



Leseprobe aus Sonnenmoser, Phantasma und Illustration, ISBN 978-3-7799-3788-3  
© 2018 Beltz Juventa in der Verlagsgruppe Beltz, Weinheim Basel  
<http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-3788-3>

# Kapitel I

## Zur Sozialtheorie personaler Selbstdarstellung

### 1. Grundlegende Strukturen personaler Selbstdarstellung

Ein zentraler Bezugspunkt des Begriffs der Darstellung ist das semantische Feld der künstlerischen Schauspielerei, und so „verführt [der Begriff, A. S.] dazu, daß man ihm beinahe gewohnheitsmäßig den Ausdruck ‚Inszenierung‘ beigesellt.“<sup>1</sup> Sagt man im Alltag, eine Person habe etwas dargestellt, so bezieht man sich implizit auch auf das künstlerische Schauspiel und macht damit deutlich, eine Person habe nicht allein ‚sich selbst‘ zum Ausdruck gebracht, sondern eine Rolle, die neu, fremd oder fiktiv ist oder einem Einzelnen besondere Fähigkeiten der Selbstdarstellung abverlangt. So hört man im Alltag etwa, eine Person habe sich gut oder im falschen Licht dargestellt oder wisse sich geschickt darzustellen. Die Verwendung des Begriffs der Darstellung auf die Verkörperung von Rollen verweist somit auf eine gewisse Distanz zwischen Darsteller und Dargestelltem, zwischen Person und Rolle. Dieser Abstand vom eigenen Ausdruck, den der Begriff der Darstellung impliziert, wird im Rahmen dieser Arbeit – im Rückgriff auf Helmuth Plessner – als eine anthropologische Konstante vorausgesetzt, die für menschliche Selbstdarstellung nicht nur kennzeichnend, sondern konstitutiv ist. Begründet liegt die Fähigkeit des Menschen, das eigene Handeln aus einer Außenperspektive zu betrachten, im „Aus-sich-Heraustreten-Können“, also der exzentrischen Positionalität des Menschen.<sup>2</sup>

#### 1.1 Exzentrische Positionalität

Aus sozialtheoretischer Perspektive haben sich vornehmlich Helmuth Plessner und Erving Goffman mit personaler Selbstdarstellung beschäftigt. Während Goffman anhand empirischer Beobachtungen beschreibt, wie sich der Mensch im Alltagsleben vor Anderen und in Wechselwirkung mit anderen darstellt<sup>3</sup>, konzentriert Plessner seine Überlegungen auf die anthropologischen Grundbedingungen menschlicher Selbstdarstellung.

Anders als zuvor in der Anthropologie üblich, versucht Plessner, das Verhalten des Menschen von den Besonderheiten menschlicher Selbstwahrnehmung her zu interpretieren.<sup>4</sup> Menschliche Existenz zeichnet sich Plessner zufolge dadurch aus, dass „ein jeder ist, aber sich nicht hat.“<sup>5</sup> Allerdings ist dem Menschen, im Gegensatz zum Tier, die Mög-

---

1 Hans-Georg Soeffner, *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*, Weilerswist 2000, S. 299.

2 Helmuth Plessner, „Der kategorische Konjunktiv“, in: Ders., *Conditio humana. Gesammelte Schriften Bd. VIII*, Frankfurt am Main 2003 [1983], S. 345.

3 Vgl. Erving Goffman, *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, München 2004 [1959] und Ders., *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*, Frankfurt am Main 1999 [1967].

4 Vgl. Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Stuttgart 1993 [1972], S. 434.

5 Helmuth Plessner, „Die Frage nach der Conditio humana“ [1961], in: Ders., *Conditio humana*, Frankfurt am Main 2003, S. 194.

lichkeit ebenso wie die Notwendigkeit gegeben, seiner selbst in einander überlagernden Prozessen der Phylo- und Ontogenese habhaft *zu werden*. Das Tier erlebt seine Umwelt im ‚Hier und Jetzt‘ unmittelbar und fraglos, es wirkt auf sie ein und kann dieses Einwirken bis zu einem gewissen Grad kontrollieren, „aber es erlebt nicht – sich.“<sup>6</sup> Es ist nicht fähig, eine Stufe des Bewusstseins zu erreichen, die es ihm ermöglicht, über sich selbst gegenständlich oder zuständig zu reflektieren. Es kann nicht zu sich selbst, seiner Erscheinung, seinen Handlungen und Erlebnissen Distanz einnehmen und sie gleichsam wie aus der Ferne betrachten. Dem Menschen ist eben diese Fähigkeit gegeben. Er kann und muss sein Sprechen, sein Handeln und seine Gestalt von außen betrachten, sich selbst wie einem Fremden gegenüber treten und sich von immer neuen Beobachtungspositionen reflektieren. Hierbei ist auch dem Menschen seine körperliche Existenz das Zentrum seines Erlebens, Denkens und Fühlens. Nur ist ihm seine Gebundenheit an dieses Zentrum bewusst. Denn der Mensch erlebt sich als einen Körper, er empfindet sich in diesem Körper als „Innenleben“ oder „Seele“ und als Beobachter außerhalb seines Körpers, der beides, Körper und Seele mit Abstand betrachtet.<sup>7</sup>

Dieser „Doppelaspekt von Körperleib und Seele“<sup>8</sup> bedingt die exzentrische Positionalität des Menschen in der Welt, eine Positionalität, die das Erleben eines Selbst durch das Einnehmen einer Außenperspektive ermöglicht und den Einzelnen trotzdem in einem körperlichen Zentrum fixiert. Auch wenn man annehmen muss, dass diese besondere Positionalität des Menschen sich von anderen Gattungen nicht derart klar abgrenzen lässt, wie von Plessner dargestellt, so darf man, wie Thomas Luckmann herausgestellt hat, doch vermuten, dass keine andere Gattung zu einer ähnlich weitreichenden Form der Selbstdistanzierung fähig ist.<sup>9</sup>

