaft des Visuellen lässt Menschen zum Agierenden hinsichtlich der Neugestaltung des Körpers werden, um Kontrolle über ihr Aussehen und das Bild, das sie anderen vermitteln, zu erlangen (vgl. Borkenhagen 2001: 59).

Borkenhagen stellt dar, dass sich mit der Kunstgeschichte und – genauer – mit der Porträt- und Aktmalerei Synergien hinsichtlich Körperbetrachtung und Schönheitsoperationen definieren lassen. Das gemalte Abbild thematisiert die Frage nach dem Urbild und bedingt einen Diskurs über Selbst- und Fremdbild. Der bildnerische Akt als „Form einer Maskerade“ (Borkenhagen 2001: 63) objektiviert den Körper. Für Borkenhagen lässt sich dieser Prozess auf ästhetisch-chirurgische Eingriffe ummünzen: Menschen mit Disposition zu Schönheitsoperationen betrachten sich als „Akt- oder Schauobjekt“ (ebd.: 63). Das „Darstellungsmedium Körper“

wird durch „Objektivierungsprozesse“ einer Kontrolle unterzogen (ebd.: 63). Eine neue Identitätskonstruktion *kann* diesem Prozess unterliegen, wodurch aus bloßen Körpern verkörperte Subjekte werden können (vgl. Borkenhagen 2001: 63).

Borkenhagen verdeutlicht damit, dass sich ein konstruierter Körper auf das Selbst und die Identität auswirkt, da der Körper ein neuer, ein gemachter und damit teilweise fremd ist (vgl. Borkenhagen 2001: 55). Schönheitschirurgie wirkt durch die operative Entgrenzung und gestaltende Verkörperung identitätsstabilisierend und identitätsgestaltend (vgl. Borkenhagen 2001: 63). Mit der Schönheitschirurgie versuchen Menschen daher aktiv den Blick der anderen zu bestimmen, um damit ihre eigene Identität zu bestimmen. Schönheitsoperationen sind damit eine Möglichkeit der Ichgestaltung. Nach der Modifizierung muss dennoch der neue Körper „einverleibt“ werden. Dabei sind nahestehende Personen für Copingstrategien wichtig. Diese Strategien entpuppen sich als machtvolle Instrumente der Legitimation von schönheitschirurgischen Eingriffen und lassen wirkmächtige Subjekte erkennen.

### 3. Fazit

Nach diesem Diskurs lässt sich sagen, dass Selbstkultivierung beziehungsweise Selbstoptimierung eine anerkannte Form der Disziplinierung ist, die den Körper als ein geschichtliches und kulturelles Gebilde konstituieren lässt und konstituiert. Die anfangs gestellten Fragen und die Forschungsfrage – *Durch selbstinitiierte körperliche Manipulation mehr Selbst werden?* – hinsichtlich Selbst und Körper lassen sich wie folgt beantworten:

Der Körper ist einerseits ein kulturelles Gut, das durch gesellschaftliche Normen und Ideale einem selbstinitiierten Änderungsprozess unterworfen ist und damit subjektiv und objektiv betrachtbar ist. Andererseits lässt sich der Körper als rein subjektiv wahrnehmbares Selbst beschreiben – die leibliche Dimension. Religiöse, geschichtliche, kulturelle, soziale, geschlechtliche, moralische und ästhetische Erwartungen und Vorstellungen sind körperlich eingeschrieben und treten individuell zu Tage. Wurde der Leib als bloße Materie vor der Neuzeit gering geschätzt, wird er seit der Neuzeit materialistisch-medizinisch/biologisch betrachtet. Diese Betrachtungsweise schuf einen statistischen Normkörper. Mit dem Wachsen der Biowissenschaften wird der kulturelle Aspekt dem materialistisch-medizinischen Blick verstärkt ergänzend herangetragen.

Horkheimer und Adorno (1998) verdeutlichen in der *Dialektik der Aufklärung*, dass das Ziel der Beherrschung der Natur zur Gewalt gegen die Natur aufruft, weshalb sich der Mensch einer „Erniedrigung des Fleisches durch die Macht“ (Horkheimer/Adorno 1998: 246) hingibt und sich verstümmelt (vgl. ebd.: 246). Mit der Körperkontrolle hat sich „die unflätige Bosheit, die Hassliebe gegen den Körper verstärkt“ (ebd.: 247). Befeuert wird diese Thematik durch die Visualisierung der Welt durch die Vielzahl von Medien und der damit verbundenen Ästhetisierung.

Die mediale Darstellung des Körpers in einer noch nie dagewesenen Fülle und in jeglicher Darstellungsart als Akt, Selbstbildnis oder Porträt lässt diesen als objektivierten Körper in Erscheinung treten. Das Darstellungsmedium Körper bedarf kontrollierter Optimierungsprozesse, damit das Subjekt selbstermächtigt sein Dasein bestreitet. Zivilisatorisch bedingt entwickelt sich eine Körperpraktik der Selbstkontrolle, die aktuell in Zwängen der Selbstnor-



malisierung mündet, die in der Breite der Gesellschaft angekommen ist, wie beispielsweise die steigende Anzahl von ästhetisch-chirurgischen Eingriffen, die Einnahmen spezieller Nahrungsergänzungsmittel zur Körperverbesserung und die steigende Anzahl organisierter Körperdisziplinierungseinrichtungen, vulgo Fitnesscenter, zeigen.