Individuen, die durch solch eine exzentrische Positionalität gekennzeichnet sind, sollen im Folgenden, in Anschluss an Plessner, als *Personen* bezeichnet werden.<sup>10</sup> Im Sinne der ursprünglichen Bedeutung des Wortes (*persona* lat.: Maske) handelt es sich um Individuen, die ein Selbst wie eine Maske tragen und in Distanz zu ihm gehen können, die dieses Selbst also nicht nur als gleichsam natürlichen Aspekt ihrer leiblichen Existenz wahrnehmen, sondern auch als in Opposition zum Körper stehend oder von ihm abgetrennt, als künstlich aufgesetzt, veränderlich oder gar als unpassend. Der Mensch erlebt diese ihm eigene Positionalität insofern als Gebrochenheit in ein ihn verkörperndes, ‚maskenhaftes‘ Körpersein und ein geistiges Innenleben. Er sieht sich unlösbar mit diesem gegenständlichen Körper verbunden, von dem aus er seine Umwelt wahrnimmt und erlebt und der ihm das Zentrum seines Denkens und Empfindens ist. Zugleich hat er seinen Körper als ein Instrument, über das er sich kraft seines Bewusstseins bis zu einem gewissen Grad Kontrolle verschaffen kann. Es ist eben diese Gebrochenheit, die es dem Menschen ermöglicht, sie zu überwinden, wie Plessner konstatiert: „Sprechen, Handeln, variables Gestalten schließen die Beherrschung des eigenen Körpers ein, die erlernt werden mußte und ständige Kontrolle verlangt. Dieser Abstand in mir und zu mir gibt mir erst die Möglichkeit, ihn zu überwinden. Er bedeutet keine Zerklüftung und Zerspaltung meines im Grunde genommen ungeteilten Selbst, sondern geradezu die Voraussetzung

6 Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, a. a. O., S. 361.

7 Ebenda, S. 363–365.

8 Ebenda, S. 365.

9 Thomas Luckmann, „Persönliche Identität als evolutionäres und persönliches Problem“, in: Ders., *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn, München, Wien und Zürich 1980 [1979], S. 124 f.

10 Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Gesammelte Schriften IV*, Frankfurt am Main 2003 [1981], S. 365.

selbständig zu sein.<sup>11</sup> Es ist dies eine ‚Selbständigkeit‘, die nicht als Selbstgenügsamkeit zu missverstehen ist, bedarf doch die Ausbildung und Erfahrung einer exzentrischen Positionalität des Außenhalts.<sup>12</sup> Während die Erscheinungen der Umwelt dem menschlichen Bewusstsein unmittelbar zugänglich sind, liegt der Erfahrung eines Selbst eine Interaktion als Voraussetzung zugrunde.<sup>13</sup>

## 1.2 Soziale Spiegelung

In der körperlichen Entäußerung, im Lachen, Weinen, Sprechen, in Mimik, Gestik und Körpergestaltung gibt der Mensch anderen Individuen Anhaltspunkte zur Auslegung seiner Person, denn das „stärkste Gefühl teilt sich nicht mit, wenn es die Darstellungsfläche des Tonfalls und der Bewegung nicht erreicht.“<sup>14</sup> Für die Ausbildung der Fähigkeit zur Perspektivenübernahme sieht Plessner die zentrale Voraussetzung nicht etwa wie Mead hauptsächlich in der Lautgebärde, sondern auch, in Anschluss an Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty, in den sich begegnenden Blicken.<sup>15</sup> In seiner strukturellen Inter-subjektivität unterscheidet sich der Blick grundlegend vom reinen Betrachten einer Per-

---

11 Helmuth Plessner, *Anthropologie der Sinne. Gesammelte Schriften III*, Frankfurt am Main 2003 [1980], S. 375.

12 Helmuth Plessner, „Die Frage nach der *Conditio humana*“ [1961], in: Ders., *Conditio humana*, Frankfurt am Main 2003, S. 196.

13 Wie Interaktion beschaffen sein muss, um Intersubjektivität zu ermöglichen, ist in der Forschung umstritten. George Herbert Mead sieht im Gegensatz zu Helmuth Plessner allein in der Fähigkeit zur Kommunikation die Grundlage aller menschlichen Welt- und Selbsterfahrung: „Die Bedeutung der ‚Kommunikation‘“ schreibt Mead, „liegt in der Tatsache, dass sie eine Verhaltensweise erzeugt, in der der Organismus oder das Individuum für sich selbst ein Objekt werden kann“ (Mead 2002 [1934], S. 180). Zwar sieht Mead ebenso wie Plessner die Voraussetzung menschlicher Selbsterfahrung in der Fähigkeit, eine exzentrische Perspektive zu sich selbst einnehmen zu können. Während Plessner allerdings die Fähigkeit zur Objektivierung des Selbst als Steigerungsform tierischer Positionalität beschreibt, erkennt Mead den Ursprung menschlicher Positionalität in der Fähigkeit zu sprechen: „Während man nur unvollkommen den Wert des eigenen Gesichtsausdrucks oder der eigenen Körperhaltung für andere spürt, vernimmt man mit seinen eigenen Ohren die eigene Lautgebärde in derselben Form, die sie für einen Mitmenschen besitzt“ (Mead 1987, S. 235). Demzufolge kann der Mensch im Akt des Sprechens eine exzentrische Position zu sich selbst einnehmen. Diese exzentrische Position ist Voraussetzung für Kommunikation und für die Ausbildung einer konsistenten Identität. Auch Jürgen Habermas verweist auf die intersubjektive Bedingtheit menschlicher Selbsterfahrung: „Wäre es [...] nicht plausibler, die Struktur des Spiegel-Ichs unmittelbar aus der Struktur der sprachlichen Kommunikation abzuleiten – und die Bildung der Ich-Identität aus dem Erwerb der Sprachkompetenz, insbesondere aus der Einübung in das System der Personalpronomina? Dann würde sich in dem Doppelaspekt von Leib und Körper die Doppelstruktur der Sprache nur abbilden. Diese besteht darin, daß sich Sprecher und Handelnde auf intersubjektiver Ebene nur begegnen, wenn sie zugleich über Gegenstände oder Sachverhalte kommunizieren [...]“ (Habermas 1973, S. 234 f.). Axel Honneth und Hans Joas sind sich mit Habermas zwar darin einig, dass Plessner die intersubjektive Struktur menschlicher Positionalität in seinen Überlegungen vernachlässigt. Sie weisen allerdings – zurecht, wie ich meine – darauf hin, dass Intersubjektivität nicht zwangsläufig durch Sprache bedingt ist: „Ontogenetisch ist es außer Zweifel, daß der Erwerb der Selbstidentifikation des eigenen Körpers der ‚Einübung in das System der Personalpronomina‘ deutlich vorausgeht. Ebenso kann keine Rede davon sein, daß die Ausdifferenzierung von kommunikativem und propositionalem Gehalt Voraussetzung für den Doppelaspekt von Leib und Körper wäre“ (Honneth/Joas 1980, S. 83). Literatur: Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1973; Axel Honneth/Hans Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur*, Frankfurt am Main 1980; George H. Mead, *Geist Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, Frankfurt am Main 1973 [1934]; Ders., „Der Mechanismus des sozialen Bewusstseins“ [1912], in: Ders., *Gesammelte Aufsätze Bd. 1*, herausgegeben von Hans Joas, Frankfurt am Main 1987 [1980], S. 232–240.

14 Helmuth Plessner, „Zur Anthropologie des Schauspielers“, a. a. O., S. 408.

15 Helmuth Plessner, „Zur Anthropologie der Nachahmung“, in: Ders., *Ausdruck und menschliche Natur. Gesammelte Schriften VII*, Frankfurt am Main 2003 [1948], S. 393–396.

son oder eines Gegenstandes als Objekt. Indem der Andere nicht nur ein Auge hat und von mir als blauäugig identifiziert wird, sondern indem er mich mit diesen blauen Augen ansieht, wird er für mich zu jemandem, mit dem ich die Position tauschen und an dessen Stelle ich stehen könnte. In der Erwidern meines Blicks bezeugt mir mein Gegenüber die Austauschbarkeit des Blickpunkts. Sein Blick ist „mehr als die Mündung einer auf mich gerichteten Pistole, er ist Durchlaß eines doppelgerichteten Strahls zwischen mir und dem anderen.“<sup>16</sup> Indem ich gesehen werde und das Anblicken als Reaktion auf meine Person erkenne, kann ich mich zunächst meiner selbst versichern. Insofern ist der Blick „ein Mittelglied, das von mir auf mich selbst verweist.“<sup>17</sup> Ich sehe, dass der andere mich sieht, ohne zugleich zur selben Ansicht meiner selbst zu gelangen wie dieser. Aus diesem Grund ist mir eine Bewertung meines momentanen Gesamtausdrucks nur durch ihn vermittelt möglich.

Das Anblicken kann nun allerdings zur Folge haben, dass ich die Austauschbarkeit der Positionen auf den ganzen Körper übertrage, indem ich sein Gesicht, seine Füße, seine Hände oder seinen gesamten Körper als dem meinen vergleichbar erfahre und so zu der Auffassung gelange, seine Position nachempfinden zu können. Die Wechselseitigkeit der Perspektiven wird dann durch den Blick nicht nur vermittelt, sondern da der Blick einen Zugang zum Denken und Fühlen des jeweiligen Gegenübers suggeriert, zugleich auch zum Ausdruck gebracht.<sup>18</sup> Kurzum, das Gesicht spiegelt nicht nur die Körperakte wider, sondern sein ganzes Wesen, seinen Körper und sein Innenleben.<sup>19</sup> Das Gesichtsfeld wird „zur Grenz- und Vermittlungsfläche des eigenen gegen das andere“.<sup>20</sup>

Hierbei sind es niemals Blick und Gesichtsfeld allein, die die Ausbildung der Fähigkeit zur Perspektivenübernahme eröffnen, es ist vielmehr die exzentrische Positionalität, die dem Menschen ein Verständnis davon ermöglicht, dass das eigene Körperschema dem anderer Menschen ähnlich ist und somit den Weg für die Perspektivenübernahme Dritter bereitet. Helmuth Plessner weist zwar auf die Bedeutung der Reziprozität der Perspektiven hin. Den Prozess der Ausbildung eines Selbst im Spiegel der Reaktionen anderer haben allerdings erst Charles H. Cooley und George H. Mead eingehend untersucht. Cooley hat auf die Ausbildung eines Selbst in der Beobachtung, Betrachtung und Deutung der Reaktionen eines Gegenübers hingewiesen und diese als „looking glass effect“ beschrieben: „As we see our face, figure and dress in the glass, and are interested in them because they are ours, and pleased or otherwise with them according as they do or do not answer to what we should like them to be; so in imagination we perceive in another's mind some thought of our appearance, manners, aims, deeds, character, friends, and so on, and are variously affected by it.“<sup>21</sup> Die Beobachteten sind dem Einzelnen in Cooleys Beschreibung gleichsam ein Spiegel seiner Verkörperungsakte, denn in ihren Reaktionen kann er lesen, wie seine Handlungen bewertet werden und so zu Deutungen seiner Selbst gelangen. Die Einstellungen des Einzelnen zu sich selbst sind in dieser Vorstellung nie ein Ergebnis sozial isolierter Selbstreflexion, die aus dieser Perspektive ohnehin undenkbar ist, sondern ein „Spiegelreflex“ der Einstellungen der Anderen.<sup>22</sup>

---

16 Ebenda, S. 395.

17 Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg 1993 [1952], S. 470.