Der Grundtenor, dass das äußere Erscheinungsbild den Charakter widerspiegelt, verstärkt den Drang massiven Körperpraktiken zu verfallen. Der eigene Körper wird dabei im Vergleich mit anderen affektiv geladen und moralisch gedeutet. Der Grund für die ständige Anpassung an wandelnde Ideale liegt im Nutzen, den man sich davon verspricht.

Mahr und Cassirer verdeutlichen, dass ein hoher Symbolgehalt das natürliche Selbst nicht erkennbar lässt. Ein ästhetisches Betrachten von Körpern passiert abseits von Normen und ist mit Vorstellungen und Empfindungen gefüllt. Trotzdem ist das Negieren der kulturell auferlegten Symbolik nach Cassirer nicht zielführend, sondern eine aktive Auseinandersetzung mit dieser sinnvoll. Wesentlich ist die Facette des Eindringens symbolisch-kultureller Dimensionen von Optimierungsbestrebungen in die Leiblichkeit des Selbst, die individuell geprägt ist. Borkenhagens Betrachtung ästhetisch-chirurgischer Eingriffe als bildnerischem Akt und deren zum Optimieren bereite Akteur\*innen als Akt- oder Schauobjekte, zeigt eine mögliche Betrachtungsweise auf, die Personen mit Optimierungsbestrebungen als aktive und machtvolle Subjekte erscheinen lässt. Das „Darstellungsmedium Körper“ wird durch „Objektivierungsprozesse“ einer Kontrolle unterzogen (Borkenhagen 2001: 63). Das mentale Selbstbild „ich habe“ wird über ein mentales Selbstbild „ich wünsche“ zu einem modifizierten idealen physikalischen Selbstbild.

Eine Identifikation mit dem selbstoptimierten Körper *kann* diesem Prozess unterliegen, wodurch aus bloßen Körpern verkörperte Subjekte, die sich als sinnlich/ästhetische neue Selbst erleben, werden können. Schönheitschirurgie wird so als identitätsstabilisierend und identitätsgestaltend erlebbar. Copingstrategien verhelfen den Subjekten beim Wahrnehmen und Einverleiben des neuen Selbst. Damit sind eine aktive Auseinandersetzung und Identifikation mit dem neuen physikalischen und mental gewünschten Selbst in einem hohen Maße an Resonanz und Reflexion gebunden. Der Einzelne, auch und im Besonderen die modifizierte Person, korreliert mit Welt, Gesellschaft und Leben. Copingstrategien sind durch dieses normative Beziehungsgeflecht an funktionierende und vertrauensvolle zwischenmenschliche Beziehungen gebunden. Der Körper als modifiziertes Medium kann durch diesen Prozess einverleibt werden.

Alle kulturellen Praktiken sind verkörpert, müssen also als Spannungseinheit zwischen einer symbolischen und einer physischen Komponente verstanden werden. Kultureller Sinn kann daher weder als rein geistige Bedeutung/Struktur noch als beobachtbares Verhalten allein beschrieben werden, und der menschliche Organismus ist nie bloß ein von außen beschreibbarer Körper oder von innen erlebter Leib. Auch der normative Charakter von Kultur, ihre essentielle Prägung durch erwünschte oder geforderte Möglichkeiten, kann nur als die ‚symbolische Prägnanz‘ (Ernst Cassirer) physischer bzw. physiologischer Realitäten gedacht werden. Normativität existiert nicht freischwebend, sie verkörpert sich in Vorbildern, Narrationen, Ritualen und nicht zuletzt in Einschreibungen in den Körper selbst. (Jung/Bauks/Ackermann 2016: 7)

Bedenklich ist ein Selbstoptimierungshandeln, das in eine grenzenlose Steigerung mündet, weil dies subjektive Anpassungswünsche an veränderte (Gesellschafts-) Verhältnisse impliziert. Wett-

bewerb und Verbesserungsstreben führen so zu zwanghaften Lebensweisen, die mit assoziiertem Glück durch Schönheit nicht kompatibel sind. Es ist wohl eher davon auszugehen, dass zwanghafte Optimierung, vergleichbar mit Suchtverhalten, psychische Belastungsstörungen mit sich bringt und zur Vereinsamung führt.

Dem janusköpfigen Auftreten der Demokratisierung der Schönheit durch die Begriffspaare Freiheit und Zwang respektive Chance und soziale Unterwerfung lässt sich mit einer persönlichen Haltung begegnen, die die innere, subjektive Freiheit als die Freiheit erkennt, die das Selbst leben lässt, im hier und jetzt und mit eigener Entscheidung. Das Entscheiden trägt auch die Last der Verantwortung für das Selbst mit sich. Denn, um mit dem ersten Zitat zu schließen:

Wie Menschen ihr Selbst ausbilden, gestalten und modellieren, hat nicht nur etwas mit gesellschaftlichen Zurichtungen, medial vermittelten Imperativen zu tun, sondern mit der Bereitschaft, sich selbst formen lassen zu wollen. (Hoffmann 2017: 171)

Die Frage nach der Authentizität bekommt damit ein neues Gewicht.