18 Helmuth Plessner, „Lachen und Weinen“, in: Ders., *Ausdruck und menschliche Natur. Gesammelte Schriften VII*, Frankfurt am Main 2003 [1948], S. 251.

19 Helmuth Plessner, „Die Frage nach der *Conditio humana*“, a. a. O., S. 180.

20 Helmuth Plessner, „Lachen und Weinen“, a. a. O., S. 251.

21 Charles Horton Cooley, *On Self and Social Organization*, Chicago 1998 [1902], S. 164.

22 Peter L. Berger und Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main 1997 [1966], S. 32.

Der Einzelne lernt nun im Laufe der Ontogenese, sich aus der Perspektive verschiedenster anderer zu betrachten, und kann infolgedessen den möglichen Deutungen seiner Mitmenschen entsprechend sein vergangenes Handeln reflektieren und sein zukünftiges Handeln planen. Dabei lernt er nicht nur, die Haltungen verschiedener konkreter Anderer zu sich und dieser zueinander einzunehmen, es gelingt ihm – so Mead – im Laufe der Sozialisation, die Haltung der gesamten gesellschaftlichen Gruppe, der er angehört, zu verallgemeinern und diese Verallgemeinerungen zu internalisieren. Diese verallgemeinerte Haltung, das generalisierte Andere<sup>23</sup>, bildet, bewusst oder unbewusst, das Bewertungsschema für die eigene Person. In dieser Auffassung von personaler Selbstdarstellung ist jeder Mensch mit seinen Verkörperungsakten „auf das Bild gerichtet, das er für den Zuschauer sein will.“<sup>24</sup> Natürlich wechseln Zuschauer, Bühne und Stück, um Goffmans Theatermetapher aufzugreifen. Und selbstredend hat die soziale Spiegelung mit der Gleichförmigkeit und Berechenbarkeit der optischen Spiegelung in technischen Medien wenig gemein. Weder sind soziale Spiegelungen abbildend noch wird die Selbstverkörperung von konkreten Anderen in kontinuierlich gleicher Weise zurückgespiegelt. Sich in komplexen, variablen Handlungssituationen vollziehend, ist die soziale Spiegelung immer selektiv.<sup>25</sup>

### 1.3 Selbstdarstellung als Selbstaussage und Selbsterfahrung

Helmuth Plessner beschreibt den Menschen als ein Lebewesen, dem es – im Vergleich zum Tier – nicht nur an Instinkt mangelt, sondern das im Gegensatz zum Tier aufgrund seiner natürlichen Anlagen keinem ökologischen Lebensraum angehört. Seine spezifische Bewusstseinsform, die exzentrische Positionalität, ermöglicht es dem Menschen allerdings, seinen Lebensraum selbst zu gestalten, so dass der Mensch in Wahl und Gestaltung seines Lebensraums nicht beschränkt, sondern vielmehr frei und offen sei. Der Gestaltung seines Lebensraumes selbst kann sich der Mensch jedoch nicht entziehen, es obliegt ihm vielmehr – Plessner weist explizit darauf hin – einen Lebensraum nicht nur zu wählen, sondern auch sinnhaft zu modellieren.<sup>26</sup> Mit „Ordnung, Gerichtetheit und Stabilität“ stiftenden kulturellen Sinnzusammenhängen unternimmt der Mensch, wie Berger und Luckmann ausführen, den Versuch sich selbst und seine Umwelt überschaubar und verständlich zu gestalten.<sup>27</sup> Ein Gegenstand dieser Gestaltung ist der menschliche Körper.

Indem sich der Mensch verkörpert, schafft er sich indes nicht nur die Grundlage aller Sozialität, er beginnt sich eine Umwelt anzueignen, die seine Welt begrenzt und somit zugänglich macht. Er lernt von klein auf durch Nachahmung soziale Zugehörigkeit zu verkörpern und somit seine Position in der Gesellschaft einzunehmen. Dabei kann er – gleich einem Schauspieler – unterschiedlichste Verhaltenserwartungen, gebündelt in soziale Rollen, in der Verkörperung einüben und so schließlich darstellen. Das Erlernen einer sozialen Rolle umfasst insofern nicht nur das Erfassen von Normen und deren In-

---

23 Zum Begriff des generalisierten Anderen vgl. George H. Mead, *Geist Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, a. a. O., S. 187–272.

24 Helmuth Plessner, „Zur Anthropologie des Schauspielers“, a. a. O., S. 407.

25 Charles Horton Cooley, *On Self and Social Organization*, a. a. O., S. 164.

26 Helmuth Plessner, „Über das Welt-Umweltverhältnis des Menschen“ [1950], in: Ders., *Conditio humana. Gesammelte Schriften VIII*, Frankfurt am Main 2003, S. 77–87.

27 Peter L. Berger und Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, a. a. O., S. 54. Zum Umweltverhältnis des Menschen und zum Begriff der Weltoffenheit bei Plessner vgl. auch: Helmuth Plessner, „Die Frage nach der Conditio humana“, a. a. O., S. 180–189.



ternalisierung in Form innerer Einstellungen und Haltungen, es erstreckt sich auch auf performative Akte. Ein Mann muss nicht nur wissen, was ein Mann tun muss, sondern auch, wie er es tun muss, er muss sich Mimik, Gestik, Körperhaltung, und Sprache eines Mannes aneignen. Hierfür findet er im Wissensvorrat seiner Gesellschaft für gewöhnlich schon über lange Zeit gewachsene und institutionalisierte Bildentwürfe vor und kann sich so der „Last des Bildentwurfs“<sup>28</sup> in der Anwendung gesellschaftlicher Vor-Bilder und Schablonen entledigen. Und „[s]o bewegen wir uns in unseren Handlungen durch eine Textur sozialer Typen, durch semantische Felder menschlicher Erscheinungen, an die sich die Syntax unserer Handlungsentwürfe anpasst.“<sup>29</sup>

Im Wechselspiel von Aneignung und Fremdbestätigung formt sich im Einzelnen ein Bild seiner selbst, das er etwa stabilisieren kann, indem er von den Rollenvorgaben seiner Bildentwürfe nicht erheblich abweicht.<sup>30</sup> Da Selbstvorstellungen auf die Bestätigung und Anerkennung in direkter Interaktion angewiesen sind, sind sie, wie Erving Goffman in seinen Studien zu personaler Imagekonstruktion und sozialer Imageorganisation gezeigt hat, niemals auf Dauer gestellt, sondern stets vorläufig und brüchig. Jede Interaktion kann eine neue Bewertung der eigenen Person zur Folge haben.<sup>31</sup>

Aus dieser Perspektive erweist sich die soziale Rolle als Orientierung für Ausdrucksverhalten. Das Ausdrucksverhalten folgt hierbei allerdings nicht einer Vielzahl willkürlicher, zusammenhangsloser Regeln, sondern einem das Ausdrucksverhalten ordnenden Sinnprinzip. Da er eben nicht nur einem gleichsam äußerlichen Formprinzip, z. B. Strammstehen, sondern zugleich einem den Formen übergeordneten und sie strukturierenden Sinnprinzip, z. B. Disziplin, folgt, stellt der Mensch nicht etwa nur irgendein Selbst dar und bleibt im „Innersten“ ein Anderer; in der Ausführung des Bildentwurfs im „Akt der Inkorporation“ internalisiert er Werthaltungen und Sinnhorizonte,<sup>32</sup> „gewinnt Halt“ und wird erst dadurch „er selbst“.<sup>33</sup>

Dem Vorwurf der Falschheit und Unaufrichtigkeit einer solchen, vorhandene Bildentwürfe nachahmenden Verkörperung entgegnet Plessner etwa mit dem Verweis auf die Einübung kultischer Rollen. Indem der Einzelne beispielsweise lernt, den Körper gemäß der Liturgie des Gottesdienstes wie andere Gläubige zu bewegen, indem er mit ihnen niederkniet, die Hände zum Gebet schließt oder zum Weihwassertopf führt, internalisiert er die Regeln der Gemeinschaft, bildet sich dem Vorbild der Gläubigen nach und gewinnt und veranschaulicht in seiner Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Gläubigen einen bedeutsamen Bestandteil seines Selbst.<sup>34</sup> Gleichwohl, immer ist und bleibt zwischen ihm und seinen Rollen ein nicht zu überbrückender Abstand. Kraft seiner exzentrischen Positionalität beobachtet er sich in seiner Darstellung, bewertet sich als Darsteller und „fällt nicht mit dem zusammen, was er ist“.<sup>35</sup>

---

28 Helmuth Plessner, „Anthropologie des Schauspielers“, a. a. O., S. 411.

29 Hans-Georg Soeffner, *Gesellschaft ohne Baldachin*, a. a. O., S. 300.

30 Erving Goffman, *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*, Frankfurt am Main 1999 [1967], S. 17.

31 Erving Goffman, *Interaktionsrituale*, a. a. O., insbesondere S. 10–17; Ders., *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, a. a. O., insbesondere S. 19–65.

32 Helmuth Plessner, „Die Frage nach der *Conditio humana*“ [1961], in: Ders., *Conditio humana*, Frankfurt am Main 2003, S. 196.

33 Helmuth Plessner, „Anthropologie des Schauspielers“, a. a. O., S. 413, 415.

34 Ebenda, S. 415.

35 Ebenda S. 416.

## 1.4 Selbstvergegenständlichung und Selbstbeobachtung

Ein analytischer Vorzug der plessnerschen Anthropologie ist es, dass mit ihr die Varianz der Selbstständigkeit als ein die Gestaltung personaler Selbstdarstellung mitkonstituierendes Moment personaler Selbstbeobachtung markiert werden kann. Der exzentrischen Positionalität des Menschen liegt Plessner zufolge die „Fähigkeit zur Abstandnahme“ zugrunde, die Fähigkeit also sich selbst, seine Umwelt und andere gleich einer Sache mit Abstand zu betrachten.<sup>36</sup> Sich diese Fähigkeit anzueignen, sie zu nutzen und zu formen obliegt dem Menschen, denn „[e]s gibt nichts in seinem Leben, was der Mensch nicht machen müsste, wofür er nicht zu sorgen, was er nicht zu gestalten hätte“.<sup>37</sup> Im Abstand zu sich selbst beobachtet und bewertet ein Einzelner seine Darstellungen und gelangt so zu einer Haltung gegenüber sich selbst. Je nachdem, welche Haltung ein Einzelner zu seiner Darstellung einnimmt, kann er diese als seiner Vorstellung von sich selbst entsprechend oder nicht entsprechend wahrnehmen und sein weiteres Darstellungshandeln auf diese Vorstellungen hin ausrichten. Die Fähigkeit zur Abstandnahme, aber auch deren Ausmaß kann allerdings durch körperliche Zustände oder, wie Erving Goffman ausführt, durch vielerlei soziale Situationen eingeschränkt, erweitert und ausgebildet werden und auf diese Weise Einfluss nehmen auf die Ausgestaltung personaler Selbstdarstellung.<sup>38</sup> Plessner veranschaulicht diesen Sachverhalt am Beispiel der sozialen Figur des Schauspielers, für den die weitgehende Vergegenständlichung und Beherrschung seines Körpers Voraussetzung für ein glaubwürdiges Rollenspiel ist. Führt man Helmuth Plessners Überlegungen zur Anthropologie des Schauspielers mit Erving Goffmans Beobachtungen personaler Imagebildung zusammen, so können zwei Modi der Abstandnahme unterschieden werden, die im Alltag deshalb schwer zu trennen sind, da sie einander bedingen können: Der Mensch kann sich, genauer sein Innenleben, in Abstand zu seinem Körper erfahren und er kann seine Person in Abstand zu seinen sozialen Rollen wahrnehmen.