---

## Literatur

Ackermann, Andreas (2016): Körper als Text? Körper, Rituale und die Grenzen einer Metapher, in: Jung, Matthias/Bauks, Michaela/Ackermann, Andreas (Hg.): Dem Körper eingeschrieben. Verkörperung zwischen Leiberleben und kulturellem Sinn, Wiesbaden: Springer VS, 75–108.

Borkenhagen, Ada (2001): Gemachte Körper: die Inszenierung des modernen Selbst mit dem Skalpell; Aspekte zur Schönheitschirurgie, in: Psychologie und Gesellschaftskritik, 25, 1, 55–67.

Barrett, Lisa Feldman (2015): Ten common misconceptions about psychological construction theories of emotion, in: Barrett, Lisa Feldman/Russell, James A. (Hg.): The psychological construction of emotion, New York: The Guilford Press, 45–79.

Cassirer, Ernst (1923): Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache, Berlin: Bruno Cassirer Verlag.

Degele, Nina (2004): Sich schön machen. Zur Soziologie von Geschlecht und Schönheitshandeln, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 7–9.

Dermühl, Katharina (2015): The Body Beyond Nature? Exploration, invasive Technologien, gesellschaftliche Implikationen, in: Schriftreihe Sozialwissenschaftliche Zukunftsforschung Freie Universität Berlin, 1, 1–118.

Foucault, Michel (2017): Analytik der Macht, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Gugutzer, Robert (2015): Soziologie des Körpers, Frankfurt am Main: transcript.

Haraway, Donna (2001): A Cyborg Manifesto. Science, technology and socialist-feminism in the late twentieth century, in: Bell, David/Kennedy, Barbara M. (Hg.): The Cybercultures Reader, London/New York: Routledge, 291–324.

Heil, Reinhard (2010): Human Enhancement. Eine Motivsuche bei J. D. Bernal J. B. S. Haldane und J. S. Huxley, in: Coenen, Christopher et. al. (Hg.): Die Debatte über Human Enhancement. Historische, philosophische und ethische Aspekte der technologischen Verbesserung des Menschen, Bielefeld: transcript, 41–62.

Hoffmann, Dagmar (2017): Medien, in: Gugutzer, Robert/Klein Gabriele/Meuser, Michael (Hg.): Handbuch Körpersoziologie. Band 2: Forschungsfelder und methodische Zugänge, Wiesbaden: Springer VS, 161–174.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor Wiesengrund (1998): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main.: Suhrkamp.

Horkheimer, Max (2007): Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Übers. v. Alfred Schmidt, Frankfurt am Main: Fischer.

Jung, Matthias/Bauks, Michaela/Ackermann, Andreas (2016) (Hg.): Dem Körper eingeschrieben. Verkörperung zwischen Leiberleben und kulturellem Sinn. Einleitung, Wiesbaden: Springer VS, 7–15.

Lindemann, Gesa (2017): Leiblichkeit und Körper, in: Gugutzer, Robert/Klein Gabriele/Meuser, Michael (Hg.): Handbuch Körpersoziologie. Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven, Wiesbaden: Springer VS, 57–66.

Maasen, Sabine (2008): Bio-ästhetische Gouvernementalität – Schönheitschirurgie als Biopolitik, in: Villa, Paula-Irene (Hg.): schön normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst, Bielefeld: transcript, 99–117.

Mahr, Peter (2003): Das Metaxy der Aisthesis: Aristoteles' „De anima“ als eine Ästhetik mit Bezug zu den Medien, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie, 35, 25–58.

Mersch, Dieter (2013): Medientheorien zur Einführung, Hamburg: Junius.

Orth, Ernst, W. (1992): Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und ihre Bedeutung für unsere Gegenwart, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 40, 1/2, 119–136.

Rolf, Eckard (2006): Symboltheorien. Der Symbolbegriff im Theoriekontext, Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Sander, Sabine (2009): Einleitung, in: Sachs, Melanie/Sander, Sabine (Hg.): Die Permanenz des Ästhetischen, Wiesbaden: Springer VS, 8–19.

Schmincke, Imke (2011): Bin ich normal? Körpermanipulationen und Körperarbeit im Jugendalter, in: Niekrenz, Yvonne/Witte, Matthias D. (Hg.): Jugend und Körper. Leibliche Erfahrungswelten, Weinheim/München: Juventa, ohne Seitenangabe.

Siegetsleitner, Anne (2010): Vom Altern zum Veralten: Roboter als Schönheits- und Leistungsideal, in: Beinsteiner, Andreas/Kohn, Tanja (Hg.): Körperphantasien. Technisierung – Optimierung –

Transhumanismus, Innsbruck: Innsbruck university press, 239–248.