„Es liegt im Wesen der Positionalität, des im Hier- und Jetzt Stehens [...]“ schreibt Plessner, „daß das Selbstsein eine Skala des Seins von reiner Hingenommenheit und Selbstvergessenheit bis zum versteckt vorhandenen, verdrängten Erlebnis zeigt. Dann wieder, in Fällen starker Hingenommenheit durch Schmerz und Lust, Affektivität aller Art, durchdringt und durchflutet uns das seelische Sein, jede Distanz zwischen dem Aktsubjekt des Erlebens und dem Subjektskern der ganzen Person verschwindet, wir ‚gehen‘ im Seelischen ‚auf‘.“<sup>39</sup> Es gibt Momente, in denen Körper und Innenleben ganz zu verschmelzen scheinen, jene „Hingenommenheit“, die man etwa durch Liebe, Trauer oder großen körperlichen Schmerz erfährt, lässt den Menschen Körper und Innenleben als Einheit erfahren. Man *hat* dann nicht nur einen Körper, man *ist* dieser Körper, denn man befindet sich ganz in seiner Gewalt. In anderen Momenten kann man den Eindruck gewinnen, dass sich zwischen dem eigenen Innenleben und dem eigenen Körper eine Kluft auftut.

Der so empfundene Abstand zum Körper variiert zunächst mit dem Grad, in welchem dem Einzelnen die Gebundenheit an diesen Körper bewusst ist. Besonders dann, wenn der Körper spürbar widerspenstig ist und nicht mehr nur im Hintergrund seinen Dienst tut, wenn er vielmehr Aufmerksamkeit erweckt und zum Objekt wird, über das

---

36 Helmuth Plessner, „Die Frage nach der *Conditio humana*“, a. a. O., S. 64.

37 Ebenda.

38 Vgl. hierzu Erving Goffman, *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, a. a. O., S. 19–72.

39 Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, a. a. O., Frankfurt am Main 2003 [1981], S. 369.



man etwa in Ärger gerät oder dessen man sich schämt, nimmt man Distanz zum Körper ein. So mag etwa die Vorstellung entstehen, dass man zwar dieser Körper ist, die eigene Person durch diesen Körper aber nicht vertreten sieht. In der „Sehnsucht, glattes Haar zu haben, [...] anders zu sein, als man erschaffen ist“ beschreibt etwa der Ich-Erzähler des Romans *Stiller*, die Distanz zum eigenen Körper, der für die eigene Person eben kein substituierbares Gefäß ist, sondern der man sein und den man haben muss.<sup>40</sup>

Von dieser Form der Selbstabständigkeit ist eine zweite zu unterscheiden, die oben schon angedeutete Abständigkeit zwischen eigener Person und sozialer Rolle. In dieser Hinsicht ist auf die Bedeutung von sozialer Rolle als Organisationsform für Ausdrucksverhalten hinzuweisen. Soziale Rollenmodelle geben (Bild-)Anweisungen zur Ausrichtung und Disziplinierung des Ausdrucks, die fest im kulturellen Sinnhorizont einer Gesellschaft verankert sind. Wie Plessner und später auch Goffman gezeigt haben, ist der Einzelne nie vollkommen mit seiner sozialen Rolle verschmolzen.<sup>41</sup> Es bleibt immer ein letzter Abstand. Dass dieser Abstand sich verändert, hängt zunächst mit der Anerkennung oder Missachtung des Verhaltens in direkter Interaktion zusammen. Das Bild, das der Einzelne in wechselseitiger Interaktion von sich selbst erhält, ist an Gefühle gebunden, die durch die Art und Weise, wie ein Selbstbild in Interaktionen bewertet wird, beeinflusst werden: „Während einer bestimmten Interaktion kann ein Interagierender, der bekannte und sichtbare Eigenschaften besitzt, erwarten, dass er in seinem Auftreten bestärkt wird; er nimmt dann an, daß dieses Auftreten moralisch angemessen ist.“<sup>42</sup>

Solche Wertungen prägen das Empfinden über den sozialen Wert der eigenen Person, ihre „soziale Sichtbarkeit“.<sup>43</sup> Axel Honneth unterscheidet zwischen visueller Sichtbarkeit, der Identifizierbarkeit einer Person als diese oder jene, und sozialer Sichtbarkeit als dem Prozess der Anerkennung als Person. Der Angestellte, der von seinem Vorgesetzten nicht begrüßt wird, der Bettler, der von den Passanten geflissentlich übersehen wird, sie alle fühlen sich, als würden sie nicht wahrgenommen, als seien sie unsichtbar, nicht in einem physikalischen Sinne, sondern in einem sozialen. Ihre Empfindung rührt daher – wie Honneth betont –, dass ihnen bestimmte Zeichen der Anerkennung nicht entgegengebracht werden.<sup>44</sup> Es sind dies Zeichen, die nicht nur bloße Wahrnehmbarkeit attestieren, sondern die dem Gegenüber bestätigen, dass er in der Darstellung, die er abgibt, anerkannt wird. Diese „positive Zurkenntnisnahme“<sup>45</sup> unterscheidet sich grundlegend vom bloßen Erkennen oder Identifizieren einer Person, denn auch das ignorierte Gegenüber wird wahrgenommen, nur wird ihm die Anerkennung seiner Person verweigert. Soziale Unsichtbarkeit meint in diesem Sinne also nicht, dass der Einzelne für das Auge eines gewöhnlichen Betrachters nicht wahrnehmbar ist, sondern dass er im demonstrativen Nicht-Gesehen-Werden durch den Anderen den Außenhalt sozialer Wertschätzung verliert. Hierin spiegelt sich, dass das Beobachten des eigenen Körpers ebenso wie des Fremden, kein bloß optischer Vorgang ist, sondern auch ein evaluativer, das Gegenüber deutender und taxierender Vorgang, ein symbolisches Sehen.

---

40 Max Frisch, *Stiller*, Frankfurt am Main 1972, S. 256.

41 Vgl. Helmuth Plessner, „Zur Anthropologie des Schauspielers“, a. a. O., S. 415–417 und Erving Goffman, *Wir alle spielen Theater*, a. a. O., insbesondere S. 19–65 und Ders., *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*, a. a. O., S. 10–53. Erving Goffman beschreibt Selbstdarstellung nicht als Weg der Selbstaussage und Selbsterfahrung, sondern als Verhaltensstrategie, die in erster Linie pragmatisch zur Sicherung der Anerkennung der eigenen Person eingesetzt wird.

42 Erving Goffman, *Interaktionsrituale*, a. a. O., S. 10.

43 Vgl. Axel Honneth, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt am Main 2003, S. 10–27.

44 Ebenda.

45 Ebenda, S. 14.

Über Handlungen, Gesten oder das Mienenspiel können Zeichen gegeben werden, die dem Einzelnen bestätigen, dass er in seiner sozialen Rolle als Person anerkannt ist.<sup>46</sup> Solche Anerkennungsakte setzen nicht direkte Interaktion voraus, ihre Form und ihr Verlauf sind aber möglicherweise von Akten der Anerkennung in direkter Interaktion abgeleitet.<sup>47</sup> Dass das Ausbleiben solcher Akte der Anerkennung, die Erfahrung sozialer Unsichtbarkeit, dem Einzelnen zum Problem oder genauer zum Identitätsproblem werden kann, steht aus interaktionstheoretischer Perspektive außer Frage. Bereits Erik H. Erikson hat darauf hingewiesen, dass Identitätsbildung ein lebenslanger Prozess der „Selbst-Erkennung“ in der bestätigenden Anerkennung Dritter ist.<sup>48</sup>

Personale Identität kann sich immer nur ausbilden in Interaktion mit anderen, „sie reift nicht von ‚innen‘ heraus, wie das biologische Individuum, sondern wird von ‚außen‘ an es herangetragen.“<sup>49</sup> Ein Mensch erfährt sich als soziales Wesen, d. h. sein soziales Handeln, immer in den Reaktionen anderer. Ihre Bewertungen ermöglichen es ihm, die soziale Bedeutung seines Handelns und somit letztlich sich selbst zu erfassen.<sup>50</sup> Personale Identität ist insofern ein „Steuerungsprinzip[...] der Organisation sozialer Interaktion“.<sup>51</sup> Und auch dann, wenn sie in der primären Sozialisation grundlegend geprägt und in vieler Hinsicht festgelegt wurde, so kann sie doch stets an neue Situationen angepasst werden oder gar eine weitgehende Verwandlung erfahren. Um jedoch ihre Stabilität über längere Zeit hinweg zu sichern, bedarf sie der Bestätigung und Anerkennung durch andere.<sup>52</sup>

Wird die Darstellung eines Bildentwurfs bestätigt, kann der Einzelne eine Rolle als die Seine annehmen. Erving Goffman veranschaulicht eine solche Entwicklung an einem Beispiel: „Seit einigen Jahren wird das Touristenhotel der [Shetland-, A. S.] Insel von einem Ehepaar betrieben, das aus Kleinpächterkreisen stammt. Von Anfang an waren die Pächter gezwungen, ihre eigenen Vorstellungen von richtiger Lebensführung hintanzustellen und im Hotel den vollen Spielraum mittelständischen Komforts und mittelständischer Dienstleistungen anzubieten. In der letzten Zeit scheinen nun die Hoteleigentümer dem Theater, das sie so spielen, weniger zynisch gegenüber zu stehen; sie sind zum Mittelstand übergewechselt und legen immer größeren Wert auf die Rolle, die ihre Gäste ihnen zuschreiben.“<sup>53</sup>

Wird das, was ein Einzelner verkörpert, abgelehnt – sei es, dass bestehende Rollenexpectationen nicht erfüllt werden können oder dass einer Rolle nur wenig soziale Wertschätzung entgegengebracht wird – kann es ihm schwer fallen, sich mit der eigenen Rolle zu identifizieren. Erving Goffman hat beobachtet, dass Personen einer solchen Situation mit Zynismus begegnen. Die Distanz zur eigenen Rolle wird markiert, indem die Beobachtung der Differenz des eigenen Verhaltens zu den Rollenanforderungen durch Spott zum Ausdruck gebracht wird.<sup>54</sup> In bestimmten Situationen können die Distanz zum eigenen Körper und die Distanz zur Rolle, die dieser Körper zu Darstellung bringt, mitein-

---

46 Ebenda, S. 18 f.

47 Ebenda, S. 20.

48 Erik H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt am Main 2003 [1959], S. 140 f.

49 Thomas Luckmann, „Persönliche Identität als evolutionäres und historisches Problem“ [1979], in: Ders. *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn 1980, S. 130.

50 Die Selbstwahrnehmung des Individuums in der Reflexion anderer verbunden mit den daraus resultierenden Handlungen hat Cooley als Spiegelungseffekt bezeichnet. Vgl. Charles Horton Cooley, *On Self and Social Organization*, a. a. O., S. 164.

51 Thomas Luckmann, „Persönliche Identität als evolutionäres und historisches Problem“, a. a. O., S. 132.

52 Ebenda, S. 130; Peter L. Berger und Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, a. a. O., S. 139–185.

53 Erving Goffman, *Wir alle spielen Theater*, a. a. O., S. 21.

54 Ebenda, S. 20 ff.

ander einhergehen, sich gegenseitig beeinflussen und auch bedingen. Harold Garfinkel beschreibt etwa den Fall eines Hermaphroditen, der sich als Frau wahrnimmt, die Nichtübereinstimmung seines Körperbilds mit den Rollenerwartungen registriert und männlich konnotierte Körperteile, insbesondere die männlichen Genitalien, ablehnt und entsprechend operativ verändern möchte: „[She, A. S.] insisted that her male genitals were a trick of fate, a personal misfortune, an accident, above all, it was beyond my control' whose presence she never accepted. [...] Occasionally she would speak of them as a tumor.“<sup>55</sup>

Die durch die exzentrische Position des Menschen bedingte Distanz zum eigenen Körper und zur eigenen Rolle ist also nicht nur eine Voraussetzung für die Fähigkeit zur Selbstdarstellung. Die menschliche Selbstständigkeit kann auf verschiedenen Ebenen, als Rollendistanz und als Distanz zum eigenen Körper, und in verschiedenen Graden erfahren werden. Das heißt es gibt verschiedene Faktoren, die hinsichtlich der Wandelbarkeit und Modulierbarkeit menschlicher Selbstvergegenständlichung und Selbstbeobachtung soziologisch von Bedeutung sind.

Für visuelle, auf den Körper bezogene Formen personaler Selbstdarstellung, wie sie in dieser Arbeit untersucht werden, sind visuelle Beobachtungsapparaturen dementsprechend besonders bedeutsam, da diese neue Möglichkeiten der Versachlichung, Beobachtung und Bewertung der eigenen Person eröffnen. Der Körper ist für den Einzelnen nicht im Ganzen ansichtig und dadurch nur bedingt gestaltbar und in seiner Gestalt kontrollierbar. Während ein Einzelner der eigenen Stimme dank des Gehörs lauschen kann, ist das Körperbild, insbesondere das Gesicht, das im mimischen Zusammenspiel von Mund- und Augenpartie ein Zentrum personaler Selbstverkörperung darstellt, ohne Hilfsmittel nicht sichtbar. Das Problem, das damit verbunden ist, wenn sich der Einzelne bei der Gestaltung seines Körperbilds zu sehr auf Dritte verlässt, hat Hans Christian Andersen mit seinem Märchen „Des Kaisers neue Kleider“ überspitzt geschildert.<sup>56</sup> Wie der nackte König vor seinen Untertanen, so kann sich prinzipiell jeder blamieren, ohne dass ein konkreter Anderer ihn dies wissen lassen müsste. Der soziale Spiegel, das zeigt das Märchen eindrücklich, ist nicht nur zur Täuschung begabt, allein Takt, Ehrfurcht, Respekt, Rücksicht und Unwissenheit erschweren exakte Auskünfte über den Zustand des Körperbilds. Mediale Körperbilder, Beobachtungsapparaturen wie optische Spiegel, Fotoapparate und Kameras bieten hingegen die Möglichkeit, den Körper, wenn auch in zweidimensionaler Reduktion und medial verzerrt, zu betrachten, nach standardisierten Kriterien der Körpergestaltung zu beurteilen und diesen dann auch selbst sehr exakt zu bearbeiten. Anlass zu der Vermutung, dass diese Perspektive dem Einzelnen den Körper als Bild eröffnet, das es als solches zu bearbeiten gilt, gibt Joan Jacobs Brumbergs Untersuchung von Mädchentagebüchern des frühen 19. und 20. Jahrhunderts hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen körperbildlicher Selbstwahrnehmung und zeitgenössischen Techniken der Körperbegutachtung und -bearbeitung. Die Mädchen nutzten Spiegel, mediale Körpertechniken und mediale Idealbilder zur Begutachtung, Bewertung und Bearbeitung ihres Körperbildes.<sup>57</sup>

Sozialität ist somit zwar eine Bedingung für Selbsterfahrung, die Aneignung und Kontrolle von gesellschaftlichen Idealen personaler Selbstdarstellung ist jedoch nicht an konkrete Interaktionssituationen gebunden. Die gesellschaftliches Wissen konservierenden und verbreitenden Massenmedien erschließen im Zusammenspiel mit technischen Beobachtungsmedien andere Formen der Selbsterfahrung und -formung.

55 Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Los Angeles 2011 [1967], S. 131.

56 Hans Christian Andersen, „Des Kaisers neue Kleider“, in: Ders., *Märchen*, Berlin 1938, S. 89–93.

57 Joan Jacobs Brumberg hat in ihrem Buch *The Body Project* beschrieben, wie Idealbilder und Spiegelungsapparaturen die Wahrnehmung und Bearbeitung des eigenen Körpers prägen: vgl. hierzu Joan Jacobs Brumberg, *The Body Project. An Intimate History of American Girls*, New York 1997.